

MEMORIAS DE UN SIMPOSIO
CONFERENCE PAPERS

9-12/05/2012

ACERCA DEL CENTENARIO DE
LA MASACRE DE LOS INDEPENDIENTES
DE COLOR EN CUBA, 1912-2012

ON THE CENTENNIAL OF CUBA'S
INDEPENDENT PARTY OF COLOR,
1912-2012

UNIVERSITÉ DE GENÈVE
CENTRO CULTURAL LATINAMERICANO
TIERRA INCÓGNITA



SSA-SAG



4

**CIEN AÑOS DE CASI SILENCIO: EL PARTIDO
INDEPENDIENTE DE COLOR Y LA MASACRE DE 1912
EN LA MEMORIA CUBANA. REFLEXIONES ALREDEDOR
DE LA FILMACIÓN DEL DOCUMENTAL DE GLORIA
ROLANDO: 1912, VOCES PARA UN SILENCIO**

ALINE HELG

10

**VOCES PARA UN SILENCIO
THE COMMEMORATIVE FILM: WHAT INTERPRETATION
FOR THE HISTORIAN?**

VALÉRIE GORIN

12

AFRODESCENDIENTES Y LITERATURA EN CUBA

ABDESLAM AZOUGARH

20

AFRO-CUBAN RELIGIONS AS RESISTANCE

CHRISTINE AYORINDE

29

**POTENCIAS ABAKUÁS Y PODER POLÍTICO
EN LA HABANA: ENTRE INSTITUCIONALIZACIÓN
Y CONTESTACIÓN**

GÉRALDINE MOREL

34

**A CIEN AÑOS DE «LA GUERRA CHIQUITA
DE LOS NEGROS» DE 1912: MEMORIAS
DE UN COMBATIENTE**

TATO QUIÑONES

38

**LA MASACRE DE LOS INDEPENDIENTES DE COLOR EN CUBA
EN LA HISTORIOGRAFÍA CUBANA (1912-2012)**

ALINE HELG

CIEN AÑOS DE CASI SILENCIO: EL PARTIDO INDEPENDIENTE DE COLOR Y LA MASACRE DE 1912 EN LA MEMORIA CUBANA

REFLEXIONES ALREDEDOR DE LA FILMACIÓN DEL DOCUMENTAL DE GLORIA ROLANDO:
1912, VOCES PARA UN SILENCIO

> ALINE HELG

DEPARTAMENTO DE HISTORIA, UNIVERSIDAD DE GINEBRA, SUIZA

El 20 de Mayo de 2012 pasaron cien años desde la protesta armada de miembros y simpatizantes del Partido Independiente de Color (PIC) en Oriente, y cien años desde la terrible masacre y ola de racismo anti-negro que dejó entre 2000 y 6000 hombres, mujeres y niños afrocubanos muertos en la región, ejecutados por el ejército cubano y algunos voluntarios. Gracias al documental en tres capítulos de la cineasta cubana Gloria Rolando, *1912, Voces para un Silencio*¹, hoy un público no académico puede conmemorar su centenario y reflexionar sobre aquella tragedia. Sin embargo, visitar el pasado y preguntarse cómo un drama nacional como aquel fue posible siempre requiere coraje y humildad, pues a menudo impone cuestionar creencias y estereotipos bien arraigados. También exige entender el pasado en su propio contexto y preguntarse sobre el peso de aquel pasado en el presente para poder preparar un futuro más igualitario, una tarea esencial en Cuba como en todas las sociedades de un mundo diverso y desigual.

El documental de Gloria Rolando hace lo que los libros no pueden hacer: nos muestra los documentos de 1912, pruebas tangibles de la masacre, entrevistas con historiadores y especialistas, además de una excelente presentación del contexto histórico. En esta contribución presento algunos de los momentos claves de mi participación en la realización de *1912, Voces para un Silencio* en junio de 2003.

Destaco la magnitud del silencio sobre el PIC y la masacre de 1912 en Cuba, tanto entre los cubanos como en el espacio público, y recalco la urgencia de inscribirlos en los manuales escolares y en las calles y plazas de Cuba con monumentos y símbolos históricos.

Tuve el placer de participar activamente en el inicio del largo trabajo que llevó Gloria Rolando a producir los tres volúmenes de *1912: Voces para un silencio*. En 2002, cuando todavía era profesora de historia latinoamericana en la Universidad de Texas en Austin, obtuve dos becas para empezar a filmar una parte importante del documental: la primera de la Fundación Rockefeller, Programa *Diasporic Racisms: Racial Processes in the Americas and the Transformation of U.S. Race Relations*, y la segunda de la Fundación Mellon. También conté con el apoyo del Warfield Center for African and African American Studies y del Lozano Long Institute of Latin American Studies de dicha universidad.

Pensando en el «¡nunca más!», Gloria Rolando y yo quisimos sacar del olvido las esperanzas que muchos afrocubanos habían compartido a principios del siglo XX y el terrible precio que en 1912 pagaron por eso. Nuestro público prioritario era por supuesto el cubano, pero también pensamos en un público más internacional, con el fin de conectar Cuba con los movimientos continentales y transcontinentales de la



Letrero en la entrada de Mayarí Arriba

diáspora africana. Si pude contribuir al inicio del proyecto, Gloria Rolando siguió luchando durante nueve años para llevarlo a cabo de manera magistral.

Cuando empezamos a entrevistar y filmar en Cuba en el caloroso mes de junio de 2003, nuestro pequeño equipo se componía del cameraman Gilberto Martínez, del técnico de sonido Juan Demósthene, de mi hija Malika, entonces de 11 años de edad, sin olvidar en La Habana el chofer Orlando Castro y su Jeep Willys prerrevolucionario con motor Lada, y en Oriente otro chofer con un jeep parecido. Establecimos una lista de sitios que marcaron la historia del PIC para su filmación y de historiadores, artistas y personalidades importantes que entrevistar. Gloria Rolando dirigía la filmación, y yo conducía las entrevistas sobre la base de un cuestionario que habíamos definido previamente. De inmediato, nos dimos cuenta de la magnitud del silencio que hay en Cuba, tanto sobre la existencia del PIC como sobre la masacre de 1912. No hay en toda la isla un solo monumento, busto, estatua o placa que conmemore el partido, sus líderes o la matanza racista de 1912. El silencio monumental sobre su existencia y su participación en la vida política de los primeros años de la República es ensordecedor. Y la casi totalidad de los cubanos anónimos

a quienes preguntamos lo que sabían del PIC y de 1912 expresaron su ignorancia.

Entre los lugares cruciales que escogimos en La Habana, teníamos la calle donde Evaristo Estenoz, fundador del PIC, tenía su casa y el lugar donde se producía *Previsión*, el periódico del partido. También incluimos el Parque Central, donde el gobierno del Presidente liberal José Miguel Gómez (1908-1912) ofreció un banquete a los militares a su regreso de la matanza en Oriente en 1912, para celebrar su victoria contra la «barbaridad» de los Independientes de Color. Allí reflexionamos sobre la contradicción chocante entre el pensamiento anti-racista de José Martí, cuya estatua miraba el banquete, y la masacre de miles de afrocubanos que habían cometido los comensales del Ejército—entre los cuales estaba el propio hijo de José Martí como miembro del Estado mayor. Filmamos después el gigantesco monumento que elogia al presidente Gómez al estilo de los edificios erigidos en Italia bajo Benito Mussolini, un monumento recién restaurado por el Historiador de la Ciudad, Eugenio Leal, cuando no existe una sola piedra que conmemore a las víctimas de la masacre que el mismo Gómez ordenó. Fuimos también a Guanabacoa, donde se erigió antes de 1959 un busto del senador liberal Martín Morúa Delgado,

quién como único miembro no blanco del Senado en 1910, presentó con éxito una enmienda epónima que ilegalizaba el PIC, por supuestamente violar la igualdad declarada en la Constitución cubana de 1901 al representar sólo a los cubanos de color. Pero en La Habana, ningún sitio recuerda la memoria del PIC, de Estenoz e Ivonnet, o de *Previsión*. Sencillamente, es como si nunca hubieran existido.

En Oriente, visitamos lugares como Santiago de Cuba y El Cobre, donde el PIC tenía muchos miembros—y que correspondían a los lugares de donde provenía gran parte del Ejército Libertador de 1895-1898. Efectivamente, muchos Independientes eran veteranos de la Guerra de Independencia: por ejemplo, el co-líder del PIC, Pedro Ivonnet, había participado en la Invasión hacia el occidente de la isla bajo las órdenes del General mulato Antonio Maceo a fines de 1895. Si Santiago de Cuba honra la memoria de Maceo con la preservación de su casa natal y desde 1991 con el conjunto monumental de la Plaza de la Revolución «Antonio Maceo», dominado por una inmensa estatua ecuestre de Maceo rodeada de machetes, el único recuerdo de Ivonnet es su tumba en el cementerio de la ciudad. Fue construida a duras penas por su esposa que logró sacar su cadáver de la fosa común en la que los militares lo habían enterrado en julio de 1912 después de asesinarle por supuesta tentativa de huida. En junio de 2003, la nieta de Ivonnet, Ivanoa Ivonnet, nos llevó a su tumba—una tumba ignorada por la casi totalidad de los santiagueros. Fuera de esa tumba, tanto en Santiago como en El Cobre, de donde originaban muchos Independientes ejecutados en 1912, ninguna calle, plaza, letrero o estatua recuerda el PIC y sus afiliados o la tragedia de 1912.

En Oriente, fuimos también a La Maya, localidad que los Independientes tomaron brevemente y que fue parcialmente quemada en 1912; y seguimos hasta Micara y Mayarí Arriba, al norte de Santiago, donde tropas del Ejército mataron a muchos Independientes, entre ellos a Estenoz. En el curso de nuestro viaje, cuando mirábamos las colinas arborizadas y los campos verdes, no dejábamos de pensar en los centenares de negros y mulatos, miembros del PIC o familias de campesinos, que el Ejército cubano, la Guardia Rural y voluntarios mataron por allí en 1912 y dejaron sin sepultura, colgados a los árboles o tirados en la tierra.

Sin embargo, en esta región oriental, hay sitios que los conmemoran. La Maya tiene una calle que se llama «Pedro Ivonnet». En Micara y Mayarí Arriba, cerca de la finca cafetera donde los militares mataron a Evaristo Estenoz, una loma arborizada y un arroyo llevan su apellido. Además, en la entrada del pueblo, el Comité de Defensa de la Revolución ha puesto un letrero que dice «CDR #6 Zona 33 Evaristo Tenó Ideas claras conservan» (ver foto p. 4). Los clubes de fútbol y de dominó llevan el nombre de «Estenoz», «Tenó» o

«Tenoz». Allí, la gente sabe que en 1912 hubo una matanza en sus montes y prados. Un viejo campesino de Micara que vive cerca del lugar donde murió Estenoz nos contó:

«Yo en la guerra de los negros ni estaba nacido. Según lo que mi papá me dijo, y mi papá andaba con [el Ejército] permanente que andaba buscando a los negros y Evaristo Estenoz [en 1912], allí en la loma a que le dicen Loma de los Lazos, se mató a cantidades... a los morenos algunos enterraban y a otros se los comían las aves [de rapiña], y si los campesinos aunque vieran un cadáver por allí, seguro que no iban ni a ponerle la mano.»²

Este campesino también tenía una versión distinta de la muerte de Estenoz: siempre según su papá, no fue asesinado por los militares sino que «el mismo se había matado» antes de ser apresado. Añadió que, a diferencia de Ivonnet que tenía una finca en la región, Estenoz era «un hombre delicado», no muy preparado para sobrevivir en el monte.

Con la excepción de lo ocurrido en La Maya y Micara, las entrevistas que hicimos al azar de nuestras visitas a lugares simbólicos de la breve vida del PIC nos confirmaron la magnitud y la profundidad del silencio que pesa sobre la tragedia de 1912: la mayoría de los entrevistados casuales no tenía conocimiento del PIC y de la masacre. Así, en el Parque Central de La Habana, cerca de la estatua de José Martí y del Capitolio, ninguno de los nueve hombres, todos afrocubanos, sentados sobre un largo banquillo sabía del partido o del banquete que celebró allí la matanza en 1912. Un hombre con traje y pelo rasta dijo: «¿Cómo? No, no, no, no sé nada de eso.» Otro de mayor edad contestó con altivez: «Nunca he oído hablar de eso, tengo 60 años de edad». Exigió ver el libro de Serafín Portuondo Linares, *Los Independientes de color*, para creernos, y cuando le mostramos la reedición de 2002, notó con aprobación la casa editorial y decretó que iba a documentarse.³ Un joven de gafas de sol y gorra de béisbol admitió no saber nada, como el 90% de la gente en el parque, también los de mayor edad, precisó. Pero afirmó que el libro debía existir porque «recoge gran parte de nuestra cultura, de nuestra idiosincrasia, de nuestro color». Simultáneamente, otro joven con gorro de punto y collar de colores rasta quiso ver el libro de Portuondo y comentó:

«Me gustaría ver el libro y tener conocimiento sobre ese partido, porque sí, ese partido es fundamental para nosotros cubanos de la raza negra, y con los negros entonces aquí en Cuba se nos hace falta un poco más unión ¿entiende? para que puedan prosperar y salir adelante, con más unión entre la raza

¿comprende? Es importante tener conocimiento de ese libro para, como, entonces algún apoyo, porque como dice Marcus Garvey, un pueblo sin conocimiento de su pasado es similar a un árbol sin raíces ¿entiende? Necesitamos ese libro».

En Santiago de Cuba, la ignorancia de la gente común respecto a 1912 es también generalizada: los entrevistados al azar dijeron que eran demasiado chiquitos, o que no habían oído o leído nada sobre esto. Un padre con su pequeña hija comentó: «No tengo elementos para saber si [la matanza de 1912] existió». Un joven rasta nos contestó que ser rasta en Cuba significaba ser libre, pero confundió el PIC con los movimientos de Marcus Garvey y de Malcolm X. Sin embargo, una joven afrocubana dijo que oyó hablar de la masacre de 1912 en la escuela; entre un grupo de tres jóvenes afrocubanos, uno dijo que sí, había oído hablar del PIC y de 1912, y nos habló de discriminación racial, del presidente Gómez, de una guerrita (la masacre se llamó también la «guerrita del doce»), de La Maya y de una matanza de negros. En El Cobre, de donde originaban muchos miembros del PIC asesinados en 1912, no se transmitió la memoria de la masacre. Los habitantes que entrevistamos declararon no saber nada. Jóvenes en uniforme del colegio no conocían el tema. Una mujer dijo que había oído hablar de Estenez e Ivonnet, pero que no se acordaba; un hombre expresó haberse enterado de una rebelión en la Miga, pero no en El Cobre.

Por supuesto, nuestro propósito era entender el porqué de este silencio gracias a conversaciones con intelectuales, antropólogos, historiadores y artistas interesados en el PIC. Muchas de las entrevistas que aparecen en los tres volúmenes de *1912: Voces para un Silencio* fueron conducidas por mí, bajo la supervisión de Gloria Rolando, en junio de 2003. En La Habana, por ejemplo, hice las preguntas a los historiadores Eduardo Torres Cuevas, Tomás Fernández Robaina y Silvio Castro Fernández, a la poeta Nancy Morejón y a la maestra jubilada Evelia Guillermina de La Caridad.⁴

En Santiago de Cuba, entrevistamos a los historiadores Yoel Murlot, Olga Portuondo y Joel James. También hicimos entrevistas con historiadores locales que aparecen a lo largo de los tres tomos de *Voces para un Silencio*: Maritza Elías, de La Maya, Julio Corbeaux, de El Cobre, y Armando Labaseno, del municipio de Santiago de Cuba. Tuvimos conversaciones emocionantes con Ivanoa Ivonnet, la nieta de Pedro Ivonnet que nos llevó a la tumba de su abuelo, y con varios descendientes de Ivonnet en una finca de Mayarí Arriba. Todos subrayaron la importancia del PIC en la región y la necesidad de integrar plenamente su historia en la historia de Cuba.

Fuera de estos intelectuales y de los descendientes de Ivonnet, algunos jóvenes manifestaron gran interés en el PIC, su ideología y su historia breve y dramática. En La Habana, entrevistamos al especialista de hip hop cubano Ariel Fernández Díaz antes de su decisión de establecerse en Nueva York.⁵ El también, como afrocubano, se declaró «fascinado por la historia», pero no se acordaba de que se le haya enseñado algo sobre el PIC en la escuela. En 2003, Ariel Fernández hacía un trabajo de promoción de las agrupaciones de rap y hip hop en Cuba y decía que éstas fueron importantes para «reconocerse como negro o mulato contra el racismo.» Según él, los cinco meses de cursos sobre «la historia del negro en Cuba» que Tomás Fernández Robaina había ofrecido en la Biblioteca Nacional José Martí fueron claves. Esos cursos atrajeron cubanos de distintas generaciones que compartían inquietudes; les ayudaron a destacar el papel fundamental de los negros y mulatos en los procesos históricos de Cuba. Para Ariel Fernández, el conocimiento histórico acompañó cuestionamientos sobre el presente (2003): ¿porque había más blancos que negros en las altas esferas del poder, en las universidades, en los empleos ligados al turismo? ¿Porque los negros y mulatos eran casi invisibles en las pantallas de la televisión nacional o en las películas de cine cubano?

Otro rapero que aprendió la historia afrocubana con los cursos de Tomás Fernández Robaina fue Sekou (Yosmel Sarrías), del grupo Anónimo Consejo fundado por él y Kokino (Maigel Entenza) en 1996. Sekou tampoco se acordaba de haber oído algo sobre el PIC en la escuela, pero más tarde se interesó en Martin Luther King y en Malcolm X. Y gracias a Tomás Fernández, «empecé a ver que había héroes negros en Cuba», nos dijo. Leyó más, y entre sus lecturas leyó mi libro *Lo que nos corresponde*⁶, que salió en Cuba en 2000 y fue el primer libro que analizó las desilusiones de los afrocubanos después de 1898, el contexto de racismo anti-negro en el cual se fundó el PIC y la violencia



Aline Helg y Gloria Rolando en Ginebra



Kokino y Sekou, Anónimo Consejo

de la represión a la cual fue sometido. Poco después del año 2000, se ofreció a Anónimo Consejo la posibilidad de colaborar en un proyecto internacional de disco de música cuyo fin era destacar la contribución de mártires y patriotas negros y negras a la historia de la humanidad. Así Sekou y Kokino crearon un rap titulado *Afrocubano soy yo*, con letras potentes:

Pedro Ivonnet
Ibaé
Zoila Galbe
Ibaé
Evaristo Estenoz
Ibaé
Gustavo Urrutia
Ibaé
Aponte
Ibaé
Antonio Maceo
Ibaé
A nuestros mártires del Partido Independientes de Color
Ibaé
Pedro Ivonnet
Ibaé
Yo con Usted por la justa causa moriré
....
Partido Independientes de Color
Hombres, mujeres, niños
La Maya, Holguín, Santa Clara
Matanza, masacre, desarmados sin combate
Nos ocultaron la historia

Hoy la memoria vuelve al ataque
¡CUBA LIBRE!
Cuenta con lo que cuenta
Para decir lo que hace falta
¡1912!
Aeeio Abre los ojos, raíces
Afrocubano soy yo
Aeeio Abre la mente, raíces
Afrocubano soy yo.⁷

¿Porqué un rap que celebraba el PIC y que lo conectaba con los héroes afrocubanos del siglo XIX José Antonio Aponte y Antonio Maceo así como, al final, con intelectuales y artistas actuales (entre los cuales Gloria Rolando y Tomás Fernández Robaina)? Según Sekou, fue para señalar la continuidad de la lucha de los afrocubanos hasta el presente. Esa canción de rap fue sobre todo un medio de romper el silencio que se mantenía sobre el papel fundamental de los negros como actores colectivos en la historia de Cuba. Aclaró:

«Para mí, para toda mi familia, hubiera sido importante saber estas cosas para nacer con mucho más fuerza, con mucho más orgullo. Si hubieron grandes personas como [los cubanos blancos] Ignacio Agramonte y José Martí, lo hubieron como Pedro Ivonnet y lo hubieron como Evaristo Estenoz, y lo hubieron como muchas, muchas personalidades ¿entiende? Entonces, esta gran cosa, este gran orgullo que siento por haber conocido esta historia es la que me da a mi mismo un balance para seguir adelante dentro de mi materia, y poder brindarle a la comunidad negra un poco mas de ese orgullo que hace falta para que uno se mantenga marchando firme ¿entiende?»

Pregunté a Sekou ¿cómo los jóvenes cubanos habían recibido su canción? Contestó que les hizo interesarse más por esta historia que a veces se aparta, les ha hecho leer libros sobre el tema, ampliar sus conocimientos, tener otra visión de la mujer, entender lo que es la continuidad de la resistencia afrocubana. Por ejemplo, explicó, si se mide el programa del PIC con la actualidad, se ve que aunque muchas de sus demandas, como el derecho al trabajo y la igualdad en el trabajo, se lograron con el socialismo, otras, como la abolición de la pena de muerte, no. Eso muestra su modernidad y que «eran super-civilizados.» Por eso, «les debemos el máximo respeto», y levantar el silencio sobre su papel histórico. Más aún, respecto a este silencio, Sekou declaró que, al descubrir lo que se le había escondido:

«Yo lo sentí como si me hubieran traiciona-

do; yo lo sentí como si me hubieran traicionado, como que me negaron algo que es mío, que me corresponda, que es mío, ni aun prestado, que es mío, de mi gente ¿entiende? Porque si me han enseñado en historia en la escuela de cómo les hacían las cosas a los jóvenes que luchaban contra Machado, contra Batista, que torturaron, yo tengo que saber lo que pasó con aquella gente [del PIC]. Porque Cuba es una historia grande de dos grandes culturas, la cultura africana y la cultura española, y hay que llevarlo a los mismos niveles en todo el ámbito y expresión de la palabra y del estudio ¿entiende? Cuando falta algo de eso, es como si nos estuvieran cortando algo, robando algo.»

Y Sekou resumió: «Pedro Ivonnet, ni en mármol ni en bronce, en nuestra mente y corazón desde entonces.» Espera que los líderes del PIC estén presentes en los libros y que un día se les haga un gran homenaje. Sekou opinó que era necesario hacer estatuas de Ivonnet y Estenoz, aun cuando éstas no resolverían el tema [del silencio sobre el PIC y el racismo], sí ayudarían a entender el pasado y hacerse preguntas.

Efectivamente, en una nación como Cuba, que tiene una larga historia de memoriales en su arquitectura, escultura y afiches, son pocos los monumentos, estatuas y bustos de afrocubanos en comparación con los de cubanos blancos y de españoles. Por cierto, Antonio Maceo, Gabriel de la Concepción Valdés, mejor conocido como el poeta mártir Plácido, el músico Benny Moré y el sindicalista Jesús Menéndez Larrondo, entre otros, son honrados por estatuas y museos. Sin embargo, llama la atención saber que en 2012, para el bicentenario de las ejecuciones y suplicios de los acusados en la rebelión de Aponte de 1812 y para el centenario de la masacre racista de 1912, no existía un solo monumento a aquellas víctimas afrodescendientes, no existía una sola estatua o busto de Aponte, Ivonnet o Estenoz en donde celebrar su memoria. En contraste, desde el nuevo milenio, La Habana cuenta con una estatua dedicada al fallecido músico británico John Lennon y un «Parque de Lady Diana» honrando la memoria de la princesa británica.

NOTAS

- ¹ Gloria Rolando, directora, *1912: Voces para un silencio*, 3 capítulos (Havana: Grupo de Video «Imágenes del Caribe»-ICAIC, ©2010, 2011, 2012).
- ² Todas las citas provienen de las grabaciones que hicimos en junio de 2003 y reproducen integralmente las palabras de los entrevistados.
- ³ Serafín Portuondo Linares, *Los Independientes de Color. Historia del Partido Independiente de Color* (1950; La Habana: Editorial Caminos, 2002). Para más detalles, ver abajo pp. 37-38.
- ⁴ La madre de Evelia Guillermina de La Caridad quedó huérfana de la patria en 1898 y fue recogida y educada por la familia del periodista y congresista liberal mulato Juan Gualberto Gómez.
- ⁵ La entrevista con Ariel Fernández Díaz no está incluida en el documental de Gloria Rolando.
- ⁶ Aline Helg, *Lo que nos corresponde: La lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba, 1886-1912*, trad. del inglés [EE.UU.] por José Antonio Tabares del Real (La Habana: Imagen Contemporánea, 2000).
- ⁷ *Afrocubano soy yo*, también conocido como *Afro lucha continúa*, Anónimo Consejo, 2002.

VOCES PARA UN SILENCIO

THE COMMEMORATIVE FILM: WHAT INTERPRETATION FOR THE HISTORIAN?

> VALÉRIE GORIN

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY
UNIVERSITY OF GENEVA

Voces para un silencio, from Gloria Rolando (2011), is a historical documentary about reconciliation. Based on pieces of audiovisual archives and testimonies of international and local scholars, it immerses us into Cuba's troubled and unspoken history. By confronting Cuba today's society with its silent, though vast Black community, Gloria Rolando was able to make a piece of history that was necessary for the country's unity.

The movie investigates the past at several levels. The first noticeable aspect is the leitmotiv that has driven the film director so far. By entitling her movie *Voces para un silencio*, she meant to give a voice to this incomplete memory, to break the silence, therefore making a strong standpoint: the fight against forgetting the story of the Partido Independiente de Color.

Some would thus ask who she had in mind when she was doing the movie. Which generations was she hoping to target to face this memory and share it? The answer is to be found in the words of the young sociologist we hear at the beginning of the movie (Yesenia Selier), who asks: "What have Blacks done in this country?"

Gloria Rolanda starts from a current claim from the descendants and heirs of the Afro-American community in Cuba, in the larger context of African memory in South America. She

therefore establishes since the beginning of her documentary a past and present dialogue, based on the Afro-American community's interest in learning about their ancestors and their achievements. Her purpose is to make them proud of those who helped to build the Cuban nationhood.

The result is an in-depth reconstruction of a multifaceted and multicultural memory – one could talk about the numerous references to arts and churches in the movie. It's an advocating message to reinstate this memory in Cuba history and not to perceive it as a communitarian one. All her narrative is therefore highly dependent on the deconstruction of the 19th century Cuban ideology of "racial unity" and the claim that its diverse ethnic groups were "all in the nation".

The movie is following an oral tradition, as it was the case in the Afro-American memory so far. It can be seen and heard very clearly through the didactic and constant calls that she asks regularly throughout the movie. These questions could be those of the people who are assessing the right of this memory, like these silent faces that are shown in watermark effects, faces from the present that are surfacing and diluting in the past reflections and souvenirs.

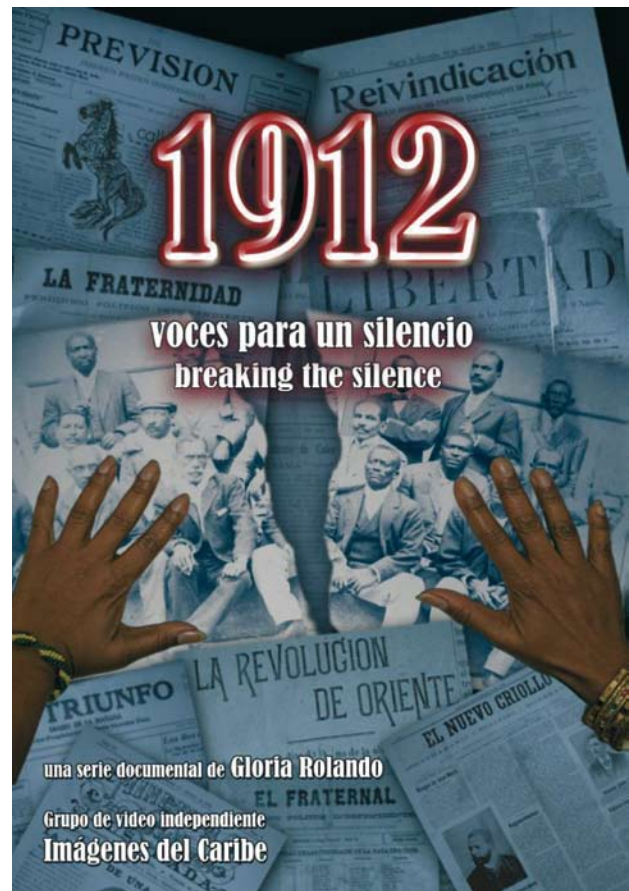
We are also struck by the wide quality of semiotic materials that are used in the movie. It is important to mention,

because the documentary speaks of a period where there was no cinema, so no audiovisual archives were made of that time. While the commemorative film relies so much on images, the film director was able to make a meaningful story out of fragments, in all narrative tensions, developments and back and forths that underline the quality of the whole historical overview. It also highlights the quality of the documented research that was done to find the materials, whether written or visual. One could think of a true archeology of sources and historical records that were used to dig up newspapers, cartoons, literature and correspondence extracts shown in the movie.

There all provide an "image to the words", to help the audience to immerse itself into an age of violence, where perceptions and sensibilities were totally imbued by racism. As the battle of words taken from the titles of newspapers shows, we are discovering the other side of the myth of "racial unity". This is strengthened by the importance of music – such as the different hymns to the Afro-American heroes – but also the Black Cuban culture in general. This aim to revive those characters from the past, those Quintin Bandera, Carabali, Maceo, Pedro Ivonnet whose names are somehow remembered by the elders, blurry ghosts from the past buried in folk and hip-hop songs.

These archival materials are doubled by the voice of witnesses and experts. The first category are those artists, painters or singers who carry on this duty to remember. They participate in the reconstruction of those mythical figures and heroes. The second category are the historians. Whether they are local, Afro-American historians or international experts, their scientific discourses embody the legitimacy of this memory. They reaffirm the position and the place of this memory in Cuban society. The third category are the survivors and descendants, as we can see in the discussion around the filial bound of names such as Ivonnet. It shows that the transgenerational memory is still present but is based on a lie. It really reflects the history of the winner over the defeated. The movie therefore gives a voice back to this oppressed memory, with a will to inscribe it for the young generations. It shows a concern for the future and thus carries a pedagogical message.

Finally, it is also important to distinguish the posture of the film director and the scope of her documentary. Her aim here was to make history alive. Her reflection also goes further on racism, its construction and perception in a World History approach. The reminder of Jim Crow laws in the movie shows us the link with North-American racism; Afro-Cubans were marginalised under US occupation, at the same time Afro-Americans were fighting for their rights in the cities of the USA.



Afiche del documental 1912

Gloria Rolando's purpose was to build a national memory, and not to focus only on the racial narrative. In this sense, the images of the movie also tell of the forgotten status Afro-Cubans once had in the society. It opens a window on their everyday life, their political activities, their gatherings and their belonging to Cuban society. The film director tries to bring this missing part of the national memory into the heart of society; this is why it is about reintegration. By overlaying several strata of memory (Spanish, African, American), she aims to reconstruct Cuban unity. It is a call, almost an injunction for the young generations to care for this past. It is her own rewriting of history, moving from the myth to a pacified and scholarly history.

To conclude about the role of such historical documentaries, it is very clear that they are needed when almost no one cares and remembers. It puts the film director somewhere between the figure of a journalist, a historian and a judge. By doing this inquiry, it helps to gather sources and witnesses towards a much-needed confrontation of a society into its troubled past.

AFRODESCENDIENTES Y LITERATURA EN CUBA

> ABDESLAM AZOUGARH

PROFESOR, UNIVERSIDAD DE GINEBRA

Los textos decimonónicos referidos a los esclavos, incluida la novela antiesclavista, elaboraban, directa o indirectamente en sus representaciones, las categorías de las que tenían que considerarse, según sus autores, los caminos de la identidad y la ciudadanía.

La primera novela escrita que trata el tema de la esclavitud, *Francisco, o las delicias del campo* -un ejemplo típico de la visión romántica de la sociedad esclavista- fue leída por su autor Anselmo Suárez Romero en el círculo de Domingo del Monte. El suicidio del esclavo Francisco es producto de las lecturas románticas del autor, pues parece más esclavo del amor por Dorotea que de la institución esclavista.

Una novela que no se debe a las tertulias delmontinas y que ofrece también una construcción romántica del esclavo es *Sab* de Gertrudis Gómez de Avellaneda. Texto conflictivo de doble otredad – la de la mujer y del esclavo- que representa un ser dócil, blanqueado culturalmente. Sab, el esclavo protagonista es mulato y no negro e incluso ha sido confundido con un blanco por su rival Enrique. Por otra parte es instruido y reúne las características «positivas» para ser «digno» de convertirse en el portavoz de la autora. Antes de morir, Sab se hace el portavoz de la causa feminista. Ya la crítica se ha detenido en la dimensión feminista de esta novela puesto que se da la impresión de que la esclavitud de la mujer – entiéndase la mujer blanca

y principalmente de clase alta – es comparable e incluso peor que la del esclavo.¹

A Domingo del Monte se debe la única autobiografía escrita en español por un esclavo². Este texto con la novela de Suárez Romero fueron entregadas por del Monte al comisionado inglés Richard R. Madden, quien las publicaría en Londres como parte de la campaña abolicionista que impulsaba el Gobierno inglés.

Estas líneas se limitan al examen de la evolución de la representación de los afrodescendientes en tres textos fundamentales, a saber, la *Autobiografía* de Juan Francisco Manzano, *Cecilia Valdés* de Cirilo Villaverde y *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet.

Para entender mejor la insólita petición de Del Monte al poeta esclavo Juan Francisco Manzano –escribir su autobiografía a cambio de su libertad – se hace necesario detenerse aunque brevemente en su contexto histórico.

Se sabe que tanto la esclavitud como la población antes llamada «de color» tenían una influencia relevante en la evolución del independentismo como en el desarrollo histórico general de la Isla. Un recorrido por la prensa de la época demuestra que en los años veinte comenzó a variar el cuadro político en la Isla; la década de 1820 a

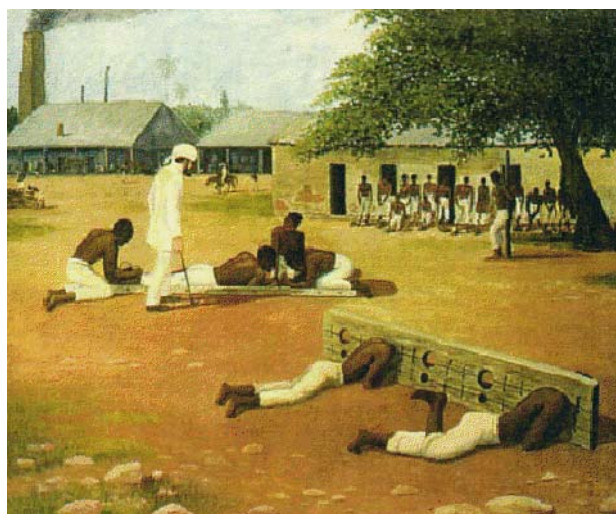


Esclavas encadenadas, Casa de África, La Habana

1830 constituye el único periodo de la historia de Cuba, anterior a la Guerra de los Diez años, en que la tendencia independentista fue la predominante. La prensa cubana de este periodo capta la decadencia reformista y el auge independentista.³

El momento fuerte de *El Revisor Político y Literario* – en él publicaron, entre otros, Heredia, Félix Varela, Francisco Arango y Parreño, Saco y Del Monte – donde se percibe un fervor independentista, es el número que reprodujo en sus páginas las ideas del francés De Prat sobre la independencia de Cuba. Se trata de un artículo prologado por una carta dirigida a los editores de *El Revisor* donde se les suplica publicar el artículo «Cuba y la Inglaterra» del autor francés y donde se señala que el artículo da a conocer «nuestros verdaderos intereses, trazándonos la senda que debemos seguir en nuestras relaciones ulteriores.»⁴ Se trata de un artículo que ataca a España: «En Cuba se halla el fundamento del poder español en América, porque allí es donde tiene sus ejércitos y sus almacenes. Deje de poseer la España a Cuba, y América le sería tan inaccesible como la China....».

Y más adelante añade lo que difícilmente podía publicarse, al menos en estos términos: «La isla de Cuba no será ni española ni inglesa,⁵ será así independiente; no pertenecerá á nadie, sino á sí misma.» Esta publicación provocó una muy interesante polémica en la cual participó Arango y Parreño. «Reflexiones de un habanero sobre la independencia de esta Isla», fue el título de una respuesta de Parreño. La composición de la población de la Isla hacía imposible la independencia. Arango y Parreño se apoya en el supuesto peligro que, para la alta clase criolla, interesada en el mantenimiento de la esclavitud, representa una rebelión de la población negra, mayoritaria en Cuba,⁶



Esclavos en el cepo, Casa de África, La Habana

para definir la independencia nacional como una empresa «injusta, impracticable y ruinosa». Arango y Parreño temía la transformación de Cuba en otro Haití.

Otro texto de la época digno de mencionarse es la *Memoria* escrita en 1822 por Félix Varela (1788-1853), entonces Diputado en las Cortes españolas. Esta *Memoria* constituye el primer proyecto cubano de abolición de la esclavitud en la Isla. Aunque tenía en cuenta los intereses de sus propietarios, Varela formula proposiciones muy liberales para su época. Para él, los «oriundos de África no son otra cosa que habaneros, pues apenas habrá uno u otro que no sea de los criollos del país.» Varela dice: «Me atrevo a asegurar que la voluntad general del pueblo de la Isla de Cuba es que no haya esclavos». Para Varela, la esclavitud constituía un obstáculo principal para la integración nacional cubana.

Tanto Varela como Arango y Parreño, desde planos diferentes, trataban la situación del negro en la Isla, aspecto éste imprescindible para entender el proceso de formación nacional cubana. En aquellas circunstancias, se ve claramente que la meta de los cultivadores de los relatos con asunto esclavista fue de desmentir el «peligro negro» o, si se prefiere, la imagen del negro rebelde difundida principalmente por la revolución haitiana.

Integrar al silencioso esclavo al espacio nacional fue el deseo de los intelectuales que formaban parte del círculo delmontino. La mayoría de los integrantes del círculo delmontino estaba ligada, directa o indirectamente, incluyendo al propio Domingo del Monte, con los intereses económicos de los terratenientes esclavistas y no estaban a favor de soluciones drásticas en cuanto a la independencia de su país ni tampoco en cuanto a la abolición inmediata de la esclavitud. Querían hacer reformas sin por lo tanto violar

los intereses de los terratenientes. No querían ni «un levantamiento espantable», para decirlo con palabras del propio del Monte, ni «la entrega delirante a los instintos naturales pero feroces de su bárbara independencia».⁷

De suerte que para combatir la imagen del negro rebelde difundida por la revolución haitiana, la novela abolicionista ha construido y difundido la imagen inversa, la del esclavo dócil, sumiso, «blanqueable». El comentario de Guerra y Sánchez al respecto no ofrece dudas: «La isla había pagado el aumento de la riqueza ennegreciendo su población y dando un mayor desarrollo a la esclavitud».⁸ De ahí la importante labor destinada a favorecer por diferentes medios la inmigración blanca, fuente indispensable de seguridad para la colonia. En estas circunstancias,

El negro, con su sola presencia y su contribución al «progreso» cubano, esclavizaba al blanco, y de esta forma, en una de tantas ironías de la historia de la humanidad, se volvía contra sí mismo. Guerra recoge la frase que cerró durante años las puertas a la Independencia cubana: «Cuba, si no es española es negra, necesariamente negra».⁹

Del Monte no quería que en su patria «hubiera esclavos, ni menos que estos esclavos fuesen negros, es decir, de un ramo tan salvaje de la familia humana.»¹⁰ En sus *Escritos* aparece también este temor al «peligro negro».¹¹

Manzano habrá contado episodios de su vida a su protector Del Monte antes de que éste se interesara por su autobiografía. En aquel contexto, Manzano representaba un sujeto idóneo para una representación *desde arriba* de un esclavo al que se consideraba «excepcional». Hijo de una criada de «distinción o de estimación, o de razón», y de un padre que «nunca permitió /.../ que sus hijos jugasen con los negritos de la hacienda», Manzano fue sometido a un condicionamiento psicológico desde niño. El futuro poeta aprendió a escribir imitando la letra de su amo Nicolás de Cárdenas. Este amo –que, dicho sea de paso, desempeñó nada menos que el cargo de Director de la Academia Cubana de literatura–, al sorprenderlo escribiendo le impuso que dejase «aquel entretenimiento como nada correspondiente a [su] clase» y «que buscarse qué coser». Recordemos a este propósito las palabras del propio Manzano:

Con algún pedazo de los que mi señor botaba de papel escrito de su letra, /.../ iba siguiendo la forma de la que tenía debajo. Con esta invención, antes de un mes, ya hacía renglones logrando la forma de letra de mi señor, causa por que hay cierta identidad entre su letra y la mía.¹²

Más aún: «me fui identificando de tal modo con sus costumbres que empecé también a darme estudio». Gracias a su extraordinaria capacidad mimética, aprende a escribir. Escribir versos exigía conocimientos retóricos y Manzano escribe poemas a imitación de Arriaza. La mimesis es el único camino para la salvación individual en el caso de Manzano: imitar la estética blanca, la única estética.

Prohibióseme la escritura, pero en vano: todos se habían de acostar y entonces encendía mi cabito de vela y ... copiando las más bonitas letrillas de Arriaza a quien imitando siempre, me figuraba que con parecerme a él ya era poeta o sabía hacer versos. Pilláronme una vez algunos papelitos de décimas y el señor doctor Coronado fue el primero que pronosticó que yo sería poeta, aunque se opusiera todo el mundo.

En otra ocasión me acuerdo que por qué sé yo qué pequeñez, iba a sufrir. Pero un señor, para mí siempre bondadoso, me apadrinaba como era de costumbre, y dijo: « Mire Ud. que éste va a ser más malo que Rousseau y Voltaire, y acuérdesse Ud de lo que yo le digo ». Esta fue otra expresión que me hacía andar averiguando quiénes eran estos dos demonios. Cuando supe que eran unos enemigos de Dios, me tranquilicé, porque desde mi infancia, mis directores me enseñaron a amar y temer a Dios.

Es más, gran parte del entusiasmo de los intelectuales del círculo delmontino es explicable por la capacidad mimética de Manzano. Manzano sabe que ser esclavo equivale a un no ser – «el esclavo es un ser muerto ante su señor» le recordará a su protector del Monte¹³ y mediante la escritura sobre esta experiencia («ser muerto») quiere recuperar su vida, su libertad. No escribe su autobiografía para ajustar cuentas con su pasado o para encontrarle un sentido a su existencia, sino que escapa a las reglas del género autobiográfico escribiendo sobre su vida para poder, al fin, vivirla. Y es bajo esa premisa como hay que leer su *Autobiografía*.

Pertenecer a los «libres de color» fue el anhelo de Manzano, la fuerza motriz de su vida y el leit motiv de su relato. La petición de Del monte coincide con la voluntad de Manzano. Para Manzano, escribir es un acto que traduce conscientemente una voluntad de ascensión social y de integración. Quería «hacer el salto hacia la sociedad blanca y no un saltatrás a los orígenes africanos».¹⁴ Es una prueba más de que el discurso esclavista no puede explicarse confundiendo con una realidad meramente económica, social o

política; el relato de Manzano debe considerarse primero como consecuencia del sistema esclavista y, en segunda instancia, como su representación; el esclavo descrito es un esclavo religioso, obediente y sumiso que abandonó su marco cultural negro aprendiendo a leer y a escribir la lengua del blanco. Así debió manejar conceptos de la cultura dominante. Escribió desde la estética dominante, «la estética blanca, *la única estética*» posible. La visión de la esclavitud desde dentro, la verdadera voz del esclavo, no se podía describir; habrá que «buscarla en el acto de los esclavos que murieron por su libertad, pues rechazaban el sistema blanco en todas sus manifestaciones, ya fueran culturales, económicas u otras. La ausencia de su escritura está condicionada por su deseo de no participar en la civilización blanca.»¹⁵

No obstante, el relato se termina con la preparación de la huida, la decisión del esclavo obediente de convertirse en cimarrón, con las palabras siguientes:

Quisiera haber tenido alas para desaparecer trasplantándome en La Habana. Se me embotaron todos los sentimientos de gratitud y sólo meditaba en mi fuga. /.../ Cuando iba a andar para retirarme de la casa oí una voz que me dijo: « Dios te lleve con bien. Arrea duro. » Yo creía que nadie [sic] me veía y todos me observaban, pero ninguno se me opuso como lo supe después, mas lo que me ha sucedido luego lo veremos en la segunda parte que sigue a esta historia.

Pero esta segunda parte no se ha encontrado hasta ahora. Por un lado, la nota que aparece en la portada del cuaderno manuscrito dice lo siguiente: «No sólo no se escribió la segunda parte /.../, sino que con su libertad perdió Manzano sus dotes de poeta.» La segunda afirmación es errónea o mentirosa, pues Manzano siguió escribiendo y publicando hasta por lo menos 1844. En cuanto a la segunda parte de la autobiografía, hay testimonios sobre su existencia.

En una carta de Anselmo Suárez y Romero a Del Monte, en que le remite la *Autobiografía* de Manzano copiada y corregida por él, se aclara que:

La primera parte es la que va copiada: la segunda dice V. que la botó Palma, a quien de mi parte déle las gracias «por tan eminente y señalado servicio a la causa más noble del mundo y nuestra literatura.» – ¿no pudiera V. pedirle a Manzano que escribiera de nuevo la segunda parte de su historia? Yo me comprometo a copiarla– el caso es completar los diamantes de tan rica joya.¹⁶

Por otra parte Antonio Bachiller y Morales, en una carta a Vidal Morales y Morales, afirma:

Su autobiografía completa la conserva D. del Monte; es cosa que exige notas y ampliaciones, como por ejemplo el horrible martirio que sufrió cuando la supuesta conspiración de negros y blancos en 1844 en la época de O'Donnell. Eso no puede hacerse en la Habana de hoy. El oficial encargado de la defensa la confió al venerable anciano D. Villa Urrutia; dejó de ella copia entre mis papeles robados en la Habana.¹⁷

La obra cumbre del género es, sin lugar a dudas, de *Cecilia Valdés*¹⁸ de Cirilo Villaverde. Su acción se desarrolla durante el régimen de Vives (1823-1832), uno de los momentos más represivos de la época colonial. La novela escenifica las tensiones relativas a la esclavitud, tanto en el campo como en la ciudad, los conflictos entre peninsulares y criollos, las relaciones interraciales, etc.

La novela trata de proyectar el nacimiento de la futura nacionalidad. Esta se perfila, por un lado, a través de las diferentes líneas de parentescos (familia blanca, mulata y negra), por las relaciones interraciales, y por último, por las tensiones entre peninsulares y criollos.

Si bien gran parte de la singularidad de esta novela - única que sepamos del siglo XIX con esta característica- se debe a la representación del grupo de los cimarrones; grupo fuera del espacio social.

El mero hecho de representar el fenómeno del cimarronaje destruye la imagen del esclavo sumiso divulgada por la primitiva narrativa anti-esclavista y contradice el proyecto de los liberales que concebían el blanqueamiento étnico y cultural como medio de «integración» de los descendientes de africanos.

En varias situaciones del relato, los amos piden a los esclavos prófugos capturados información sobre el escondite de otros cimarrones. Pedro contesta riendo. Otra cimarrona, Tomasa, tampoco quiere 'cooperar' y, pese a la tortura, se «muerde los labios». A Julián lo mataron porque «no quería virarse».¹⁹ Otro cimarrón quien eligió el suicidio es Pablo. Él se ahorcó en un árbol en el ingenio mismo. Cuando fue descubierto su cadáver ya había sido devorado en partes por aves. Y no por casualidad se nos explica que le fueron extraídos los ojos, la lengua y empezaban a atacar el corazón.

El suicidio de esclavos era una práctica común en Cuba. Fernando Ortiz revela que ahorcarse, como medio de es-



Esclavos en el cepo

capar la esclavitud, llegó a proporciones epidémicas. Entre 1855-1857, el número de suicidios alcanzó el doble de homicidios. [...] De 346 suicidios en 1862, 173 eran chinos, 130 eran negros esclavos... Muchos creían que iban a volver a nacer en su propio país». ²⁰

Si examinamos algunos episodios dedicados a la captura de esclavos cimarrones, sobresale la figura de Pedro Carabalí²¹. Su importancia en el desarrollo de la novela es mínima, sin embargo la problemática que revela su presencia es capital en la comprensión de la sociedad esclavista. De él se dice:

*Pedro desde que le pusieron en el cepo, se negó a comer y a hablar. Sólo esta madrugada le hice tragar un poco de sambumbia, como quien dice de por fuerza... Estoy segura, añadió la enfermera con cierta timidez, que más le dolieron los bocabajos a Pedro que a aquellos a quienes se los dieron. Le entró una especie de furia. Murmuraba en su lengua palabras que yo no entendía. Parecía loco.*²²

Las cadenas como el cepo son símbolos de la esclavitud. Esclavo, Pedro no quiso hablar ni entrar en alianzas con los que tienen el poder sobre su existencia. Mas antes de suicidarse en el cepo, habló en su lengua materna; dijo palabras que no se entendieron antes darse la muerte *tragándose la lengua*: idioma

En pocas palabras, señor D. Cándido, el negro se ha tragado la lengua. /.../ Ora haya hecho uso el negro de los dedos, ora de un poderoso esfuerzo de absorción, evidente es que, doblando la punta de la lengua hacia

*dentro, empujó la glotis sobre la tráquea y quedó ésta obliterada, impidiendo la entrada y salida del aire en los pulmones, o cesando la inspiración y la espiración. He aquí lo que el vulgo llama tragarse la lengua, y que nosotros llamamos asfixia por causa mecánica.*²³

El suicidio traduce una voluntad de no participar en el proyecto liberal. Teniendo en cuenta el proyecto de los escritores románticos hispanoamericanos, el suicidio físico, antes que el cultural, de Pedro Carabalí –pues sólo habló en su lengua y no en español– escenifica los límites de la utopía liberal y arroja luz sobre el proceso de «integración/desintegración» de las masas marginales; demuestra la verdadera naturaleza de las intenciones de los románticos.

Si los discursos referidos a los esclavos elaboraban en su representación las que según ellos debían ser las categorías de identidad, de raza, de lengua y de ciudadanía, el silencio y suicidio de Pedro Carabalí ponen al desnudo el proceso silenciador y excluyente de la elaboración de la alegoría nacional ya que pone al descubierto que la formación del Estado-Nación y de la literatura nacional impuso la exigencia de una lengua (el español), con una tradición (versión) histórica, una religión, etc. que se impuso como una comunidad de cultura por encima del carácter híbrido y heterogéneo de la población y sociedad cubanas. La política decimonónica del «blanqueamiento» explica el hecho de que la voz del negro hispanoamericano siguiera reclamando una presencia, un espacio en las distintas naciones americanas en que había esclavos. Es más, gran parte de la literatura afroamericana del siglo veinte trata de reivindicar y descifrar el sentido de las palabras pronunciadas por Pedro Carabalí en su lengua materna antes de suicidarse.

Si la voz del esclavo cimarrón ha sido ahogada, silenciada para construir el estereotipo del esclavo dócil y contrarrestar la imagen del rebelde difundida por la Revolución haitiana, con el triunfo de la Revolución cubana se necesitaba re-construir esta imagen del rebelde cimarrón, metáfora del devenir histórico de la Isla.

No es por casualidad que Fidel Castro tenga una especial preferencia por la literatura testimonial como lo expresa en su discurso: «Palabras a los intelectuales», pronunciado a finales de junio de 1961:

Tuvimos la experiencia de encontrarnos con una anciana de 106 años que había acabado de aprender a leer y a escribir y nosotros le propusimos que escribiera un libro. Había sido esclava y nosotros queríamos saber

cómo un esclavo vio el mundo cuando era esclavo, cuáles fueron sus primeras impresiones de la vida, de sus amos, de sus compañeros. Creo que esta vieja puede escribir una cosa tan interesante como ninguno de nosotros podríamos escribirla sobre su época²⁴.

Y es lo que se propuso Miguel Barnet al escribir *Biografía de un cimarrón*. Volver a escribir, en cierta medida, aquella segunda parte perdida de la autobiografía de Manzano. Para ello, al autor seleccionó el material que le pueda servir para construir el concepto metáfora del cimarrón prescindiendo de unos casi setenta años de la vida de Montejo.

Esteban Montejo ha nacido esclavo en una colonia, se hizo cimarrón y combatiente en la guerra de independencia que desembocó en la creación de la nación cubana. El cimarrón siente que él y la comunidad a la cual pertenece sufrieron una injusticia:

Al terminar la guerra empezó la discusión de si los negros habían peleado o no. Yo sé que el noventa por ciento de la raza negra hizo la guerra. Luego ellos empezaron a decir que el sesenta por ciento. Bueno, nadie les criticó esas palabras. El resultado fue que los negros se quedaron en la calle. Guapos como fieras y en la calle. Eso era incorrecto, pero así fue.²⁵

Esta situación de los veteranos negros desembocó, como sabemos, en la guerra del 12 en la cual Esteban ha participado y de la cual no se dice ni una palabra en el texto.²⁶ Es la prueba de que lo que le interesaba a Barnet no es la vida del esclavo sino diseñar un paralelismo entre la vida de éste y la historia de su país. Visión de la historia que silencia muchos aspectos relativos a la vida de Esteban Montejo en el siglo XX:

A. Azougarh: ¿Qué piensas, Miguel, de una lectura algo polémica de tus obras, especialmente Biografía de un cimarrón, donde se le puede achacar al autor cierto silencio sobre el presente cubano, interpretando este silencio como una especie de conformismo oficial?

M. Barnet: Bueno, me parece que el que lee Cimarrón superficialmente, frívolamente, puede llegar a esta conclusión. Pero el que lo lea a fondo, y lea entre líneas, se dará cuenta que sin la Revolución cubana, sin el presente, sin la óptica del presente no se

hubiera escrito un libro como Biografía de un cimarrón, que tiene una visión tan crítica, tan extraordinaria y profunda e incisiva de la realidad cubana gracias a la óptica revolucionaria.

Yo creo que el que no entienda que Cimarrón no se hubiera podido escribir en los años cincuenta o cuarenta, de hecho no se escribió y por eso mismo, no porque Miguel Barnet no existía en los años cuarenta, quizás habría muchos Miguel Barnet, pero no estaba la Revolución. Yo creo que Cimarrón es un libro del presente.

Yo soy un hombre que está identificado con esta Revolución a fondo y porque estoy identificado a fondo es que soy un hombre crítico. El que no ve esto en Cimarrón, no voy a decir que está ciego, pero sí está tuerto, al menos padece de una miopía muy perjudicial para sí mismo. Lo lamento por ellos. Yo creo que un crítico serio tiene que darse cuenta que Cimarrón es un libro del presente y que no se hubiera podido escribir un libro así en los años cuarenta y cincuenta. Nadie se tomó el trabajo, entre otras cosas, de entrevistar a un negro cimarrón, con eso basta.²⁷

La representación del afrodescendiente ha servido de pretexto para otros fines ideológicos. Tanto en el siglo XIX como en el siglo siguiente, los autores pretenden dar voz al esclavo cuando, en realidad, se apropian de su voz para representarla desde arriba. Quisiera terminar confesando que, escribiendo estas líneas, me he preguntado hasta qué punto no reproduzco lo que trato de denunciar.

NOTAS

¹ «¡Oh, las mujeres! ¡pobres y ciegas víctimas! Como los esclavos, ellas arrastran pacientemente su cadena y bajan la cabeza bajo el yugo de las leyes humanas. Sin otra guía que su corazón ignorante y crédulo eligen un dueño para toda la vida. El esclavo, al menos, puede cambiar de amo, puede esperar que juntando oro comprará algún día su libertad: pero la mujer, cuando levanta sus manos enflaquecidas y su frente ultrajada, para pedir libertad, oye al monstruo de voz sepulcral que le grita en la tumba. ¿No oís una voz, Teresa? Es la de los fuertes que dice a los débiles: obediencia, humildad, resignación... ésta es la virtud. ¡Oh! yo te compadezco, Carlota, yo te compadezco, aunque tú gozas y yo expiro, aunque tú te adormeces en los brazos del placer y yo en los de la muerte. Tu destino es triste, pobre ángel, pero no te vuelvas nunca contra Dios, ni equivoques con sus santas leyes las leyes de los hombres. Dios no cierra jamás las puertas al arrepentimiento. Dios no acepta los votos imposibles. Dios es el Dios de los débiles como de los fuertes, y jamás pide al hombre más de lo que le ha dado.» Gertrudis Gómez de Avellaneda, *Sab*, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 270-271.

² Suárez y Romero terminó *Francisco* en 1839 pero fue publicado sólo en 1880. Para una edición de la autobiografía de Manzano basada en el manuscrito autógrafa y no en las distintas copias del mismo, véase A. Azougarh, *Juan Francisco Manzano, esclavo poeta en la isla de Cuba*, Valencia, Episteme- Fundación Fernando Ortiz, 2000.

³ En el número 64 del miércoles 6 de agosto de 1820 de *El Revisor Político y Literario* se publica una «Oda a la insurrección de Grecia» del joven José María Heredia, insurrección vista como «glorioso ejemplo». El 30 de Julio de 1820, en un artículo publicado en *Argos*, se pregunta el autor «¿podemos ser libres?». Se comentaban con entusiasmo las guerras de independencia pero no se abogaba por la independencia de Cuba. Más bien querían seguir unidos con la España aunque no como colonia, sino más bien como provincia con iguales derechos.

⁴ Nos referimos al número correspondiente al viernes 30 de junio de 1823.

⁵ Esta opinión tan tajante no podía publicarse tal cual, lo que justificó, creo yo, la nota siguiente de los editores en que se trata de atenuar el fervor independentista del francés: «A pesar de lo respetable que es para nosotros un voto como el del liberal Mr. de Prat, quizás el mejor político de Europa, nos es forzoso manifestar nuestras ideas: *La isla de Cuba será siempre española*; lo será porque así lo exige el enlace de las familias y la conformidad de intereses, de usos, de opiniones, de espíritu público, y porque el gobierno que rige ahora a la España, asegura su felicidad. Cuando Mr. de Prat dice que la isla de Cuba será libre, se equivoca; Cuba ya lo es.» Firmado por L. E. *Id.*, *ibid.*

⁶ Para datos comentados sobre la evolución demográfica de la Isla desde 1775 hasta 1827, véase Domingo del Monte, *Escritos*, La Habana, La Habana cultural, tomo I, 1929, pp. 150-153. «Si comparamos el total con el de gente de color en 1827, aquél es de 44 %, éste de 56. En nuestro concepto la Isla de Cuba pasa hoy de 800,000 almas, y no tememos equivocarnos si aseguramos que el número de esclavos no baja de 350,000 y el de libres de color de 140,000; es decir que una población donde hay poco más de 300,000 blancos, se cuentan casi 500,000 personas de color.» Domingo del Monte, *Escritos*, *op. cit.*, tomo I, pp. 152-153. El comentario de Del Monte es significativo: «Estas indicaciones son por sí bastantes para conocer que nos hallamos gravemente enfermos, y que sino [sic] aplicamos el remedio con mano firme; la muerte puede sorprendernos en medio de la aparente felicidad.» *Id.*, *ibid.*

⁷ Domingo del Monte, *op. cit.*, p. 86.

⁸ Mercedes Rivas, *Literatura y esclavitud en la novela cubana del siglo XIX*, Sevilla, Escuela de estudios hispanoamericanos de Sevilla, 1990, pp. 41-42.

⁹ *Id.*, *ibidem.*

¹⁰ Del Monte, *op. cit.*, p. 201.

¹¹ El propio Manzano y la cultura cubana le deben mucho como siempre se ha recordado. También hay que recordar unas palabras suyas como las siguientes: «yo y otros hombres de más importancia que yo /.../ opinamos que Cuba se persuadirá al cabo, que su mal le viene de la esclavitud de los negros: que ni esta institución abominable, ni esta raza infeliz se avienen con los adelantamientos de la cultura europea: que /.../ el propósito constante de todo cubano de corazón y de noble y de santo patriotismo, lo debe cifrar en acabar con la trata primero, y luego en ir suprimiendo insensiblemente la esclavitud, sin sacudimientos ni violencias; y por último, en limpiar a Cuba de la raza africana.» Esto pensaba del Monte en 1848. «Peligros de los planes anexionistas y conducta que deben observar los patriotas cubanos» en Domingo del Monte, *Escritos*, *op. cit.*, pp. 230-231. Y para él, el hombre que «nace y se cría esclavo, sea el color y la raza que fuere, tiene por precisa condición de su estado, que ser ruin, estúpido, inmoral /.../ por cierto, hay razas, como la etiópica en que se encuentran algunas generosas excepciones de esta regla, pero no llegan a variarla.» Domingo del Monte, *Escritos*, *op. cit.*, tomo II, p. 43. Es posible conjeturar que del Monte consideraba a Manzano como una de «esas generosas excepciones» al estado «inmoral» del esclavo.

¹² Citamos directamente del manuscrito.

¹³ Carta que lleva la fecha del 25 de Junio. Clasificada C. M. Manzano, nº.2 en la colección de manuscritos de la Biblioteca Nacional José Martí, La Habana.

¹⁴ Iván A. Schulman, «Introducción a *Autobiografía de un esclavo*» de Juan Francisco Manzano, Madrid, Guadarrama, 1975, p. 36.

¹⁵ *Id.*, *ibid.*

¹⁶ *Centón Epistolario*, *op. cit.*, tomo IV, p. 81.

¹⁷ Esta carta abre el volumen existente en Biblioteca Nacional José Martí que contiene copias manuscritas, no autógrafas, de la autobiografía, algunas cartas y algunos poemas, cuya clasificación es: [C. M. Morales, t. 88].

¹⁸ Para este trabajo nos basamos en la versión definitiva de la obra, la de 1882. La referencias remiten a la edición de Jean Lamore: Cirilo Villaverde, *Cecilia Valdés o la Loma del Ángel*, Madrid, Cátedra, 1992.

¹⁹ *Id. ibid.*, p. 475.

²⁰ Fernando Ortiz, *Los negros esclavos*, La Habana, Ciencias sociales, 1975, p. 359. Como bien resalta Fernando Ortiz, el suicidio viene a ser una forma de venganza, pues teniendo en cuenta el capital invertido «muchos se suicidaban «para vengarse de sus amos con el perjuicio que les producían». *Id. ibid.*, p. 360. Por otra parte María Poumier recuerda «que muchos suicidios colectivos ocurrían en la primera noche de instalación de los esclavos en las propiedades de sus dueños; en este caso, es evidente que aprovechaban el relativo alivio de la vigilancia en comparación con la travesía y los días de tránsito antes del reparto definitivo, para realizar un proyecto que habían concebido al padecer los horrores de la trata, y no por culpa de los hacendados. Ya desde África, los negociantes tomaban medidas preventivas, privando a sus presas de toda libertad de movimiento, e incluso adaptándoles unas mordazas en forma de cruz de madera para que los más rebeldes que pudieran acudir a la última técnica mortal a su alcance: el tragarse la lengua». «El suicidio vino a aparecer como la principal forma de

criminalidad asequible para los esclavos decididos a no aceptar las reglas de la sociedad en que vivían. [...] El aborto voluntario o el infanticidio son otras tantas formas de enfrentamiento violento a la norma social». Citada por Mercedes Rivas, *op. cit.*, p. 85.

²¹ Pedro Carabalí fue creado a partir de un modelo real, el cimarrón Pedro José del que se habla en el *Diario del rancheador* que Villaverde había conservado. Salvador Bueno añade: «Hasta la frase digna del cimarrón capturado en la novela, «el hombre no muere más que una vez», es fiel trasunto de la que profiere el cimarrón real, histórico, según el relato hecho por el rancheador. Véase Salvador Bueno, *El negro en la novela hispanoamericana*, La Habana, Letras Cubanas, 1986, p. 134.

²² Cirilo Villaverde, *op. cit.*, pp. 487-488. Énfasis mío.

²³ *Ibid.* pp. 484-485.

²⁴ Fidel Castro, «Palabras a los intelectuales» publicado en: *Revolución, letras, arte*, La Habana, Letras Cubanas, 1980, pp. 32-33.

²⁵ Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón*, La Habana, Instituto de Etnología y Folklore, 1966, p. 206.

²⁶ Miguel Barnet incluye una intervención anecdótica de Montejo sobre su participación en la guerrita del 12 en *Canción de Rachel*, La Habana, Instituto del Libro, 1969.

²⁷ Entrevista que nos concedió Miguel Barnet en 1992, publicada en A. Azougarh, *Miguel Barnet: rescate e invención de la memoria*, Genève, Slatkine, 1995. Más tarde, hubo una polémica entre el autor cubano y un historiador alemán sobre el presente. Véase Michael Zeuske, «The Cimarrón in the archives: a re-reading of Miguel Barnet's biography of Esteban Montejo», *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids* 71 (1997), no: 3/4, Leiden, 265-279 y Miguel Barnet, «The untouchable Cimarrón», *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids* 71 (1997), no: 3/4, Leiden, 281-289.

AFRO-CUBAN RELIGIONS AS RESISTANCE

> CHRISTINE AYORINDE

INDEPENDENT SCHOLAR, PH.D. IN HISTORY,
UNIVERSITY OF BIRMINGHAM, UK

My revisiting religious issues in Cuba in preparation for this conference to commemorate the events of 1912 coincided with the visit of Pope Benedict XVI to Cuba. I was intrigued by this second papal visit in 14 years to a formerly scientific atheist but now officially secular country. In his time as head of the Vatican Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, the former Cardinal Ratzinger had been a vigorous opponent of liberation theology. Hence leftist Latin American presidents were wary of him and not responsive to his offer to visit their countries in 2012.

During his visit, Cubans turned out in their thousands to see Pope Benedict, though according to reports, they were trucked in to attend open-air masses in Havana and Santiago in much the same way as for other big rallies such as those to commemorate May Day or the Birth of the Revolution. The Pope had been invited ostensibly to commemorate the four hundred years of the Virgen de Caridad del Cobre, the national patron saint. However, it was clear that both the Pope and the Cuban leadership had their own motives for the visit. The 1998 visit of Pope John Paul II, which followed the loosening of restrictions on religious practice in Cuba, was an important milestone for both religious and atheistic Cubans. Pope Benedict was invited to Cuba by Raúl Castro in the hopes that he would criticize the ongoing US embargo, which he duly did, although he also criticized

Marxist ideology. But, as the Nigerian writer Wole Soyinka observed: 'As the Roman Catholic props of the Batista regime in Cuba discovered when it was too late, they should have worried less about Karl Marx than about Ogun, the re-discovered deity of revolution'.¹

Both the Cuban Catholic hierarchy and the revolutionary Cuban leadership are well aware that many more Cubans revere the Caridad in the form of Ochún, the Yoruba/Lucumí goddess. Cubans who look to the Catholic Church for spiritual guidance are few. Those who enter the churches are often there to fulfill ritual requirements in Santería practice, which include Catholic baptism, or to express their devotion to saints of the popular calendar such as Santa Barbara/Changó and San Lázaro/Babalú Aye. This reflects the culture of concealment of these traditions. At times when the external expressions of the African-derived religious practices were not socially acceptable, people concealed their gods and rituals behind a "mask" of Catholic saints and festivals in order to escape religious persecution.

Although the Afro-Cuban practices are gaining in status and have attracted many more adherents from all sectors of society in recent years, Pope John Paul II insisted during his visit, on at least three occasions, that the true Cuban tradition is Christian. He met with religious leaders from all

the Christian denominations and also the tiny Cuban Jewish community but not with representatives from the Afro-Cuban religions. The head of the Cuban Catholic Church, Cardinal Jaime Ortega, complained at the time about the Cuban leadership's attempts to promote Afro-Cuban rites, both as a political alternative to Catholicism and as a tourist attraction. During the visit of Pope Benedict, the Afro-Cuban practices were also consigned to the basement, as one babalawo, Lázaro Cuesta, observed.

In my book, *Afro-Cuban Religiosity, Revolution and National Identity* (2004), I examined the Cuban government's changing and contradiction-ridden policies towards Afro-Cuban religions since 1959. My conclusion was that since the 1990s, the socialist leadership has been obliged to acknowledge a collection of Afro-Cuban popular religious practices as essential to an expression of Cuban-ness. The government is prepared to align not only Afro-Cuban culture but also increasingly the religious practices with national narratives at a time of economic difficulty and growing inequality. Of course, as at earlier times, the Afro-Cuban traditions represent a unique selling point for Cuba as a tourist destination. Indeed, as one Cuban writer put it, the state could be said to have been more successful at exporting Santería than revolution. This seems to contrast with the situation in the early 20th century. Then the religious practices of Afro-Cuban origin generally formed part of the national discourse only insofar as the ruling classes struggled to eradicate them. Stigmatised as *brujería* or witchcraft, they were regarded as anti-modern and anti-social phenomena and used to discredit the Afro-Cuban population, often as part of the attempt to limit their political aspirations.

A NEW DAWN?

At the dawn of the Republic, there were expectations that the Afro-Cuban contribution to Cuba's liberation would be rewarded. Afro-Cubans were acknowledged as citizens of the new nation and a liberal Constitution was drawn up that conferred universal male suffrage, stated that African former slaves were now Cubans and promised equality. Yet the fear of Africanization, which had delayed moves toward independence from Spain, did not recede but instead had been exacerbated by US domination of the island. There were two periods of US rule; firstly from 1898-1902, when the US set up a military government to oversee economic reconstruction and then again from 1906-9. The first US government attempted to eradicate Afro-Cuban traditions and a 1900 ordinance promulgated in Havana prohibited the use of drums.²

The Americans looked down on Cubans of all colors and saw themselves as fulfilling a civilizing mission. The influence of scientific racism and positivistic social thought

cast into question the ability of Latin American nations with racially mixed populations to meet international standards of progress. If the Independence movement had made Cuban national unity imperative to struggle against a common enemy – the Spanish colonial rulers – white fears of being dominated by what they still regarded as an alien black population persisted. Many white Cubans, suffering from an inferiority complex vis à vis the North Americans and keen to prove themselves capable of self-rule, now saw Afro-Cubans less as brothers, than as an obstacle to building a modern nation.³

Civilization and modernity became the defining tenets of Cuban nationality in formation. This meant that markers of Africanity had to be repudiated. According to Enrique Varona, a former independence fighter and writer who was responsible for implementing educational reforms under the first United States government of intervention:

'A los blancos de Cuba, por componer las clases dirigentes, les importa atraer a los negros a las normas rectoras de la cultura occidental: a su indumentaria, a sus bailes, a su teatro, a su música: les importa acercarlos tanto al conocimiento científico de las leyes naturales como ojearlos del fetichismo.'⁴

In terms of religious practice, a number of Protestant denominations arrived with the US invasion of 1898 and divided up the country between them. These became an important element in the North Americanization of Cuba. The Catholic Church, which had never successfully taken root in Cuba outside the urban areas and among the elite, lost even more acceptance among the population when it sided with Spain during the wars of independence. At that time, both Kardecian spiritism and Freemasonry had gained ground in Cuba and there was a strong freethinking and anti-clerical tradition. This was reflected in the republican Constitution which decreed that Church and State should be separate.

From the period of the abolition of slavery in the 1880s, Afro-Cubans had been encouraged to leave the African religious and cultural traditions they had preserved and recreated in the *cabildos de nación* and to gather in *sociedades de instrucción y recreo* where it was intended that they should acquire a European-style education and culture. Yet such attempts had limited success, it seems. As police chief Rafael Roche y Monteagudo noted in the early years of the republic, some of the sociedades were actually disguised cabildos:

'regenerando de una manera más o menos disimulada, escudadas por un permiso oficial, tan repugnante fetichismo, que está en

abierta oposición con las doctrinas y tendencias de la época'.⁵

Thus the African-derived religious practices became harder to monitor as the new structures drove them even further underground.

The desire to create a modern nation involved attempts to whiten the population by promoting immigration from Europe, including Spain. Importing migrant labour from neighboring Caribbean islands such as Haiti and Jamaica was also banned. But if racial homogeneity through *blanqueamiento* (whitening of the population) could not be achieved quickly enough, it was hoped that cultural homogeneity might also provide a defense against the Afro-Cubans who still formed a third of the population. Their cultural practices became undesirable per se, but even more alarmingly, also the source of possible contamination. Manuel Sanguily (1848 - 1925), a journalist and veteran of the Ten Years War who proposed the subsidized immigration of Spanish families, was told by an inspector of police that 90 Spaniards from Asturias were members of an Abakuá *potencia*.⁶ Conversely, some members of the Afro-Cuban elite, rather than asserting the value of their African heritage, campaigned vehemently against what they regarded as anachronistic religious and cultural practices not befitting their status in a free Cuba. They believed or hoped that minimising cultural differences would help to lessen discrimination against them.

BRUJOS AND WITCH-HUNTS

All of this meant that the early years of the Republic witnessed a period of intense repression of Afro-Cuban religious and cultural practices. This began when, apparently in response to public demand, the first Cuban president Tomás Estrada Palma launched a campaign against Afro-Cuban cultural expressions.⁷ From 1902 onwards, the press began reporting 'cases' of *brujería*, as the Afro-Cuban practices were known. Perhaps the most widely publicized case was that of Zoila, a White child who was allegedly abducted and murdered for ritual purposes by a *brujo* called Domingo Boucourt in 1904. It was suggested that her blood and heart had been used for ritual purposes. Juana Tabares, the African woman for whom the sacrifice was allegedly made, had gone mad as a result of a *daño* (magical harm) done to her by whites during the slavery period and which could supposedly be cured by the blood of the girl.⁸

Álvarez Chávez' study of a number of alleged ritual murders between 1908 and 1923 actually shows that three of the crimes were perpetrated by Whites who dismembered the corpses so that they would appear to relate to *brujería*. In most of the remaining cases, the accused were released

for lack of evidence. However, as Palmié has noted, the effect of the press campaigns against *brujos* (sorcerers) was to link Afro-Cuban cultural otherness with the murder of children.⁹

As religious freedom was enshrined in the 1901 Constitution, the officials who appealed to Congress to declare *brujería* a crime were forced to acknowledge that Afro-Cuban practices were religions.¹⁰ This meant that their suppression could only be justified by focussing on the alleged associated criminal activities. As Roche y Monteagudo put it:

'La brujería entre nosotros entronizada y por nosotros consentida con ofensa de todo progreso social aparece ser, no obstante su carácter religioso, contraria y enemiga de la humanidad'.¹¹

During the wave of anti-*brujo* mania, a young white lawyer Fernando Ortiz Fernández (1881 - 1969) began to research a book on what he called the *Hampa afro-cubana* [Afro-Cuban underworld]. At the time he was studying law in Spain. Following the publication of a book entitled *La mala vida en Madrid* (1901) by two Spanish criminologists, Ortiz was invited to write something similar about Cuba. As he had no prior knowledge of the subject, he read *Los criminales de Cuba* (1882), by police inspector José Trujillo Monagas, which described the campaigns against the Abakuá secret society. He also visited the Museo de Ultramar in Madrid which exhibited Abakuá ritual objects that had been seized by former Governor of Havana Carlos Rodríguez Batista during his own attempts to stamp out Abakuá.¹² Ortiz drew on the Italian criminologist Lombroso's theory of atavism. This assumed that criminals in a civilized society display primitive biological characteristics. Ortiz modified the theory, seeking cultural rather than biological explanations for such backwardness.¹³

Ortiz' book, *Los negros brujos*, was published in 1905. Despite its pseudo-scientific premise, the work was the first to study the Afro-Cuban religious and cultural forms in relation to their African origins. It acknowledged the African influence on national traits at a time when this was obscured by both the white elite and the Afro-Cuban intelligentsia. Though Ortiz was, as Stephan Palmié notes, 'compelled to construe hitherto fairly vague conceptions of cultural Africanity into a social pathogen, the extirpation of which would form a precondition for the achievement of Cuban modernity'.¹⁴

Ortiz also made extensive use of the newspaper reports of *brujería* cases. The theory he put forward was that the persistence of African atavisms could help to explain the apparent preponderance of Afro-Cubans in the criminal

Afro-Cuban religious and cultural practices were associated with criminality, a view that persists even today. The response to the PIC also exposed the divisions within the Afro-Cuban community. The *sociedades de color*, along with Juan Gualberto Gómez and the Afro-Cuban senator Martín Morúa Delgado, opposed it, claiming that the 1895 revolution had erased racial difference.²³

The events of 1912 also highlighted the antagonism between black and white Abakuá members. Regla, a predominantly working class town located across the bay from Havana, had many Abakuá *potencias* or societies, even though the majority of its population was white. Manuel de Jesús Capaz (or Chuchú), a contractor on the docks and a personal friend of President José Miguel Gómez, was the *iyamba* or head of a white Regla *potencia*. In 1912 a strike at the Havana docks was broken by Capaz and the *reglanos* (workers from Regla), used the excuse of the so-called race war to justify crossing the bay to take work away from black habaneros.²⁴

Yet as this incident also demonstrates, links between members of Afro-Cuban cults and politicians also appeared to be hampering the drive to remove markers of African-ness from the nation. Despite attempts to limit the universal voting rights enshrined in the constitution through literacy and property ownership requirements, the Afro-Cuban electorate was significant enough for their vote to be sought by political parties for white candidates, in particular those of the Liberal Party. The Liberal President Gómez, who held office from 1909-1913, visited the black societies and apparently used Afro-Cuban symbols in political rallies. *Comparsas* or carnival processions, which were banned at various times by legislation, were customarily hired to promote white candidates. Though the opportunistic manipulation could as easily be reversed, with the same politicians signing legislation banning *comparsas* and *rumba*.²⁵ Ortiz felt that the *brujos'* political influence was ultimately more threatening to the project to civilize the Afro-Cuban population than their propagation of outdated superstitions. He stated that if they received political protection it would lead to ethnic discord and 'un retroceso en la civilización de la raza de color en Cuba'.²⁶

In contrast to the British Caribbean and US, few among the Afro-Cuban elite favored black separatism or pan-Africanism as the strategy for achieving equality. While many Afro-Cuban intellectuals attempted to distance themselves (at least publicly) from African-derived cultural and religious practices, some because they believed or hoped that acquiring Western culture would help lessen discrimination against them. Others, like the West Africans of the same period, did so because they felt the practices were inappropriate to the modern era.

Yet by the end of the second decade of the century, members of the Afro-Cuban elite did finally respond to the anti-*brujo* campaigns, expressing concern that the alleged cultural differences between black and white Cubans was being used to stigmatize the Afro-Cuban population. In a series of articles in the newspaper *El Día* in 1918, which invited prominent Afro-Cubans to suggest a remedy to the problem of *brujería*, most correspondents emphasized that the persistence of *brujería* was a reflection on the moral and cultural environment of the whole nation rather than of one race. A letter from a 'brujo arrepentido [repentant brujo]' referred to 'esa canalla sin raza [these scoundrels of all races]'. All the correspondents concurred in stating that presenting the practices as an Afro-Cuban problem overlooked the fact that whites, not just members of the lower classes, but also the rich and powerful, were participating in the practices, 'some because they genuinely believe and others because it suits them to do so' and were also the protectors of the *brujos*.²⁷ As Walterio Carbonell would later observe: '[s]us santos no fueron proscritos porque la burguesía continuó adorándolos'.²⁸ Public condemnation frequently went hand-in-hand with private participation. Interestingly, one correspondent estimated that 70% of Cuban homes displayed objects relating to *brujería*. Overall, most correspondents felt the solution was not repression but education.²⁹

A correlation can clearly be drawn between the anti-*brujo* campaigns and particular moments when Afro-Cubans were demanding their rights as citizens. There were further outbreaks in the 1920s and 1930s when immigration from other Caribbean islands, particularly Jamaica and Haiti, raised fears that the mestizo Cuban nation would be swamped by members of the black race who were bringing even more savage forms of *brujería* with them.³⁰ There was another wave when Afro-Cubans pressed for legislation to enforce the clause prohibiting racial discrimination in the 1940 constitution.

The repression of 1912 discouraged further black separatist political organization. Both the white and Afro-Cuban elites used the version of Cuban nationalism created in the wars of independence to stifle such movements by decrying them as unpatriotic. It left Afro-Cubans with a limited range of options. Some attempted to use what leverage they had within the mainstream political parties. It has also been suggested that the on-going frustration of Afro-Cuban aspirations led to a flourishing of the Afro-Cuban cults, which permitted collective self-affirmation and resistance to the ideology of the white elite.³¹

AFROCUBANISMO

Nevertheless, in the 1920s there emerged a movement that did not insist on the wholesale elimination of the African

cultural heritage. The continuing US takeover of both land and the economy fuelled a sense of nationalism and, as during the wars of independence, some whites once again began to ally themselves with their Afro-Cuban compatriots in order to resist a foreign enemy. Elements of Afro-Cuban culture now began to be appropriated as nationalist alternatives to US dominance. The bongo drum became an 'antidote to Wall Street' as Alejo Carpentier put it.

Some Afro-Cubans felt that the movement was a passing craze which ultimately did not benefit them. Romulo Lachatañeré would later describe it as a response to European trends which inspired white Cubans to romanticize something which they did not bother to try to understand and which they would again condemn when it suited them. Gustavo Urrutia concurred, pointing out that, instead of recognising this as an 'invasion of ethnic psychology', whites regarded it as a form of tourism and a spectacle. He also described it a new form of servitude for blacks.³²

By the late 1920s Ortiz, whose early work influenced the *afrocubanismo* movement, had also changed direction: 'The prosecutor of Afro-Cuban religions became proselytizer'.³³ Now, rather than simply seeking the African origins of Afro-Cuban culture he began to examine the processes of cultural syncretism. One important result was his theory of transculturation. Like José Martí, he sought to dismiss racial categories by proposing a new and integrated Cuban culture and a community in which purely racial factors would have lost their capacity for divisiveness. Yet, Ortiz also followed other Creole intellectuals in privileging the Hispanic component in Cuban culture and regarding African culture as an *aporte* [contribution] to Cuban culture.

Both Ortiz' influence and *afrocubanismo* made some Afro-Cuban cultural manifestations more acceptable. Ortiz organized the first public concert of Afro-Cuban religious music in 1936 using consecrated *batá* drums. The increase in nationalist sentiment after the Machado regime, the influence of North American jazz, and the need for local color by the tourist industry meant that many performers of Afro-Cuban religious music crossed over into the secular realm and back again.

Nevertheless, few among the Afro-Cuban intellectuals of the period openly defended the African religious practices. And indeed this may sometimes also have reflected the anti-clerical, freethinking belief that all religions, or at least their public manifestations, were undesirable in a modern, scientific state. One who did do so was Gustavo Urrutia. In four radio talks given in 1935, he lamented the failure of Martí's doctrine and the belief of *negros ilustrados* [enlightened blacks] that they must internalize the social and cultural codes of the dominant group in order to integrate.³⁴

At a time when black cultural traditions such as drums, dance and ritual were revolutionizing Western culture, Afro-Cubans themselves were not defending their culture. Yet, he himself indicated why they might be reluctant to do so, at least in public, when he stated that Afro-Cubans who exalted the merits of their race were accused of spreading *ñañiguismo* and *santería*. Nonetheless, he stated that, as Afro-Cubans advanced culturally, the manifestations of African culture would gradually disappear and only be preserved as folkloric elements:

**'No estamos en época de sociedades se-
cretas ni de grandes fervores religiosos. A
nuestra civilización maquinista y positivista
hay que acudir con una cultura técnica.'**

And for Afro-Cubans, this was regarded as particularly necessary in order to overcome the obstacle of prejudice.³⁵ Another defender of Afro-Cuban practices was Lino D'Ou, the mulatto intellectual, former PIC member and member of the Sociedad de Estudios Afrocubanos who also dedicated himself to his duties as an *Abakuá* member and gave talks aimed at obtaining respect and recognition for the *Abakuá* secret society.³⁶

A few years later, another Afro-Cuban, Romulo Lachatañeré, would criticize the studies of Afro-Cuban culture of the early years of Republic. Although they made this a legitimate area of study, he felt the studies ignored the views of Afro-Cubans and not only misrepresented but also trivialised their religious and cultural practices. He rightly linked the contempt for the study of this aspect of Afro-Cuban life as one of a number of forms of racial discrimination. Interestingly, Lachatañeré distinguished between African-derived elements which form part of Cuban culture in formation and those, like religion, which typified the Afro-Cuban character. He also called the *regla de ocha* or *Lucumí* religion 'la religión o subreligión extra oficial de Cuba'.³⁷

Like Urrutia, Juan René Betancourt, President of the Federación Nacional de Sociedades Negras de Cuba³⁸ would also later warn of the dangers facing Afro-Cubans who felt that assimilation was the route to progress as this meant absorbing everything of the dominant class and erasing themselves. As he stated in his book *Doctrina Negra* (1955), the dilution into a national whole transformed elements of the practices and also obscured the importance of Afro-Cuban religions, not only in their past role within a wider, national struggle, but for what they represented for black people:

**'A una raza como la nuestra; a la que han
privado de su base geográfica y de su idioma
vernáculo; sin economía, odiada y engaña-
da, si se le priva también de su religión y de**

*sus tradiciones no le quedará motivo alguno para unirse y luchar por su destino.*³⁹

The Afro-Cuban cult leaders: the *babalawos*, *tata ngangas* and *lyambas* kept the religious traditions alive but also the spirit of rebellion. The dominant race had appropriated the drum and assimilated whatever could be assimilated from Africanity but Betancourt pointed out that something valuable would be lost if watered-down forms of the Afro-Cuban religions and traditions were used to symbolize *cubanía* at the expense of their role in providing a sense-of *black* self-worth.

Walterio Carbonell followed Urrutia and Betancourt in stressing the role of Afro-Cuban religion and culture in building the Cuban nation and defining Cuban-ness. He was also critical of the view, expressed by Ortiz, that Afro-Cuban forms were merely an *aporte* or contribution to national culture. He pointed out that this was a misrepresentation of Cuban history as between 1800 and 1850 the majority of the population was African. This meant that African religions had more adherents than Catholicism.⁴⁰

CONCLUSION

The socialist Cuban revolution continued the anticlerical tradition and also had its own modernization project involving the creation of a 'New Man'. Religion was deemed to be one of the ideological influences likely to hinder social development. In the 1970s, when scientific atheism was introduced and all religions were regarded as un-revolutionary, the inherited secretive nature of the Afro-Cuban practices made them easier to hide from official scrutiny than attending Sunday mass. Maintaining internal aspects of the practices if not the external ones allowed some Afro-Cuban religious practitioners to accommodate the double identity of believer and revolutionary. This explains why, although the revolutionary policy on religion produced a significant drop in the practice of Christianity, some of the spaces occupied by the Afro-Cuban practices remained largely untouched. Not only that, the revolution even appeared to have given a new impulse to the Afro-Cuban religious practices.

Walterio Carbonell had feared that the Afro-Cuban religious organizations, like all others, would be denounced as the opium of the people, emphasizing their progressive role in the past as political organizations which combatted slavery and Spanish colonialism. Yet the revolutionary leadership felt that the sector most strongly associated with the religions had benefited most from the social transformations of the revolution and was thus more likely to support it.

The shifting and often contradictory response to Afro-Cuban cultural forms by successive Cuban governments is

complicated by the fact that, as Afro-Cuban intellectuals demonstrated during the anti-*brujería* campaigns, predicated cultural allegiance on the basis of race can often prove misleading. They themselves rejected practices of African origin, while members of the white elite frequently participated in them. As a result of on-going processes of cultural exchange, the Afro-Cuban heritage is not exclusively black, nor is the cultural heritage of black Cubans exclusively African. While marked off from 'white' society as a sphere of supposedly powerful mystical energies, 'African' cultural forms have also provided an alternative set of cultural practices that can be activated by different sectors of the population in different ways, at different times. Carbonell also observed that during the Republic, the conflict between the populations of Spanish and African origin had appeared to diminish in the face of North American culture. Whites then adopted African music as their own and turned to the religions they had condemned. This explains why, in certain historical periods, repression contained an element of more or less deliberate preservation of these practices; what Stephan Palmié has called the 'collusion between the Cuban state and its African deities'.⁴¹

One consequence of the appropriation of Afro-Cuban cultural and religious forms has been that it has limited attempts to set apart a black culture of and for black people as opposed to a component of national culture.⁴² Afro-Cubans and their cultural forms can still be located both inside and outside of Cuban-ness and blackness can either be subsumed under rhetoric of *mestizaje* or used as a discriminating factor. The origins, endurance and past role of the religious and cultural practices are testimony to the resistance of African slaves and their descendants. As such they can and do represent a black identity that is, as Betancourt Bencomo stressed in the 1950s, important for Afro-Cuban self-esteem. The *convivencia* [spirit of co-existence] of the 1990s was certainly inspired by fears on the part of the leadership that religion could create an attitude of resistance in the population, especially in times of economic and ideological crisis. While most practitioners today stress that theirs is an inclusive religion some, drawing on past role of these religions and also inspired by foreign models of racial discourse, also use them to contest the racially unmarked visions of Cubanness that the State would now like the Afro-Cuban religions to represent.

NOTAS

- ¹ Wole Soyinka, *Myth, literature and the African world* (Cambridge: CUP, 1991).
- ² Aline Helg, *Our rightful share: the Afro-Cuban struggle for equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), pp. 96-97. After independence, American political control of and intervention in Cuban internal affairs was enshrined in the Platt Amendment, an appendix to the Cuban Constitution that was imposed by the US as a condition of withdrawal.
- ³ See Louis A. Pérez, *On becoming Cuban: identity, nationality, and culture* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999), pp. 11, 94.
- ⁴ 'It is incumbent on whites in Cuba, who make up the ruling classes, to win blacks over to the guiding principles of western culture: its apparel, dances, theater, music; it is as much in their [the whites'] interest to bring them [the blacks] closer to scientific knowledge of the laws of nature as it is to drive them away from fetishism', cited in Elias José Entralgo, *La Liberación Étnica Cubana* (La Habana: Imprenta de la Universidad de la Habana, 1953), p. 172.
- ⁵ Regenerating, in a more or less covert way, or shielded by an official permit, such repugnant fetishism, which is in open opposition to the doctrines and tendencies of the age', Rafael Roche y Monteagudo, *La policía y sus misterios*, 2nd ed. (La Habana: Impr.de la Rambla, 1914), p. 117. See also Fernando Ortiz, *Los cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1992 [1921, 1920-5]), pp.12, 17.
- ⁶ Cited in *La Liberación Étnica*, p. 172. It has been said that one of the reasons that Andrés Petit, the Isué (head) of the Bacocó potencia sold the secret of Abakuá to a group of whites in 1857 was because he hoped that the admittance of whites would help shield Abakuá from persecution by the authorities if it were no longer a "cosa de negros" but a "cosa de cubanos". Though as the first multiracial associations in Cuba where whites were not only associating with blacks but in some cases also being ordered around by them, the Abakuá potencias or brotherhoods were seen as very threatening in a slavery society and thus actually suffered more repression than other Afro-Cuban associations.
- ⁷ Estrada Palma, the candidate backed by the Americans in the first republican elections, had been living in the US since 1883, spoke English, had converted to Quakerism and acquired American tastes and views, like many other Cubans of his class.
- ⁸ Helg, *Our rightful share*, pp. 107ff; Ernesto Álvarez Chávez, *El crimen de la niña Cecilia: la brujería en Cuba como fenómeno social (1902-25)* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991), pp. 29, 56. This story clearly underscores white fears of black revenge for slavery.
- ⁹ Álvarez Chávez, *El crimen*, pp. 27-8; Stephan Palmié, *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition* (Durham: Duke University Press, 2002), pp. 30, 211-212.
- ¹⁰ The Constitution stated that the profession of all religions and of all cults was allowed, 'without other limitation than respect for Christian morality'.
- ¹¹ 'The brujería entrenched among us and which we tolerate with injury to all social progress, seems to be, its religious character notwithstanding, contrary to and an enemy of humanity'. Roche Monteagudo, *La policía y sus misterios*, pp. 99- 100.
- ¹² The Governor was so knowledgeable about Abakuá that Ortiz believed he had been initiated. See Lydia Cabrera, *El monte* (La Habana: Ed SI-MAR, 1996), p. 193.
- ¹³ Ortiz, *Los negros brujos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, [1905] 1995), p. 17.
- ¹⁴ Palmié, *Wizards and Scientists*, p. 30.
- ¹⁵ Ortiz, *Los negros brujos*, p. 17. Ortiz made a point of noting that the practices did not habitually lead to homicide and also that what he called "brujería fanaticism" could be inspired by charitable motives, despite using criminal methods to achieve its ends, *ibid.*, p.130.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 193.
- ¹⁷ *Ibid.* pp. 138, 181.
- ¹⁸ The PIC was the first black party in the hemisphere, preceding the Frente Negra Brasileira which was set up in Sao Paulo in 1931, Helg, *Our rightful share*, p. 4.
- ¹⁹ Tomás Fernández Robaina, *El negro en Cuba 1902 - 1958: apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1990), pp. 68ff; Helg, *Our rightful share*, pp. 165, 218ff.
- ²⁰ See Palmié, *Wizards and Scientists*.
- ²¹ There is, however, some degree of ambiguity as PIC material also made references to African influences in Spain and to Olorun-Olofi, the Yoruba supreme deity. In fact, a horse [associated by some with Changó] was the Party's symbol. Some PIC members certainly held to Afro-Cuban traditions, for example, Lino D'ou, the mulatto intellectual who became a congressman, was an Abakuá member. See Helg, *Our rightful share*, pp. 3, 148ff. Trial reports in the National Archive list Abakuá attributes among items seized from the home of one alleged conspirator, Audiencia de La Habana 529-1, Causa 321/910. Relación de las piezas de convicción ocupadas en la Causa no 321/910 por conspiración para la rebelión. Juzgado Especial.
- ²² Ortiz, *Los cabildos*, p. 22; Robin Moore, *Nationalizing Blackness: afrocubanismo and artistic revolution in Havana, 1920-1940* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1997), pp. 31, 71, 94ff.
- ²³ Helg, *Our rightful share*, pp. 126, 146; Alejandro De la Fuente, *A nation for all: race inequality and politics in twentieth-century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001), pp. 77, 360 n.100. (1854-1933). A mulatto, born of slave parents, Juan Gualberto Gómez was one of the most outstanding Afro-Cuban intellectuals of his time. A journalist and politician, he acted as the Cuban representative of the revolutionary party founded by Martí. Morúa Delgado had presented an amendment to electoral law in February 1910, passed several months later, which proscribed the formation of racially exclusive political parties.
- ²⁴ Rafael López Valdés, *Componentes Africanos en el Etnos Cubano* (La Habana: Editorial Unión: 1996), pp. 169ff.
- ²⁵ See Ortiz, *Los cabildos*, pp. 21-22; De la Fuente, *A nation for all*, p. 220.
- ²⁶ 'a setback in the civilizing of the colored race in Cuba', *Los negros brujos*, pp. 149-50.
- ²⁷ 'El problema de la brujería tratado por los hombres de color', *El Día*, 3 September 1918, p.1; *ibid.*, 7 September 1918, back page.
- ²⁸ 'Their saints were not banned, because the bourgeoisie continued worshipping them'. Walterio Carbonell, *Crítica: como surgió una cultura nacional* (La Habana: Editorial Yaka: 1960), pp. 25-6.
- ²⁹ *El Día*, 25 September 1918, p.1.
- ³⁰ Álvarez Chávez, *El crimen*, 33. The ban on black immigration was lifted in 1913 when President Gómez allowed the US United Fruit

Company to bring in Haitian laborers. The sugar plantations had expanded eastwards to Oriente and Camagüey, zones which had the lowest populations. There was a shortage of labor and around 150,000 Jamaicans and Haitians entered over ten years.

³¹ Hugh Thomas, *Cuba: or the pursuit of freedom* (London: Eyre and Spottiswoode, 1971), p. 524; Helg *Our rightful share*, pp.246-7.

³² Rómulo Lachatañeré, *El sistema religioso de los afrocubanos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1992), pp. 84, 401; Gustavo Urrutia, *Cuarto[sic] charlas radiofónicas* (La Habana: n.p. 1935), pp. 6-7. Lachatañeré (1909-52) was the first Afro-Cuban intellectual to write extensively on Afro-Cuban religious practices in the republican period. Urrutia (1881-1958), an Afro-Cuban architect and journalist, was one of the most important black intellectuals of the Republican period, though his work has largely been ignored since the 1959 Revolution.

³³ Gustavo Pérez Firmat, *The Cuban condition: translation and identity in modern Cuban literature* (Cambridge: CUP: 1989), p.161 n.20). Ortiz' change of heart is attributed by practitioners to his becoming initiated into Santería.

³⁴ I am indebted to Tomás Fernández Robaina for providing me with a copy of the published version of these radio talks.

³⁵ «We are not in an age of secret societies or of great religious fervor. Our mechanistic and positivist civilization requires technical culture», Urrutia, *Cuarto charlas*, p.19.

³⁶ Urrutia, *Cuarto charlas*, p.19. The son of a Spaniard and a black woman of mixed descent, who apparently could have passed for white, D'OU worried that equality could mean the loss of black values. He declared that he was proud to be black and acknowledged his devotion to his black mother rather than seeking to deny her in order to melt into the "white torrent", 'Ideales de una raza', *Diario de la Marina*, 27 July 1930.

³⁷ Rómulo Lachatañeré, *El sistema religioso de los afrocubanos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1992), p. 192.

³⁸ This organization was disbanded shortly after the 1959 Revolution for purposes of national unity,

³⁹ "For a race such as ours, which has been removed from its geographic base and deprived of its vernacular language; without an economic foundation, despised and deceived, if its religion and traditions are also removed there will be no reason to unite and fight for its destiny...the religion which suits a people best is its own", Juan René Betancourt Bencomo, *Doctrina negra: La única teoría certera contra la discriminación racial en Cuba* (La Habana: P. Fernández, [1955]), p. 65.

⁴⁰ Walterio Carbonell, *Crítica: como surgió una cultura nacional* (La Habana: Editorial Yaka:1960), pp. 110-111. An intellectual, historian and specialist on slavery and Afro-Cuban religion who was a member of the Communist Party from the 1930s. He was responsible for the Party's renewed interest in the racial question in the early 1950s but he was expelled from the Party in 1953 for being perceived as a black chauvinist and *Crítica* was banned by the Castro government.

⁴¹ Stephan Palmié, *Wizards and scientists: explorations in Afro-Cuban modernity and tradition* (Durham: Duke University Press, 2002), p.232.

⁴² On the occasion of the Pope's visit in 1998, the (white) novelist and then Minister of Culture Abel Prieto claimed that, by attracting white followers into an expression of African culture, Afro-Cuban beliefs played an important role in helping stamp out racism in Cuba.

POTENCIAS ABAKUÁS Y PODER POLÍTICO EN LA HABANA: ENTRE INSTITUCIONALIZACIÓN Y CONTESTACIÓN

> GÉRALDINE MOREL

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NEUCHÂTEL

Aparecida en 1836 en el puerto de Regla frente a la bahía de La Habana, la sociedad secreta abakuá es un fenómeno religioso urbano circunscripto al oeste de la isla de Cuba, a las ciudades portuarias de Matanzas, Cárdenas y La Habana. Sus miembros se escogen según los criterios del medio popular habanero, designado bajo el término de *ambiente*, o sea una gran valentía frente al peligro, un sentido del deber y de la solidaridad intachable hacia los otros miembros, prácticas sexuales adecuadas a la imagen del «macho»¹ y una masculinidad reivindicada y puesta en escena en el ámbito público. Hermandad caritativa o masonería negra según los propios términos del maestro Fernando Ortiz (1993), esta institución muy jerarquizada se divide entre potencias, tierras o juegos ligados entre ellos por lazos de filiación o apadrinamiento. El hecho de pertenecer a esta organización secreta es fuente de prestigio en los barrios populares habaneros y en el *ambiente*.

Desde su creación, la sociedad secreta abakuá ha ocupado un espacio marginal dentro de la sociedad cubana. Sus lazos estrechos con el medio de la criminalidad urbana contribuyeron en algunas épocas a diabolizar sus prácticas y estigmatizar a sus adeptos como elementos antisociales y violentos. De esta manera, los primeros escritos sobre el tema proceden de la antropología criminal (Rodríguez Batista, 1882; Trujillo Monagas, 1882; Roche y Monteagudo, 1908; Castellanos, 1916) y de una voluntad de asimilación

de las población negras y mulatas a la nación cubana en construcción. Por otra parte, el ritual abakuá, su extrema complejidad y el secreto que lo rodea fueron desde temprano una fuente de fascinación por los etnólogos e investigadores cubanos (Cabrera, 1958; Sosa Rodríguez, 1982; Quiñones, 1996; Torres Zayas, 2005) o extranjeros (Miller, 2009; Brown, 2003; Palmié, 2006) quienes demostraron la riqueza cultural de estas prácticas religiosas. Actualmente, pienso que es necesario reubicar esta institución en su contexto social y analizarla mediante las prácticas y discursos de sus iniciados, mediante su implicación en el proceso revolucionario y las relaciones que entretiene con el régimen castrista. Que significa ser abakuá hoy en La Habana? Cuales son las implicaciones de semejante compromiso religioso? Como se articulan las relaciones de poder con un régimen político que se definía como ateo hasta principio de los años 90?

Es para encontrar algunas respuestas a estas preguntas que lleve a cabo una investigación de campo en La Habana entre mayo 2005 y octubre 2005 y entre setiembre 2006 y abril 2007, seguidos por estancias de meses, en total alrededor de 24 meses.

Tuve que constar que, el Abakuá, siendo una forma de resistencia popular, demuestra la creatividad y tenacidad de las formas culturales afro-americanas cuya lucha no se

ubica necesariamente a un nivel político. Al final, el Abakuá nos permite considerar hasta que punto la cultura que pensamos en desaparición y amenazada logra reinventarse y reapropiarse nuevos espacios de reivindicación, a pesar de las voluntades estáticas.

COLONIA E ESTIGMATIZACIÓN

La primera potencia abakuá Efik Kebuton aparece en el pueblo habanero de Regla en 1836 y se compone de descendientes de un cabildo carabalí o sea de esclavos originarios de la región del Calabar (sur-oeste Cameroun, sur-este Nigeria) que trabajaban en el barrio de Belén (llamados por esta razón los Belenistas). En realidad, es el desarrollo del puerto de La Habana que contribuye a la expansión del Abakuá y su separación de la estructura del cabildo, ya estrecha a la nueva estructura económica del comercio portuario. El boom del azúcar de 1790 aumenta el negocio legal e ilegal alrededor del puerto de La Habana. Hay mas mercancía, más capital y mas esclavos que transitan por la capital cubana. En 1790, se encuentran 50'000 esclavos y en 1828, hay más de 112'000. En un ámbito urbano, 60 por ciento de los afrocubanos van a ocupar posiciones estratégicas de intermediarios entre mercaderes internacionales y trabajo al negro. De esta manera, por ejemplo, los capataces abakuás contratan gente de su propia potencia. Es justamente esta capacidad de convertir una oportunidad económica en poder sagrado y control social que caracteriza la emergencia del Abakuá y la transición del cabildo a la sociedad secreta (Palmié, 2007, 2010).

En 1863, André Petit, llamado popularmente el caballero de color, vende el secreto a un grupo de blancos para poder comprar la libertad de algunos abakuás miembros de su propia potencia Bakoko Efor. Este personaje emblemático, mulato carismático criado por los franciscanos, es considerado hoy como el salvador del Abakuá. Su gesto permite traspasar la fronteras de la etnicidad. Por primera vez, los blancos pagaban para participar a rituales de negros. Como lo menciona Ortiz, en este momento, la sociedad secreta abakuá, de cosa de negro se convirtió en cosa de Cuba (1952: 108).

En 1882, hay 82 juegos en la ciudad de La Habana y alrededor de 1000 miembros. El clima político-social de abolición de la esclavitud contribuye al establecimiento de una leyenda negra donde el negro brujo y el ñaigo² se convierten en fetiches del terror, símbolos de la barbarie y la criminalidad urbana (Helg, 2000). El sistema abakuá por su rápida expansión y la solidaridad que une sus miembros es una verdadera amenaza para el orden colonial. En 1910, según el *Diario Español* de aquella época, las potencias abakuás tendrían lazos estrechos con el Partido Independiente de Color. Se corren las voces que los ñaigos tomarían las

armas si Evaristo Estenoz no se libera, demostrando una similitud de causa entre estos dos grupos de defensa de los afrocubanos, a pesar de su peculiar diferencia en el funcionamiento y estructura.

REVOLUCIÓN Y RELIGIONES AFROCUBANAS

Por su parte, a partir de 1959, el proceso revolucionario tiene un gran impacto sobre el desarrollo de las religiones afrocubanas (santería, palo monte, espiritismo, etc.). En un primer tiempo, el gobierno castrista las valoriza como parte de un patrimonio cultural afrocubano, símbolo de lucha y resistencia frente al imperialismo del norte. Los primeros años de la Revolución son el fiel reflejo de esta tendencia y en 1961, en un gran entusiasmo, se prepara un congreso abakuá a nivel nacional cuyo organizador es Odilio Urfé, director del Instituto de Investigaciones Folklóricas. El programa es ambicioso y pretende unificar bajo una misma bandera todas las potencias abakuás de Cuba y contribuir al nuevo orden revolucionario con acciones emblemáticas como el reconocimiento de los errores del pasado o un aporte económico a escuelas de niños. Pero este ambicioso proyecto nunca vió la luz debido a tensiones y rivalidades entre altos dignitarios abakuás (ver Bolívar Arostegui y Orozco, 1998). Sin embargo, en aquel momento histórico, el Abakuá se considera en total adecuación con el sistema de valor revolucionario y sus dirigentes ven en este proceso una oportunidad única de abrirse un espacio de diálogo para unas capas de la población que han sido discriminadas a lo largo de su historia. La ética abakuá de dignidad y valor frente a la discriminación parece integrarse totalmente al programa estatal de principios de la Revolución.

A partir de 1961, el gobierno cubano se declara ateo y las creencias de todo tipo parecen impedir la emergencia del hombre nuevo elaborado por Che Guevara (1965). En 1964, Argeliers León, director del Instituto de Folklore, organiza un concierto abakuá en el teatro nacional. En este evento, muchos miembros de los juegos habaneros participan, inclusive el escritor francés Jean-Paul Sartre, fascinado por aquel ritual. Se valorizan el folklore y su estética sin tomar en cuenta el contenido religioso en sí.

En 1967, la represión se hace más efectiva y oficialmente se prohíben todo tipo de iniciaciones durante 10 años. La estructura de culto del Abakuá y su sistema ritual impiden rituales clandestinos. En efecto, en esta ocasión, toda la comunidad se moviliza en los templos construidos alrededor de La Habana y pone en escena una cierta forma de sociabilidad masculina. La cantidad de seguidores pero también la puesta en escena del ritual dificultan la clandestinidad. Esta prohibición firme del gobierno implica un combate po-



Tatuaje de ireme, La Habana

lítico de parte de los líderes abakuás y una lucha para un pleno reconocimiento de su contribución a la nación cubana. Estos hombres carismáticos (Victor Herrera, Fernando Valdés Diviño, etc.) que dirigieron y movilizaron el colectivo se mencionan todavía con respeto y forman parte de las figuras emblemáticas del Abakuá. «Eran hombres de verdad! Fernando Valdés Diviño era un negro de Párragas, casi analfabeto pero era un líder nato y que inteligencia! Cuando hablaba, todo el mundo se callaba y el Abakuá era su combate.». confirma Andrés, 76 años, miembro de Embemoro, potencia del barrio de Párragas (ver Morel, 2010).

En 1975, se funda la OUA (Organización de Unidad Abakuá), organismo creado por los mismos abakuás para la defensa de sus derechos. A partir de 1977, las iniciaciones empiezan de nuevo, primero de manera ilegal y luego con el acuerdo de las autoridades. Los permisos para las ceremonias se solicitan en la Policía Nacional Revolucionaria. Los años 80 se caracterizan por un tono más vindicativo de parte de

los militantes de la causa abakuá, ya decididos a ganarse un espacio abierto para practicar su religión³.

En 1991, a principios del Periodo Especial, el IV Congreso del Partido Comunista Cubano autoriza los religiosos a integrarse al proceso revolucionario y ser militantes del Partido. Desde entonces, en el campo religioso afrocubano, asistimos a una verdadera explosión de visibilidad. En 1992, se crea la Asociación Yoruba. En 1996 una reunión con dirigentes abakuás tiene lugar en el museo napoleónico de la Habana en presencia de Caridad Diego, dirigente de la Oficina de Asuntos Religiosos y Esteban Lazo, ministro de Justicia. El Consejo Supremo, organismo del gobierno creado en esta ocasión, reemplaza entonces la Organización de Unidad Abakuá de los principios (ver Bolívar Arostegui y Orozco, 1998). Los dirigentes escogidos para estar a la cabeza de este organismo estatal rompen con un pasado de lucha y reivindicación. Los líderes de antes, ya viejos, se retiran del espacio público. A partir de ahí, es el Consejo Supremo que se encargará de los asuntos abakuás en un ámbito público y a nivel del gobierno.

En 2005 por fin, el Abakuá se reconoce oficialmente y se inscribe en el Registro de Asociaciones sin que este reconocimiento implique algunos cambios efectivos, a pesar de la obligación de transparencia de los registros de miembros y libros de cuenta.

Esquemáticamente se distinguen dos periodos fundamentales en la lucha por un reconocimiento de los derechos abakuás dentro del proceso revolucionario: antes y después de 1991. Según los iniciados y los documentos que pude consultar, los años antes de 1991 se caracterizan por un militantismo activo y apasionado apoyado por reivindicaciones sociales precisas (derecho de practicar la religión y iniciar nuevos miembros, respeto de la afiliación religiosa en un marco profesional) así que por una voluntad de constituir un organismo de defensa de sus derechos. En una carta colectiva destinada al jefe del Registro Especial de Asociaciones del Ministerio de Justicia, el directorio de Muñanga Efé (potencia del barrio de Pueblo Nuevo) manifiesta su desacuerdo con la prohibición de realizar ceremonias y «considera esta medida humillante tanto como abakuás pero también como hombres libres y trabajadores revolucionarios y ciudadanos respetuosos de la legalidad y del orden socialista».

A partir de 1991, la postura del gobierno cambia radicalmente. En apariencia la armonía se instala. Angel Freire, director entonces del Consejo Supremo, describe sus relaciones con la policía como «idílicas y sin nubes, una verdadera colaboración». Sin embargo, habrá que esperar 14 años para que la federación abakuá tenga una personalidad jurídica.

La situación actual esta alejada de los ideales de entonces. Los líderes de los años 70 deseaban encontrar un espacio de expresión dentro del proceso revolucionario como instigadores de los cambios preconizados por el gobierno cubano. Se consideraban como interlocutores privilegiados del cambio social debido a su origen social y su pertenencia a una de las instituciones mas viejas de Cuba cuyo código ético (buen padre, buen amigo, buen hermano) correspondía totalmente a la moral revolucionaria. Finalmente, su institucionalización neutraliza todo tipo de reivindicación política incluyéndolos al gobierno.

CUERPO, VIOLENCIA Y CONTRAPODER

Como espacio de contra poder por excelencia, el Abakuá, alejado de su militancia política, se abre nuevos espacios de contestación a través de las conductas violentas de sus miembros, esta vez totalmente opuestas al ideal revolucionario. El cuerpo social e individual del Abakuá se sigue constituyendo en oposición a la estética dominante, a pesar de la integración política. La juventud, en el momento de iniciarse, aspira ante todo a ser parte de este ambiente habanero y comprobar de esta manera su masculinidad. Las ceremonias iniciáticas (los *plantes*), a pesar de su complejidad e intensidad rituales, son lugares privilegiados de esta puesta en escena: bebida alcohólica en gran cantidad, peleas de todo tipo y rivalidades. El concepto de hombría abakuá en estos lugares se asimila al del guapo del *ambiente* que se mide físicamente a sus semejantes para comprobar su valor y masculinidad.

Ser abakuá implica ante todo una relación peculiar al cuerpo y su interacción con los demás hombres en el espacio público. Es una manera de caminar, de expresarse, de moverse en el *ambiente* que caracteriza el hombre abakuá (Morel, 2013). Según Monguí, miembro de Embemoro: «Nosotros los abakuás nos reconocemos a nuestra manera de caminar, de silbar, de vestir, siempre impecables con una bolchevique». Su mujer Oyone precisa: «Ustedes los abakuás, los blancos, los negros, los mulatos termina teniendo el mismo tipo, es como una raza!». Esta conexión específica con el cuerpo o la corporalidad implica una relación al poder dominante construida entre parodia, contestación, protesta y violencia. Lejos de considerar la manera de ponerse en escena de parte de la juventud abakuá actual- la famosa guapería⁴ - y el uso de la violencia como algo patológico, pienso que al contrario es parte del culto y forma su estructura de la misma manera que los espacios de la marginalidad son espacios de contra-poder. Sin crear una dicotomía entre por una parte una construcción de la masculinidad de tipo machista, una virilidad agresiva y violenta y por otra parte, algo más prestigioso como el pasado histórico del Abakuá y su influencia política, considero

estos dos fenómenos como las dos caras de una misma representación del poder o del contra-poder en el espacio urbano de la capital cubana. El cuerpo social del Abakuá y el cuerpo físico de los iniciados significan una oposición al poder por parte de los subordinados, una manera de contestar un orden ya establecido a través de la subversión, sea política o estética. Hay muchos «artes de la resistencia» (Scott, 2008) movilizados por los abakuás-imitando instrumentos burocráticos estatales, actas de junta, libros de cuenta, registro de miembros o el uso de la parodia para reclamar un espacio público de legitimidad y por extensión un territorio simbólico. La marginalidad es un elemento indisoluble de esta sociedad secreta y su mejor acceso al poder a pesar de una voluntad de eliminar o negar los comportamientos violentos y las conductas antisociales. De mi punto de vista, son tan legítimos como su sistema ritual. Termina con esta citación de Butler (2009: 167):

Lo que constituye la fixidad del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, es totalmente material pero la materialidad misma tiene que pensarse como efecto de poder, el efecto mas productivo del poder.

NOTAS

¹ Uso el término « macho » en referencia a una cierta manera de construir su masculinidad que implica un sistema de poder tanto de hombres a mujeres como de hombres entre si mismos. Este término esta usado por los iniciados de manera émica. Las prácticas sexuales adecuadas hacen referencia a una heterosexualidad activa y a la penetración del miembro masculino. Las prácticas de sexo oral hacia una mujer son motivo de rechazo del grupo.

² El término ñañigo es un sinónimo de abakuá. Sin embargo, según algunas opiniones, está conotado negativamente y significa « arrastrado ».

³ Para mayor precisión, ver Morel (2012).

⁴ La guapería es la actitud del guapo del ambiente o sea de un hombre que no le tiene temor a nada, que reacciona violentamente a todo tipo de provocación, que desafía los demás y luce ciertos atributos físicos como los dientes de oro, la ropa de marca a veces y una actitud corporal de desafío.

BIBLIOGRAFÍA

BOLIVAR AROSTEGUI NATALIA, OROZCO ROMÁN

1998. *Cuba Santa : comunistas, santeros y cristianos en la isla de Fidel Castro*. Madrid : El País/Aguilar.

BROWN H. DAVID

2003. *The light inside : Abakuá society arts and Cuban cultural history*. Washington: Smithsonian Institution.

BUTLER, JUDITH

2009. *Ces corps qui comptent : de la matérialité et des limites discursives du sexe*. Paris : Amsterdam. [1e ed en inglés 1993].

CABRERA LYDIA

1958. *La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos*. La Habana : Ediciones CR.

CASTELLANOS GONZALEZ ISRAEL

1916. *La brujería y el ñañiguismo del punto de vista medico-legal*. Mémoire de l'Académie des Sciences Médicales Physiques Naturelles de la Havane.

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE CUBA

1992. La Habana: Ed. Política.

CUARTO CONGRESO DEL PARTIDO COMUNISTA DE CUBA

1991. *Santiago de Cuba, 10-14 de octubre de 1991. Discursos y documentos*. La Habana: Ed. Política.

DIRECCION DE MUNANGA EFO

13.05.1978. Lettre adressée au Chef du Registre Spécial d'Associations du Ministère de la Justice. La Habana.

GUEVARA, ERNESTO

1965. « El socialismo y el hombre en Cuba » *Marcha*, diario de Uruguay (12 de marzo).

HELG, ALINE

2000. « Black men, racial stereotyping and violence in the U.S South and Cuba at the turn of the century ». *Comparative studies in society and history*, vol. 42(3), p. 576-604.

2000. *Lo que nos corresponde: la lucha de los negros y los mulatos por la igualdad en Cuba 1886-1912*. La Habana: Imagen Contemporánea. [1e ed. en inglés, 1995].

MILLER IVOR

2009. *Voice of the leopard: African secret societies and Cuba*. Jackson : University Press of Mississippi.

MOREL GÉRALDINE

2010. « Enjeux de pouvoir, pouvoir en jeu et institutionnalisation de la société secrète abakuá à la Havane », *EchoGéo*, numéro 12 | 2010, [En ligne], mis en ligne le 31 mai 2010. URL: <http://echogeo.revues.org/index11706.html> .

2013. [marzo]. « Embodying the sacred in abakua performance : places of power and transnationalism » in *Beyond tradition, beyond invention : cosmic contemporary Afro-Cuban religions* (Almeida, Espirito Santo y Panagiotopoulos eds), Sean Kingston ed.

ORTIZ FERNANDO

1952. *Los instrumentos de la música afrocubana (III)*. La Habana : Ministerio de Educación.

1993. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana : Editorial Letras Cubanas. [1e éd. 1951]

PALMIÉ STEPHAN

2006. « A view from itíá orotephanró kande », in *Social Anthropology* no 14: 99-108.

2007. « Ecue's Atlantic: an essay in methodology ». *Journal of religion in Africa*, vol. 37(2), p. 275-315.

2010. « Ekpe/Abakuá in Middle Passage: time, space and units of analysis in African American Historical Anthropology », in : Andrew Apter, Lauren Derby (eds), *Activating the past: history and memory in the Black Atlantic World*, p. 1-45. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

QUIÑONES TATO

1996. *Ecorie Abakuá: cuatro ensayos sobre los ñañigos cubanos*. La Habana: Ed Unión.

ROCHE Y MONTEAGUDO, RAFAEL

1908. *La policía y sus misterios en Cuba*. La Habana: Imprenta la Prueba.

RODRIGUEZ BATISTA, ALEJANDRO

1882. *Los ñañigos: su historia, sus prácticas, su lenguaje (con el facsimile de los sellos que usa cada uno de los juegos o agrupaciones)*. La Habana: Imprenta La Correspondencia de Cuba.

SCOTT, JAMES C.

2008. *La domination et les arts de la résistance: fragments du discours subalterne*. Paris: Ed. Amsterdam. [1e éd. en anglais 1992].

SOSA RODRIGUEZ ENRIQUE

1982. *Los Ñañigos*. La Habana: Ed Casa de las Américas.

TORRES ZAYAS RAMÓN

2005. *Relación barrio-juego en ciudad de la Habana*. La Habana : tesis de maestría en antropología.

TRUJILLO Y MONAGAS, DON JOSÉ

1882. *Los criminales de Cuba*. Barcelona: Establecimiento Tipográfico de Fidel Ciro.

A CIEN AÑOS DE «LA GUERRA CHIQUITA DE LOS NEGROS» DE 1912: MEMORIAS DE UN COMBATIENTE

> TATO QUIÑONES

QUERIDAS AMIGAS, QUERIDOS AMIGOS,

Sirvan mis primeras palabras para dar testimonio de mi gratitud a la Universidad de Ginebra y las otras instituciones culturales suizas que lo auspician por su gentil invitación — que mucho me honra — a participar en este evento. Mi agradecimiento también a la profesora Aline Helg — a quien tuve el placer de conocer en Washington en 1999 y reencontrar después en La Habana — cuyo estudio *Lo que nos corresponde: La lucha de los negros y los mulatos en Cuba por la Igualdad: 1896-1912* es, a mi juicio, una contribución más que notable al mejor conocimiento de los cubanos de nuestra propia historia, la historia de aquella lucha que fue escamoteada, cuando no negada, durante más de un siglo de gobiernos republicanos, antes y aún después del triunfo de la revolución de 1959. De manera que no les resultará difícil a ustedes comprender el profundo significado que tiene para mí esta reunión, a cien años de la masacre de los Independientes de Color y a tantos miles de kilómetros de la isla del Caribe donde tuvieron lugar aquellos hechos. ¡Muchas gracias!

Dicho lo anterior, debo aperebirlos ahora, queridos amigos y amigas, que mi intervención de esta tarde — que los redactores del programa del evento han calificado generosamente de «conferencia» — estará bien alejada de cualquier pretensión académica o prurito de erudición, que me son ajenos.

De manera que me limitaré a contarles, tal como recuerdo que él me la contó, la historia de la participación insólita del negro cubano José Jacinto Sierra Pluma y sus compañeros en la así llamada «guerrita de los negros de 1912», y a partir de ella, formular algunas conjeturas que acaso resulten útiles para espolear el debate.

Dicho esto, al asunto.

Conocí a «Pluma» — así le decían al personaje — al principiar la década de los setentas del siglo pasado. Era yo entonces un joven periodista que pretendía ganarme la vida «por lo que diera la mocha», expresión esta que, en buena norma del lenguaje popular cubano, quiere decir como trabajador por cuenta propia del reportaje, la crónica o la entrevista. Pluma era, ya ha sido dicho, un negro cubano centenario ya, seco y delgado, como un cuje, de más de seis pies de estatura y pelo y barba amarillentos, que había combatido en el Ejército Libertador durante la segunda guerra que por la independencia libramos los cubanos durante el siglo XIX, a las órdenes del brigadier Roberto Bermúdez, jefe — podría decirse que feroz — de uno de los más aguerridos regimientos del contingente de mambises que comandaba el Mayor General Antonio Maceo en la provincia de Pinar del Río. Sabía yo, además, que en la década de los cuarentas, devenido obrero portuario, militante del Partido Comunista y dirigente sindical de los trabajadores



Tato Quiñones en Ginebra mayo de 2012

de la bahía de La Habana, Pluma había servido de guarda-espaldas a Aracelio Iglesias, el legendario dirigente de los trabajadores portuarios, asesinado en 1948.

Con semejante «curriculum» — pensaba yo — la entrevista a Pluma podría resultar lo suficientemente interesante como para colocarla en alguna revista o tabloide de los que publicaban mis escritos por aquellas fechas.

Pero lo que no sabía, y sólo supe cuando lo entrevisté, es que Pluma, sin proponérselo — nunca estuvo afiliado al Partido Independiente de Color — había participado en la asonada que, en demanda de la derogación de la célebre «Enmienda Morúa», protagonizaron en las montañas de la antigua provincia de Oriente los militantes de aquel partido, acaudillados por el comandante Evaristo Estenez y el coronel Pedro Ivonet, ambos veteranos del Ejército Libertador Cubano.

La historia, tal como recuerdo ahora que Pluma me la contó, es como sigue.

Desde los primeros días de mayo de 1912, Pluma y otros compañeros suyos, casi todos negros y casi todos veteranos de La Independencia, laboraban como peones agrícolas en una hacienda cercana al pueblo de Guanajay, en la antigua provincia de Pinar del Río, la más occidental de la isla de Cuba.

Un día, cuando ya se había desencadenado la atroz matanza de negros independientes de color en la provincia de Oriente — la más oriental de la Isla, como su nombre indica

—, distante casi mil kilómetros de Guanajay, Pluma y un grupo de sus compañeros se fueron al pueblo cercano. No tenían noticia ni del levantamiento de los independientes, ni de la represión brutal desencadenada contra ellos por el gobierno de José Miguel Gómez, mayor general blanco del Ejército Libertador y segundo presidente de la primera república cubana.

Ya en el pueblo, me contó Pluma, fueron a una tienda mixta a comprar algunas provisiones. En eso estaban, cuando una mujer blanca alertó que «uno de aquellos negros la había piropeado», o acaso mirado, simplemente. La reacción de los blancos avocados en Guanajay no se hizo esperar y, armados de palos y machetes, rodearon a Pluma y los suyos con ánimos de lincharlos allí mismo. No estaría de más aquí decir — y discúlpeme ustedes la digresión — que no pocos encarcelamientos y linchamientos de hombres negros por motivos semejantes ocurrieron por aquellas fechas, acaso el más conocido el sucedido en el pueblo de Regla, en la ribera este de la bahía de La Habana. Pero volvamos al conato de linchamiento en Guanajay. Pluma y los suyos, armados también de sus machetes de labor, se dispusieron a la defensa, lo que contuvo por un instante a los atacantes, tiempo suficiente para que acudiera al lugar dos parejas de la tristemente célebre Guardia Rural republicana, que impuso el orden y se llevó detenidos al cuartel a Pluma y sus compañeros. Del cuartel de La Rural, los trasladaron ese mismo día al vivac de la cárcel de Guanajay, sin fórmula de juicio ni mandamiento judicial alguno.

Dos o tres días estuvieron encerrados en una galera enrejada, sin casi alimentos ni agua. Fue entonces que Pluma

— que era hombre de mente ágil y probado valor — secundado por un negro apellidado Monje, compañero suyo de la guerra, fraguó un plan de fuga que llevaron a cabo de la siguiente manera: llamaron a gritos al rejero, que era centinela que portaba las llaves, y cuando éste se acercó Pluma sacó los brazos por el enrejado y lo asió firmemente por el cuello contra los barrotes mientras Monje lo despojaba de la llave que traía colgada del cinturón. Una vez afuera, se hicieron con el fusil y el revólver del custodio y en menos de lo que se los cuento irrumpieron por sorpresa en el cuerpo de guardia, desarmaron a los militares que allí se encontraban, se hicieron con los fusiles y el parque que guardaban en un armero, y con ellos se evadieron de la prisión y se internaron en la Cordillera de los Órganos, macizo montañoso que en Guanajay empieza y se extiende por más de cien kilómetros hacia el occidente de Pinar del Río. Eran quince hombres negros, todos veteranos de la Guerra de Independencia, todos expertos en el arte de sobrevivir a la intemperie en la manigua, ninguno afiliado al Partido Independiente de Color, que se «alzaron», se vieron obligados a «alzarse en armas», sin saber por qué, ni hasta cuándo, envueltos por la ola de represión racista antinegra que asoló a Cuba en mayo y junio de 1912.

Cómo terminó aquello puedo contárselos con pocas palabras. Un contingente de soldados, llegados de La Habana, se dio a la persecución de los negros «alzados» en Pinar del Río. Su jefe, me contó Pluma, era un capitán blanco, también combatiente del Ejército Libertador, que no era un asesino. Por la delación de un campesino, Pluma y los suyos fueron rodeados y conminados a la rendición. Uno de los suboficiales de aquella tropa quiso masacrarlos, al estilo de lo sucedido en Oriente. Pero el capitán se opuso e hizo valer su jerarquía tajantemente.

Encarcelados nuevamente en Guanajay, Pluma y los suyos fueron puestos en libertad meses después cuando la causa fue sobreseída.

Hasta aquí la historia de los negros alzados en Pinar del Río en 1912, tal y como me la contó José Jacinto Sierra Pluma, o como recuerdo yo ahora que él me la contó. Claro que semejante suceso fue recogido por la prensa de la época que pude consultar yo más de sesenta años después, como prueba documental — digámoslo así — del relato oral que el viejo combatiente me había narrado.

Pero les decía yo, al principio, que era mi intención formular algunas conjeturas que acaso podrían resultar útiles para estimular el debate. Allá vamos, pues.

El día de mi entrevista con Pluma, después que me contara la historia que acabo de narrarles, el viejo mambí tuvo a bien transmitirme algunas consideraciones sobre aquellos

hechos que me parece pertinente compartir con ustedes. Según Pluma, la intención de los alzados en Oriente el 20 de mayo de 1912 no era la de iniciar una «guerra». Se trataba — fueron sus palabras — «de un paripé», un simulacro de levantamiento armado previamente pactado con el presidente José Miguel Gómez. Esta «puesta en escena» — recordaba Pluma — con el consiguiente riesgo de desestabilización de la paz y el orden en la Isla, traería como consecuencia que el gobierno de los Estados Unidos interviniera militarmente en la Isla, a lo cual lo autorizaba la Enmienda Platt, apéndice impuesto a la Constitución, que ya se había aplicado en la así llamada «Guerrita de Agosto de 1906» cuando los liberales acaudillados por el general José Miguel Gómez se alzaron en armas ante el intento de reelección de Tomás Estrada Palma, primer presidente de la primera república cubana. Ante la amenaza de intervención de «Patatas largas» — así llamaba Pluma a los Estados Unidos de América, aludiendo seguramente a las caricaturas del Tío Sam que se reproducían en la prensa de la época — el Congreso cubano derogaría la Enmienda Morúa, demanda única que motivó el «alzamiento» de los Independientes, lo que de hecho los convertiría en Partido Político Legal automáticamente.

Todo el mundo sabía que hubo un pacto entre José Miguel Gómez y Evaristo Estenoz: «Ustedes hacen como que alzan, pero no me tiran ni un tiro». Alzados, pero tranquilos hasta que «Patatas largas» amenace con la intervención. Entonces el Congreso se abre de Patatas, deroga la Enmienda y aquí paz y en el cielo gloria. Pero José Miguel rompió el pacto — me aseguraba Pluma. Estenoz e Ivonet cogieron el monte convencidos de que ante la amenaza de intervención de «Patatas largas» el Congreso derogaría la Enmienda. Y José Miguel Gómez lo que hizo fue echarles el ejército arriba y cazarlos a tiros en las lomas de Oriente. Más tres mil negros fueron balaceados y macheteados por el ejército de José Miguel Gómez que traicionó el pacto hecho con Estenoz.

Esta versión que nos cuenta Pluma, es cierto que la historiografía apenas ha abordado, evade abordar, me parece. De haber existido tal acuerdo entre el Presidente de la República y el Presidente del Partido Independiente de Color, ¿habría sido éste refrendado en un documento, hasta hoy no hallado y que probablemente no se halle nunca? Es posible. ¿Habría sido suficiente para Evaristo Estenoz un acuerdo verbal, un «pacto de caballeros basado en la palabra de honor» con José Miguel Gómez, que había sido su jefe en la sonada de 1906 en la que ambos participaron? Es posible.

¿Cómo explicarnos, sino, que jefes mambises de tan vasta experiencia guerrillera como Evaristo Estenoz y Pedro Ivonet se «alzaron en armas» como quien va de paseo, casi

desarmados y sin tomar las más elementales providencias en cuanto a organización militar, logística, seguridad y custodia de los campamentos y comunicaciones?

Conviene recordar que la «guerrita de agosto», desencadenada seis años antes del pronunciamiento de los Independientes, contra el intento de reelección de Tomás Estrada Palma — con el consiguiente peligro para los intereses norteamericanos en la Isla — dio lugar a la segunda intervención estadounidense en Cuba entre 1906 y 1909. El resultado fue que «Don Tomás» no logró la reelección y José Miguel Gómez resultó electo Presidente de la República en las elecciones de 1908.

No debemos olvidar tampoco que en 1917, el mismo General José Miguel Gómez acaudilló el «movimiento armado» contra el gobierno del General Mario García Menocal, que ha pasado a la historia de la primera República cubana con el remoquete de «La Chambelona».

Y, ya para terminar, ¿no constituyó aquella masacre de 1912 una manera de exorcizar el secular «miedo al negro» que pesaba sobre la nación cubana desde la conspiración del negro libre José Antonio Aponte en 1812, refrendado después por las decenas miles de negros y mulatos cubanos que derrocharon arrojo y valor en cientos de combates por la independencia y la libertad durante tres guerras en el siglo XIX?

Lo cierto es que, después de la «guerrita del doce» devenida genocidio de miles de negros, los más veteranos de las guerras por la independencia, se acuñó en Cuba una suerte de refrán que todavía puede escucharse en la Isla: «No hay negro guapo, ni tamarindo dulce».

En fin, queridos amigos y amigas míos, haya habido o no pacto — tema que introduzco aquí, como ya dije, con la intención de estimular el debate — lo cierto es que el 20 de mayo de 1912, a diez años de la proclamación de la Primera República Cubana, se dio inicio a una de las páginas más horrendas y bochornosas de la historia de mi patria, cuando miles de cubanos negros y mulatos fueron cazados a tiros en las montañas del Oriente cubano, en última instancia por sólo reclamar los derechos que les pertenecían — como bien argumenta la profesora Helg — después de haber derramado ríos de sangre por su libertad y por la independencia de una República de Cuba que no «fue de todos y para el bien de todos» y los relegó a la marginación, la exclusión y la discriminación por el color de su piel.

Que no les falten la salud, la fuerza y la lucidez, queridos amigos amigas mías y Odùpué, que en la lengua de nuestros abuelos yoruba quiere decir... Muchas gracias...

LA MASACRE DE LOS INDEPENDIENTES DE COLOR EN CUBA EN LA HISTORIOGRAFÍA CUBANA (1912-2012)

> ALINE HELG

HISTORIADORA, UNIVERSIDAD DE GINEBRA, SUIZA

Cuando en 2003 pregunté al historiador santiaguero Joel James porque pesaba un largo y amplio silencio sobre el Partido Independiente de Color (PIC) y la matanza racista de 1912, contestó:

«Considero que se guardó silencio por parte de los blancos por la vergüenza de lo que ellos habían hecho, y por parte de los negros, por la vergüenza de lo que no podían haber hecho».

La respuesta fue tal vez corta y simplista, pero lo cierto es que la cineasta cubana Gloria Rolando fue la primera en tocar el tema en películas, empezando con la ficción *Raíces de mi corazón* (2001), y ahora con el documental *1912, Voces para un silencio*. Anteriormente, las contribuciones de historiadores y escritores habían sido contadas. Una revisión rápida de la historiografía cubana sobre el PIC y 1912 nos muestra que en Cuba siempre ha sido difícil enfrentar este dramático capítulo de historia.

De hecho, poco después de la masacre, dos libros escritos por cubanos blancos interpretaron la protesta armada de los Independientes de Color en 1912 como una «guerra racista» emprendida por algunos negros y mulatos cubanos contra los blancos de la isla y estimaron que la subsiguiente matanza significó la victoria «natural» de la «civilización

blanca» sobre la «barbarie negra.»¹ Después, un largo silencio cayó sobre estos acontecimientos y las ideas del PIC. Los tímidos intentos de crear otro partido de color en 1915 y en 1918 se enfrentaron a nuevas acusaciones de guerra racista contra los blancos y no se concretizaron. Sólo en 1939, en el contexto de los debates sobre la Constitución cubana de 1940 y los inicios del Afrocubanismo, Alberto Arredondo levantó el sigilo y calificó el PIC como un grupo importante de protesta contra el racismo y denunció la conformidad tácita de la mayoría de los cubanos blancos con la masacre de 1912.²

Sin embargo, fue el libro de Serafín Portuondo Linares en 1950³ [re-editado en 2002] que representó el primer estudio de fondo sobre el partido, basado en documentos del PIC, su periódico *Previsión*, en leyes, decretos y libros de sesiones del Congreso cubano, y en la prensa de Santiago y de La Habana. Portuondo destacaba el carácter social y popular del programa del PIC, su numerosa membresía y la represión que enfrentó en 1910, cuando centenares de Independientes de Color fueron detenidos y procesados por supuesta conspiración racista. Esa primera ola de represión llevó el Congreso a adoptar la Enmienda Morúa que ilegalizaba el PIC por supuesta violación de la igualdad garantizada por la Constitución cubana. En seguida, Portuondo analizaba la decisión del PIC de organizar una protesta armada el 20 de Mayo de 1912 para presionar el

Congreso y el Presidente Liberal José Miguel Gómez con el fin de que re-legalicen el partido. «Esta maniobra . . . de simular alzamientos, conturbar la paz pública . . . este procedimiento tan en boga en la época . . . [que] para otros constituyó éxito provechoso, para ellos resultó gravísimo error que pagaron a muy caro precio»: «la masacre» y la «carnicería dentro del monte», como la nombró el General José de Jesús Monteagudo encargado de la represión.⁴ Aun cuando Portuondo hace la hipótesis de que, en vez de alzarse en 1912, este «partido de desposeídos» hubiera podido utilizar su programa muy progresista para abrirse a sectores blancos, él resalta su necesario papel en la lucha contra el racismo anti-negro en Cuba.

Aunque Portuondo pertenecía al Partido Comunista Cubano, su libro provocó de inmediato críticas virulentas en el órgano del partido, *Fundamentos*, por no seguir la metodología marxista del materialismo histórico –específicamente, un análisis clasista de la sociedad cubana. *Fundamentos* argumentó que el PIC fue un producto de la intervención militar de Estados Unidos en 1898, la cual había abortado la revolución social iniciada por la Guerra de Independencia. La revista comunista culpó al PIC por dividir aún más a las clases trabajadoras cubanas al organizarse sobre bases raciales y por emplear métodos pequeño-burgueses, sectarios y anarquistas. Valoró la protesta armada de 1912 como una acción aventurera que ofreció el pretexto para la represión brutal. Sólo el marxismo-leninismo podía derrotar el racismo, concluyó uno de los artículos.⁵ Pero los críticos no pusieron los acontecimientos de 1908-1912 en su contexto, o sea antes de la primera guerra mundial, de la revolución bolchevique y la revolución mexicana, que iban a transformar las luchas sociales en los años 1920.

Después del triunfo de la Revolución en 1959, un casi-silencio sobre la lucha del PIC y su aniquilamiento cayó en Cuba. Sólo se puede señalar un artículo de Sergio Aguirre, «El cincuentenario de un gran crimen», publicado en *Cuba Socialista* en 1962, y otro de Leopoldo Horrego Estuch en *Bohemia* en 1967.⁶

Sin embargo, el volumen anónimo titulado *Historia de Cuba* y publicado también en 1967 por la Dirección Política de las Fuerzas Armadas Revolucionarias tenía cinco páginas subtituladas «El crimen horrendo» sobre el tema en su Capítulo 2: La república frustrada. Denunciaba «un crimen gratuito y deliberado que va a costar la vida a unos tres mil cubanos negros y mulatos . . . en su mayor parte, en el mes de junio de 1912». Por cierto, añadía:

«Estenoz y sus correligionarios, aun cuando no se lo propusieron turbiamente, tomaron el camino de la división del pueblo, no el camino de su unidad. Sintieron el dolor amargo

del sector [de color] al que pertenecían y trataron de aliviarlo por medio de la lucha, lo cual era leal y correcto. Pero no supieron orientarse con acierto».

La táctica equivocada del PIC fue de haber utilizado la misma estrategia que los veteranos de Ejército Libertador habían escogido con éxito en 1911: amenazar de crear un desorden público para obligar al gobierno a negociar, en el caso del PIC, la relegalización del partido. El libro seguía:

«En realidad [los Independientes de color] no tuvieron en cuenta que el racismo blanco iba a aprovechar el intento de presionar al gobierno por medio de un alzamiento para



«Secuela de horror y crímenes, dejó la represión contra el movimiento de los independientes de color», en *Historia de Cuba*

acusarlos de desatar la guerra de razas, concitando todo el odio de la población blanca contra ellos, y ahogando sus justas reivindicaciones en un mar de sangre.»

Describía las falsas informaciones y alarmas lanzadas por la prensa y el gobierno, que acusaban a los Independientes de color «de toda clase de crímenes y hasta de violación de mujeres blancas», cuando no se registró un solo caso de atentado contra la vida y el honor de las familias blancas. El juicio de *Historia de Cuba* sobre lo que llamaba «la matanza» de 1912 era inequívoco: fue «una explosión zoológica de violencia y de odio contra los cubanos de piel oscura», «una de las páginas más bochornosas de nuestra historia» que el libro ilustraba con tres fotos sin referencia (ver p. 38). Concluía:

«En resumen fue un movimiento que adoptó una táctica equivocada, en cuya raíz hallamos una necesidad totalmente justificada: la de luchar contra el acoso de que eran víctima, en todas las actividades de la sociedad, los cubanos negros y mulatos».⁷

A partir de 1970, con la institucionalización de la Revolución, los historiadores cubanos descuidaron la cuestión racial, desarrollando en su lugar estudios diseñados para promover la unidad nacional necesaria para construir el socialismo y resistir la amenaza de Estados Unidos. Por tanto, la mayoría de los estudios sobre el periodo que va de la abolición de la esclavitud en 1886 a los años 1930 se centró en las estructuras económicas, los héroes de la Guerra de Independencia, o líderes obreros. Varios contenían una breve sección sobre el PIC y 1912 basada en la interpretación de los artículos de *Fundamentos*.⁸ Se repetía que la Revolución de 1959 había proclamado la igualdad racial y se declararon el racismo y el «problema negro» asuntos del pasado, vinculados al capitalismo y al imperialismo de Estados Unidos. No se intentó investigar las raíces culturales del racismo. Simultáneamente, la experiencia singular de la «negritud» o la «afrocubanidad» fue borrada, y la única opción para los afrocubanos, fue, como antes, integrarse en la cultura dominante. Los negros y mulatos cubanos fueron vistos como «los más pobres entre las clases populares» y equiparados en los problemas ligados a la pobreza y la carencia. Se consideró que con la llegada del socialismo, los cubanos de ascendencia africana se convirtieron en iguales, y que el «problema negro» fue resuelto.

La obra más característica en este sentido fue la de Pedro Serviat, titulada *El problema negro en Cuba y su solución definitiva*. Primer libro tratando exclusivamente de este tema publicado después de 1959, salió en 1986 en conmemoración del centenario de la abolición de la esclavitud

cubana en 1886.⁹ Su título era sintomático: el problema no era el racismo, aún menos la dominación blanca ejercida sobre los sectores subalternos, sino que dejaba entender que el negro en sí era el problema. En cuanto a la «solución definitiva», por supuesto se trataba de la Revolución castrotrista. Serviat empezaba su estudio con la exterminación de los aborígenes por los españoles y el principio de la importación de esclavos africanos en el siglo XVI y concluía con el triunfo de la Revolución que erradicó «la vieja estructura socioeconómica que engendraba el racismo . . . [y] todas las ideas retrógradas sobre la existencia de razas superiores e inferiores», ofreciendo «una ejemplificante contribución a la lucha por la igualdad en América».¹⁰ Compuesto de nueve capítulos, dedicaba gran parte de su «Capítulo V: El problema negro en los primeros años de la república mediatizada» al PIC, basándose principalmente en el libro de Rafael Portuondo Linares. Después de presentar el programa del partido y su composición socio-racial, Serviat analizaba el PIC con criterios marxistas-leninistas: «no era un partido de clase, de raza, ni antimperialista», pero tenía «un carácter reformista». Seguía la interpretación de Blas Roca publicada en *Fundamentos* en 1951, escribiendo:

«El carácter sectario, pequeñoburgués y 'nacionalista' del partido era evidente, pues se demostró, sobre todo, en sus métodos de lucha individualista, en algunos vestigios de politiquería y en cierta confabulación con los Estados Unidos para que intervinieran en su favor».¹¹

Serviat focalizaba también en «la cacería humana y criminal» y la «bárbara matanza» contra los Independientes de Oriente en 1912, pero insistía en la «propaganda realizada por importantes voceros de la prensa de Estados Unidos y de Cuba» con «claro propósito intervencionista dirigido a fomentar la histeria racista y provocar la represión contra los negros dentro de la isla».¹² Sin embargo, en otra página, Serviat reconocía «El hecho de que los independientes de color exigieran demandas de profundo contenido político y social que implicaban cambios en la estructura semicolonial, las tradiciones y costumbres arraigadas por siglos». Añadía que «Tras el sangriento aplastamiento de la revuelta [en Oriente] se extendió una ola de represión contra la población negra, que sirvió para agudizar aún más la división nacional que ya existía» en toda la isla. ¿Cómo fue posible? ¿Cómo explicar el hecho de que en 1912, «los negros quedaron en el mayor aislamiento, no encontraron ninguna fuerza progresista organizada que los aconsejara y defendiera frente a la ofensiva de los racistas y el gobierno»? La explicación de Serviat era poco convincente: fue porque la mayoría de los gremios obreros estaban controlados por anarcosindicalistas, porque estaba el «partido socialista—de orientación marxista—. . . en proceso de desintegración

a causa de las contradicciones ideológicas que lo minaban», y porque los estudiantes carecían de organización». ¹³ Pero en tal contexto, ¿cómo el PIC hubiera podido agrupar todas las fuerzas progresistas de Cuba para liderar «un partido que se propusiera continuar la revolución mambisa interrumpida»? Sin entrar en un análisis del racismo en Cuba, Serviat dejaba la pregunta sin respuesta.

El 7 de febrero de 1986, el Presidente Fidel Castro clausuró el III Congreso del Partido Comunista de Cuba con un discurso en el cual lanzaba la campaña de Rectificación de errores y tendencias negativas, y también admitía que el racismo y la discriminación todavía afectaban la sociedad cubana. A raíz de eso, la proporción de negros y mulatos en el Comité Central dobló en comparación con 1980 para llegar al 28 por ciento en 1986—un clímax, pues volvió al 16 por ciento en 1991 y 13 por ciento en 1997, cuando según las estadísticas oficiales los afrocubanos representaban el 34 por ciento de la población total. ¹⁴

Sin embargo, el discurso de Castro abrió una oportunidad para publicaciones sobre la cuestión racial. En 1990, salió el libro de Tomás Fernández Robaina, *El negro en Cuba, 1902-1958. Apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial*, que por primera vez focalizaba en el «negro cubano» como actor principal de la lucha contra el racismo en el país. ¹⁵ Fernández ya había publicado en 1985 la pionera *Bibliografía de temas afrocubanos*, la cual ofrecía una mina de fuentes primarias publicadas principalmente por afrocubanos desde el siglo XIX. ¹⁶ Organizado cronológicamente, *El negro en Cuba* examinaba los movimientos de negros en Cuba, empezando por las rebeliones y conspiraciones de esclavos y libres de color durante la colonia. Analizaba varias organizaciones y publicaciones afrocubanas del final del siglo XIX hasta 1908 antes de focalizar en el PIC, su programa y su composición social popular, basándose en artículos del órgano del PIC, *Previsión*, sus manifiestos y testimonios de sobrevivientes de la masacre de 1912. En su estudio, Fernández insistía en que el PIC no era racista (contra los blancos) ni anexionista, sino que situaba su ideología en la herencia del pensamiento de José Martí que defendía «la Patria de todos y para el bien de todos». ¹⁷ Por consiguiente, la matanza del doce no era central en su estudio, que seguía después de 1912, examinando las luchas contra la discriminación por otros negros hasta los años 1950. Como Serviat, Fernández veía en el triunfo de la Revolución dirigida por Fidel Castro el fin del racismo institucionalizado—pero notaba que «el prejuicio es más lento de vencer». ¹⁸ Fue sobre la base de este libro y de su *Bibliografía de temas afrocubanos* que Fernández organizó los cursos de historia afrocubana en la Biblioteca Nacional José Martí que despertaron el interés de muchos cubanos, entre ellos de los jóvenes Ariel Fernández Díaz y Sekou ya citados en este ensayo en la página 6 de este boletín.

Y fue durante estos años de Rectificación que investigué en las bibliotecas y archivos de Cuba para mi libro *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*, publicado en Estados Unidos en 1995. ¹⁹ En ese ámbito de reconocimiento tímido de que la discriminación racial no había desaparecido en Cuba, pude contar con la ayuda de bibliotecarios, archivistas, historiadores, etnólogos y artistas que me facilitaron el acceso a fuentes olvidadas o «reservadas» y que intercambiaron ideas e interpretaciones conmigo. En estos años también, las investigaciones sobre la transición de Cuba de la esclavitud racial y el colonialismo español a la «república» sometida a la Enmienda Platt se multiplicaron, permitiendo un conocimiento más profundo de la complejidad de este periodo. Todavía no era posible cuestionar públicamente los mitos fundamentales de la nación cubana, tales como la supuesta fácil integración social de los esclavos (en comparación con el Sur de los Estados Unidos) después de la abolición en la década de 1880; la fraternidad racial que hubiera existido en los ejércitos luchando por la independencia en las guerras de 1868-1877, 1880-1881 y 1895-1898; y la responsabilidad exclusiva del imperialismo estadounidense en la destrucción de esa una armonía racial cubana a partir de su intervención militar en 1898. No se estudiaba el racismo y la discriminación racial después de la independencia en 1902 como rasgos de una sociedad que había importado esclavos del África hasta 1866 y practicado la esclavitud hasta 1886. Pero estos temas, que tocaban al PIC y la masacre de 1912, se discutían en privado.

En el marco comparativo de las Américas, mi libro buscó explicar las raíces de la movilización extraordinaria de los afrocubanos después de 1886 y la magnitud de la masacre racista de 1912 que descubrí en los archivos de Cuba, Estados Unidos, España, Gran Bretaña y Francia. Quise destacar los diversos medios con que los afrocubanos lucharon por ser reconocidos como iguales a los blancos, en teoría, en política y en la vida cotidiana durante el crítico proceso de transición de Cuba de una colonia española a una nación «independiente» bajo control de Estados Unidos. Se distinguieron por sus conspiraciones y rebeliones contra la esclavitud y por su alto nivel de participación militar voluntaria en las guerras patriotas, asociando la lucha independentista primero con la abolición y posteriormente con la reforma social. Después de 1898, no aceptaron volver a un estatuto de subalternos y quisieron la concretización de la igualdad garantizada por la Constitución de 1901. Eso explicaba la organización exitosa del PIC, primer partido político de negros en las Américas, con un programa dirigido hacia las clases populares en general pero también con demandas explícitas en contra de la discriminación racial y a favor de la igualdad social concreta de los afrocubanos.

En cuanto a la masacre de 1912, no fue casual ni un medio de evitar otra ocupación militar estadounidense, sino que

tenía raíces tan profundas como la movilización centenaria de los afrocubanos. Hay que acordarse de que a principios del siglo XIX, Cuba se benefició de la Revolución haitiana para transformarse en la principal exportadora de azúcar del mundo, gracias a la importación de 752,000 esclavos africanos entre 1791 y 1866. En ese proceso surgieron varios fantasmas respecto a los negros: él de una revolución negra sobre el modelo haitiano, él del negro brujo y el negro vengador y violador de mujeres blancas. En momentos de crisis, como en 1812, 1844 y las guerras de independencia, estos fantasmas se reactivaban para movilizar a los blancos y reprimir a los afrocubanos. Además, a partir de 1902, la ideología oficial promovió la superioridad blanca. El gobierno cubano lanzó políticas de subsidio a la inmigración europea, dirigidas al gradual «blanqueamiento» de la población y lanzó campañas de erradicación de las culturas africanas bajo el pretexto de luchar contra la brujería, lo que marginalizó todavía más a los afrocubanos. Simultáneamente, como la constitución cubana de 1901 garantizaba la igualdad y el sufragio masculino universal, la elite cubana blanca la agitaba y resaltaba los mitos de la fraternidad racial en las guerras nacionalistas y de la suavidad de la esclavitud cubana para aniquilar toda denuncia de racismo o discriminación por los afrocubanos. La combinación del mito de la igualdad racial con estereotipos y fantasmas anti-negros colocó a los afrocubanos ante un dilema insoluble. Si suscribían a la idea que la igualdad existía, debían además conformarse con la visión negativa sobre los negros. Si negaban la realidad de la igualdad o si profesaban a la vez su negritud y su nacionalismo, se exponían a ser acusados de racistas y antipatriotas—lo cual justificaba su represión violenta.

Fue lo que ocurrió con la masacre de 1912. No fue una «guerrita de los negros», sino un desbordamiento del racismo de los blancos contra los afrocubanos, miembros o no del PIC, que reveló los estrechos límites de la igualdad racial y de la libertad política de los negros en Cuba. Su fin no fue sólo eliminar a los líderes y seguidores del PIC sino también llevar a toda la población afrocubana al conformismo mediante el terror. En 1912, la violencia contra los negros no fue sólo física, sino también simbólica, a través de caricaturas utilizando los estereotipos centenarios (las amenazas de una revolución al estilo de la haitiana, el miedo al negro brujo y a la bestia negra), que servían para movilizar a los blancos contra los afrocubanos.

Al contrario de *Fundamentos* en 1951 o *Serviat* en 1986, en mi análisis de la masacre, no focalicé en el PIC y su estrategia supuestamente equivocada sino en la respuesta del gobierno y la elite blanca. A la altura de 1912, tanto la elite blanca como las clases populares cubanas se sentían amenazadas por las cambiantes condiciones socioeconómicas y políticas de la Isla. Muchos cubanos blancos se sentían

atrapados entre los imperialistas norteamericanos y los inmigrantes españoles, en la cima, y el PIC, en la base. Esta situación creó un intolerable sentimiento de inseguridad en la élite política cubana, que decidió dirigir sus sentimientos y sus frustraciones contra la minoría racial negra y mulata, como un medio para recuperar la confianza en su propia superioridad. En 1912, ante la amenaza de otra intervención militar de Estados Unidos, en vez de movilizar a todos los cubanos en favor de la independencia real del país, la élite política envió tropas y voluntarios a combatir contra una ficticia «guerra racista» de unas centenas de militantes del PIC. Esto le permitió ganar una batalla en nombre de la supremacía blanca—como señalaron varias valoraciones que se hicieron entonces—en momentos en que los intervencionistas blancos estadounidenses empleaban la misma teoría de supremacía racial para dominar a la totalidad de los cubanos.

Cuando, en 2000, mi libro salió en traducción española en Cuba, bajo el título *Lo que nos corresponde: La lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba, 1886-1912*,²⁰ inició un nuevo interés en el PIC. Por cierto, mi énfasis en el racismo de la sociedad cubana de principios del siglo XX creó polémicas, pero las caricaturas profundamente racistas de la prensa cubana de la época que por primera vez reproducía mi libro confirmaban de manera innegable esa dimensión social.

Siguió, en 2002, la reedición del libro ya comentado de Portuondo, con una importante introducción de Fernando Martínez Heredia, y el libro de Silvio Castro Fernández con el título inequívoco de *La Masacre de los independientes de color en 1912*.²¹ En 2006 y 2007 dos estudios buscaron matizar la visión nacional por la historia regional de Oriente. En particular, el libro de María de los Ángeles Meriño mostraba la agudización de las tensiones sociales a raíz de la expansión de compañías estadounidenses después de 1900. Sin embargo, su intento de limitar la responsabilidad directa del Ejército cubano en la masacre de 1912 y de reducir a menos de 500 el número total de víctimas por el recurso a registros de defunciones y cementerios contradice las estadísticas militares y las descripciones de testigos en la época, así como la historiografía de las masacres en general, pues la característica de éstas es dejar los muertos sin sepultura o esconderlos en fosas comunes.²²

Últimamente, en 2010, Rolando Rodríguez presentó un análisis revisionista en su libro, *La conspiración de los iguales*.²³ De cierta manera, regresó a la interpretación propuesta en 1974 en una obra publicada en Montevideo por Rafael Fermoselle²⁴, el cual utilizó la correspondencia del embajador y los cónsules estadounidenses en Cuba y sus documentos anexos disponibles en los Archivos

Nacionales en Washington para sustentar que los líderes del PIC eran corruptos y manipulados por círculos interesados en promover una nueva intervención militar o la anexión de Cuba a los Estados Unidos.²⁵ En su acusación, tanto Fermoselle como Rodríguez descartan los argumentos del propio embajador estadounidense en La Habana, Arthur Beaupré, que señaló que si esta teoría hubiese sido cierta, los Independientes hubiesen dedicado sus primeros esfuerzos a destruir propiedades norteamericanas, cosa que no hicieron.²⁶

Según Rodríguez, aunque había racismo en Cuba a principios del siglo XX, con su protesta armada de 1912 el PIC quiso repetir la rebelión de los Liberales de 1906 apostando por Washington. Lo hicieron «evocando la Enmienda Platt para que se les hiciera 'justicia'», «ensalzaban en sus escritos a los dirigentes políticos de Estados Unidos y a la Gran Nación», cuando «los cubanos, blancos y negros» odiaban a esta enmienda y a los dirigentes estadounidenses y temían, más que un levantamiento negro, otra ocupación que causaría una guerra y «miles y miles de víctimas cubanas». Por consiguiente, «si la nueva insurrección podía traer la pérdida de la república, había que liquidar ese alzamiento como fuera».²⁷ De aquí el título, *La Conspiración de los Iguales: una conspiración contra la república por cubanos negros*, aunque eran iguales según la Constitución cubana. En otras palabras, los Independientes eran conspiradores, y la masacre de 1912 fue horrorosa y cruel, pero necesaria para evitar otra ocupación o una anexión a Estados Unidos mucho más costosa en vidas y para el futuro de Cuba. Aparentemente, pues, el título escogido por Rodríguez no tiene conexión con la famosa Conspiración de los Iguales de 1796 encabezada por el revolucionario francés Gracchus Babeuf, que buscaba no solo la «igualdad transcrita» en la Declaración de los Derechos del Hombre sino «la perfecta igualdad» y la «felicidad común» para hombres y mujeres gracias a la colectivización de las tierras y de los medios de producción—un programa con el cual los Independientes hubieran podido identificarse. Última tentativa de la Revolución francesa para re-establecer un régimen popular, dicha conspiración condujo Babeuf y sus compañeros a la guillotina.²⁸

Después de plantear su tesis, Rodríguez dedica más de tres páginas (p. 6-9) a las inexactitudes que yo, «la Helg» (*sic*, p. 6), hubiera cometido en *Lo que nos corresponde*, a pesar de que haya sido cuidadosamente revisada hace más de doce años por el historiador Eduardo Torres Cuevas y el traductor, el lamentado José Antonio Tabares del Real. A pesar de sus reprimendas, Rodríguez considera mi trabajo como suficientemente legítimo como para basar gran parte de la información de su estudio en él. Así que, en vez de contestar los detalles que decretó equivocados en mi libro, le agradezco por haberle dado una nueva vida cuando otro

historiador cubano, Oscar Zanetti, decidió excluirlo de su reciente historiografía de Cuba en el siglo XX.²⁹ La repetida mención de mi libro en las notas de pie de páginas a lo largo de *La conspiración de los iguales*, junto con las menciones de los libros de Portuondo, Fermoselle, Castro y Meriño, demuestra cuanto se ha apoyado en mi trabajo. Al mismo tiempo, otros historiadores que también han contribuido desde el exterior a la historiografía del PIC y de la participación afrocubana en la liberación de Cuba—Louis A. Pérez, Alejandro de la Fuente, Ada Ferrer, Michael Zeuske, entre otros³⁰—no tienen el honor de aparecer en las notas y en las 26 páginas de bibliografía, en su inmensa mayoría compuesta de libros no citados. Además, las fuentes primarias en las cuales Rodríguez fundamenta su interpretación de la tragedia de los Independientes de Color se limitan a dos categorías: periódicos cubanos burgueses y documentos estadounidenses provenientes casi exclusivamente de los rollos 6 y 7 de una nunca explicada «NA/RS, microcopy 488», que logré identificar como United States National Archives, RG (Record Group) 59, 837.00. Rodríguez no investigó en archivos cubanos, tampoco revisó las publicaciones del PIC que se encuentran en Cuba. Como todo historiador lo sabe, la selección de las fuentes primarias—en este caso fuentes estadounidenses y representativas de la burguesía capitalista cubana—predetermina los resultados de la investigación, razón por la cual es preciso diversificarlas y cruzar las visiones de los dominantes con las de los dominados.

La publicación en Cuba de *La conspiración de los iguales* menos de dos años antes del centenario de la masacre de 1912 provoca más preguntas que respuestas. ¿Qué quiso hacer Rolando Rodríguez? ¿Prevenir cualquier conmemoración de la tragedia? ¿Obligar a aquellos que los intenten a adoptar una postura de defensa, a comprobar que el PIC no era anexionista, en vez de focalizar en el programa del partido y en el racismo que permitió su aniquilación? Afortunadamente, con el documental de Gloria Rolando, los cubanos disponen ahora de una obra cinematográfica que permitirá ampliar el debate y abrirlo a nuevas audiencias. Cien años después de la matanza de 1912, ya es tiempo de romper el silencio sobre el papel de protagonistas que tuvieron los afrocubanos en la historia de Cuba. Hacerlo no dividirá a los cubanos entre sí. Al contrario, como lo expresó Sekou (Yosmel Sarrías), del grupo Anónimo Consejo, en una entrevista que le hice en 2003, dará a los afrocubanos el «orgullo de su pasado» necesario «para seguir adelante».

NOTAS

- ¹ Rafael Conte y José M. Capmany, *Guerra de razas (negros y blancos en Cuba)* (La Habana: Imprenta Militar Antonio Pérez, 1912); Gustavo Enrique Mustelier, *La extinción del negro. Apuntes político-sociales* (La Habana: Imprenta de Rambla, Bouza y Cía., 1912).
- ² Alberto Arredondo, *El negro en Cuba. Ensayo* (La Habana: Editorial «Alfa», 1939).
- ³ La edición original es Serafín Portuondo Linares, *Los Independientes de Color. Historia del Partido Independiente de Color* (La Habana: Publicaciones del Ministerio de Educación, Dirección de Cultura, 1950).
- ⁴ Serafín Portuondo Linares, *Los Independientes de Color. Historia del Partido Independiente de Color* (2da. edición corregida y mejorada [sic], La Habana: Editorial Caminos, 2002), p. 187, 191.
- ⁵ [Blas Roca], «Sobre el libro 'Los independientes de color.'» *Fundamentos* 11 (mayo de 1951), p. 481-488; Sergio Aguirre, «Los independientes de color.» *ibid.*, p. 476-481.
- ⁶ Sergio Aguirre, «El cincuentenario de un gran crimen.» *Cuba Socialista* 2 (diciembre de 1962), p. 33-51; Leopoldo Horrego Estuch, «El alzamiento del doce.» *Bohemia* 59 (23 de junio de 1967), p. 18-22.
- ⁷ Dirección política de las F.A.R., ed., *Historia de Cuba* (1967; reprint, Havana: Instituto Cubano del Libro, 1971), p. 561-566. El principal autor de esta obra es el historiador Jorge Ibarra.
- ⁸ Ver, por ejemplo, Joel James, *La república dividida contra sí misma* (Havana: Instituto Cubano del Libro, 1974), p. 160-171; Julio LeRivend, *La república. Dependencia y revolución* (4. ed. rev.; Havana: Instituto Cubano del Libro, 1975), p. 122-126.
- ⁹ Pedro Serviat, *El problema negro en Cuba y su solución definitiva* (La Habana: Empresa Poligráfica del CC del PCC, 1986).
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 168.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 94. Ver también p. 84.
- ¹² *Ibid.*, p. 89.
- ¹³ *Ibid.*, p. 91-92.
- ¹⁴ Alejandro de la Fuente, *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2001), p. 312-313, 330.
- ¹⁵ Tomás Fernández Robaina, *El negro en Cuba, 1902-1958. Apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1990), p. 108.
- ¹⁶ Tomás Fernández Robaina, *Bibliografía de temas afro-cubanos* (Havana: Biblioteca Nacional «José Martí», 1985).
- ¹⁷ Fernández Robaina, *El negro en Cuba*, p. 108.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 187.
- ¹⁹ Aline Helg, *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995). El libro ganó los premios Wesley-Logan (American Historical Association) en 1995, Elsa Goveia (Asociación de Historiadores del Caribe) en 1997 y Gordon K. Lewis Memorial (Asociación de Estudios del Caribe) en 1998.
- ²⁰ Aline Helg, *Lo que nos corresponde: La lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba, 1886-1912*, trad. del inglés [EE.UU.] por José Antonio Tabares del Real (La Habana: Imagen Contemporánea, 2000).
- ²¹ Silvio Castro Fernández, *La Masacre de los independientes de color en 1912* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2002).
- ²² María de los Ángeles Meriño Fuentes, *Una vuelta necesaria a mayo de 1912* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2006); Ver también Ricardo Rey Riquenes Herrera, *Guantánamo en el vórtice de los Independientes de Color* (Guantánamo: Editorial El Mar y la Montaña, 2007).
- ²³ Rolando Rodríguez, *La conspiración de los iguales. La protesta de los Independientes de Color en 1912* (La Habana: Imagen Contemporánea, 2010).
- ²⁴ Rafael Fermoselle nació en La Habana en 1946 y emigró a Estados Unidos en 1962. Obtuvo un doctorado de la American University de Washington, D. C. en 1972. Durante varios años colaboró con el FBI y fue empleado por los Servicios Exteriores estadounidenses hasta su jubilación. Ver su autobiografía, Rafael Fermoselle, *It's A Jungle Out There! Memoir of a Spook* (Trafford, Victoria, B.C., Trafford Publishing, 2006).
- ²⁵ Rafael Fermoselle, *Política y color en Cuba: la guerrita de 1912* (Montevideo: Ediciones Geminis, 1974), especialmente p. 182-187 y 198-199.
- ²⁶ Beaupré a secretario de estado, 24 de mayo 1912, United States National Archives, Record Group 59, 837.00/637.
- ²⁷ Rodríguez, *La conspiración de los iguales*, p. 5-6.
- ²⁸ Ver Jean Bruhat, *Gracchus Babeuf et les Égaux ou « le premier parti communiste agissant »* (Paris : Librairie académique Perrin, 1978).
- ²⁹ Oscar Zanetti Lecuona, *Isla en la historia: la historiografía de Cuba en el siglo XX* (La Habana: Ediciones Unión, 2005).
- ³⁰ Ver Louis A. Pérez, Jr., «Politics, Peasants, and People of Color: The 1912 'Race War' in Cuba Reconsidered», *Hispanic American Historical Review* 66 (Agosto de 1986), p. 509-539; Ada Ferrer, *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999); Fuente, *A Nation for All; Ciudadanos en la nación*; Olga Portuondo Zúñiga y Michael Max P. Zeuske Ludwig, coord. (Alemania-Santiago de Cuba: Fritz Thyssen Stiftung-Oficina del Conservador de la Ciudad, 2002).

COMITÉ 2012

PRÉSIDENT

M. CLAUDE AUROI

VICE-PRÉSIDENTS

M^{ME} SABINE KRADOLFER

M. UELI HOSTETTLER

M. MARTIN LIENHARD

SECRÉTAIRE GÉNÉRALE

M^{ME} YASMINA TIPPENHAUER

TRÉSORIER

M. MARCOS VIDAL

MEMBRES

M. ALEXANDER BRUST

M^{ME} STEFANIA DI IULIO

M. RENÉ FUERST

M^{ME} ALINE HELG

M. STEPHAN RIST

M^{ME} YVETTE SÁNCHEZ

M. DANIEL SCHOEPF

M. LEONID VELARDE

MEMBRES D'HONNEUR

M. ALFRED MÉTRAUX (1902-1963)

M. CÂNDIDO MARIANO DA SILVA RONDON (1865-1959)

M^{ME} ANNEMARIE SEILER-BALDINGER

M. GERHARD BAER

**LAREVISTA, BULLETIN N° 74 - 2012
DE LA SOCIÉTÉ SUISSE DES AMÉRICANISTES**
ACERCA DEL CENTENARIO DE LA MASACRE DE
LOS INDEPENDIENTES DE COLOR EN CUBA, 1912 - 2012
ON THE CENTENNIAL OF CUBA'S
INDEPENDENT PARTY OF COLOR, 1912 - 2012

COORDINATION DE CE NUMÉRO

ALINE HELG

COMITÉ DE RÉDACTION PERMANENT
CLAUDE AUROI, STEPHAN RIST,
LEONID VELARDE, STEFANIA DI IULIO

GRAPHISME

SÉBASTIEN FOURTOUILL

**PUBLIÉ AVEC LE SOUTIEN FINANCIER
DE L'ACADÉMIE SUISSE DES SCIENCES
HUMAINES ET SOCIALES**

**VERÖFFENTLICHT MIT UNTERSTÜTZUNG
DER SCHWEIZERISCHEN AKADEMIE
DER GEISTES- UND SOZIALWISSENSCHAFTEN**

SIÈGE, SECRÉTARIAT ET BIBLIOTHÈQUE DE LA SOCIÉTÉ

MUSÉE D'ETHNOGRAPHIE

65-67, BOULEVARD CARL-VOGT, CH -1205 GENÈVE (SUISSE)

WWW.SSA-SAG.CH

