



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO**

**CULTURA, RAZA Y DESIGUALDAD EN LA CUBA REPUBLICANA:
LOS DEBATES EN TORNO A LAS IDENTIDADES RACIALES A TRAVÉS DE
LA PRENSA DE LOS INTELLECTUALES NEGROS (1928-1939).**

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

VALENTINA SALINAS CARVACHO

Profesora guía: Lucía Stecher Guzmán

* Esta investigación ha sido financiada por CONICYT / Magíster Nacional.

Santiago de Chile
2018

A mi madre
Por enseñarme a escribir.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, agradezco a mi profesora guía, Lucía Stecher Guzmán, por sus observaciones generales y sus meticulosas revisiones, su confianza en mi trabajo y su apoyo permanente en este largo y difícil proceso, que a todas luces supera el ámbito estrictamente académico. A Elena Oliva, por encaminarme en el momento inicial de esta investigación, y por entregarme bibliografía clave de difícil acceso en nuestro país.

En segundo lugar, agradezco a Conicyt, por financiar mis estudios de postgrado, y a la Universidad de Chile, por apoyar económicamente mi estadía de investigación en la Biblioteca Nacional José Martí de Cuba. Al profesor Tomás Fernández Robaina, quien me recibió en dicha institución y compartió conmigo sus vastos conocimientos sobre temas afrocubanos. A la profesora Daisy Rubiera, a quien vengo leyendo desde hace algunos años, y esperaba ansiosamente conocer. Le doy gracias por recibirme en su casa y responder todas mis preguntas de modo desinteresado, por invitarme al grupo de discusión “Afrocubanas”, gracias al cual pude conocer los debates actuales sobre la discriminación racial en la isla, y por su calidez humana.

En tercer lugar, agradezco a mi familia y amigos, cuyo apoyo me alentó enormemente en los buenos y malos momentos. A Camila Ortega, por todos los instantes de alegría entregados, por escucharme y motivarme siempre a continuar. A mis amigas del Magíster, Andrea Guerrero y Daniela Schroder, por todas las conversaciones, salidas y expresiones de cariño que me permitieron vivir los periodos de estudio en compañía y amor. A mi madre, cuya incondicionalidad y afecto entrañable ha sido mi mayor sostén en este proceso.

Finalmente, agradezco a todas aquellas personas que directa o indirectamente me han motivado a continuar mis estudios en danza, los cuales constituyeron mi impulso inicial por conocer la relación entre el cuerpo en movimiento, la racialización y la identidad. En suma, porque la reflexión intelectual y la escritura académica han adquirido sentido en buena parte gracias al estímulo que siempre, fielmente, me ha entregado esa compañera que es la danza.

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN	VI
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I.	
PARA UN ESTUDIO DE INTELLECTUALES RACIALIZADOS EN AMÉRICA LATINA. DELIMITACIONES TEÓRICAS SOBRE LOS CONCEPTOS DE “RAZA”, “IDENTIDAD” Y “CAMPOS CULTURALES”	13
1.1. La idea de raza.....	13
1.2. Historia de la raza.....	16
1.3. Identidad cultural y discurso.	26
1.4. Intelectuales negros, campo cultural y revistas.	30
CAPÍTULO II.	
LA BATALLA CONTRA EL RACISMO EN LA ESCRITURA PÚBLICA DE LOS INTELLECTUALES NEGROS	36
2.1. Esclavitud y cultura	36
2.2. Los intelectuales negros y sus periódicos en el siglo XIX.	42
2.3. Guerra y nacionalidad: la lucha de los negros por su verdadera emancipación.....	45
2.4. Los embates racistas en una república tutelada.....	48
2.5. Mitos raciales y contrapúblicos negros.	51
2.6. Los debates sobre la identidad y el afrocubanismo en el campo cultural cubano.....	58
2.7. Lenguajes de vanguardia: Los inicios del negrismo y la sección dominical “Ideales de una raza”.....	65

CAPÍTULO III

EL LUGAR DEL NEGRO EN LA NACIONALIDAD:

REFORMULACIONES SOBRE LA “RAZA” Y LA IDENTIDAD EN LA DÉCADA DE 1930. 75

- 3.1. Los convulsos años treinta: Intensificando el racismo y disputando las identidades de “raza” y “clase”. 78
- 3.2. Crear nuevos proyectos, proyectar tiempos revolucionarios: La sociedad *Adelante* y su propuesta editorial. 81
- 3.3. La pregunta por la “raza” en los escritos de *Adelante*. 89
- 3.4. Las controvertidas reflexiones sobre “raza”, identidad y arte nacional. 103
- 3.5. Porque nombrar al “Nuevo Negro” disputa los sentidos de la nacionalidad: La defensa del “afrocubanismo” en los escritos de Gustavo Urrutia y Ángel Pinto Albiol. 114
- 3.6. Escribir la danza para construir una identidad: Valoraciones en torno a las expresiones afrodescendientes tras la polémica aprobación de las comparsas habaneras. 133

CONCLUSIONES..... 149

BIBLIOGRAFÍA..... 159

RESUMEN

Esta tesis tiene como objetivo analizar los discursos identitarios y políticos de un conjunto de intelectuales negros que circularon a través de la revista *Adelante* (1935-1939). *Adelante* fue una publicación mensual de divulgación popular nacida de una asociación de jóvenes afrocubanos de clase media dedicada a luchar contra las injusticias que en materia racial se mantenían. En este espacio existieron diversas posturas respecto al significado de ser “negro” en Cuba, tanto en su relación con el nacionalismo cultural que emergía como alternativa de construcción identitaria, así como respecto al significado de la “raza”.

La primera parte de esta investigación se dedica a delimitar las aproximaciones teóricas desde las cuales se plantea el estudio, teniendo como ejes de análisis la idea de “raza”, el concepto de “identidad cultural” y de “campo cultural”, así como las particularidades que presentan en el contexto latinoamericano. La segunda parte se enfoca en situar el problema desde una perspectiva histórica, para lo cual se reconstruye tanto la historia de los negros con énfasis en la movilización política y las ideas que defendieron mediante sus órganos de prensa, así como los debates desarrollados tras el auge del movimiento *afrocubanista*. El tercer capítulo realiza un análisis del corpus documental seleccionado en base a los conceptos mencionados y atendiendo a las divergentes posturas que en torno a estos temas se produjeron.

Se postula que si bien la mayor parte de los escritores consideraron el mestizaje cultural como un proyecto a seguir para redefinir la identidad, tuvieron puntos de confrontación respecto al significado que tenía la “raza”, como al rol que cumplían las expresiones de los descendientes de africanos en la nación. Esto llevó a un grupo a cuestionar - y en ciertos casos a rechazar - el arte realizado por los negros y la promoción de identidades “afrocubanas”, y a un segundo a impulsar su desarrollo, en tanto postuló que dicha identificación constituía tanto un ejercicio de reconocimiento cultural, como un discurso de enfrentamiento contra el colonialismo.

INTRODUCCIÓN

A pesar de que las páginas escritas sobre los sujetos históricamente racializados es cuantitativamente inferior a las dedicadas a aquéllos que han ingresado en condiciones de privilegio al espacio público, la verdad es que los primeros han tenido un protagonismo clave tanto al movilizarse políticamente, como al instalar una serie de discursos críticos contra los mecanismos de exclusión presentes en las sociedades latinoamericanas. Aún hoy, las obras centradas en el pensamiento latinoamericano siguen dejando fuera la voz de los afrodescendientes, como si su producción intelectual tuviera un estatus menor, cuestión que lleva a quienes nos dedicamos a su estudio, a pugnar por su ingreso mediante su puesta en valor.

En Cuba en particular, los intelectuales negros han tenido una gran relevancia tanto en el proceso de Independencia, como en las discusiones elaboradas en el campo cultural durante el siglo XX. La década de 1930, en la que se centra mayormente esta tesis, fue un momento caracterizado tanto por la radicalización política de los actores sociales, como por la proliferación de un nacionalismo. En este contexto los intelectuales comenzaron a repensar el rol del negro en la nación desde una perspectiva cultural, discusión enmarcada en un tema continental, el cual refiere a las disputas por la integración nacional de los actores subordinados por los estados nacionales latinoamericanos¹. ¿Cómo se explica la emergencia de los intelectuales negros y la instalación de sus discursos en el espacio público? El periodo que se estudia se caracterizó, entre varios elementos, por incorporar nuevos actores a la “ciudad letrada”, provenientes de las clases medias, quienes empezaron a disputar dicho espacio y a emitir serias críticas a las desigualdades históricas existentes en sus respectivas naciones. En efecto, uno de los principales nudos problemáticos de las sociedades latinoamericanas se produjo por la persistencia de antiguas formas de dominación, provenientes de sociedades esclavistas, lo que generó un impacto profundo sobre los saberes, las

¹ A lo largo de esta investigación los términos “negro” y “afrocubano” se utilizarán para aludir a las personas no blancas de Cuba, a excepción del tercer capítulo, en que veremos que el concepto de “afrocubano” referirá a la construcción de identidades vinculadas a la descendencia africana.

subjetividades y las identidades. Esto llevó a diversos intelectuales, movimientos sociales, actores políticos, entre otros, a preguntarse por este pasado que no se veía de ningún modo clausurado y a configurar diversos proyectos –indigenismos, negrismos, feminismos, marxismos– que tenían como uno de sus horizontes articular una identidad nacional-continental que permitiera tanto una real independencia de las metrópolis, como una integración de los sujetos excluidos por sus propios países.

En el caso de los proyectos llevados a cabo a partir del problema racial, como lo fueron el indigenismo y el negrismo, el eje de sus discusiones fue el desafío de enfrentar la inferiorización a la que eran sometidos los sujetos no-blancos en el continente, inferiorización histórica que puede rastrearse, en primer lugar, en la creación del conjunto de bandos y cédulas reales provenientes de la administración colonial española, en el que dichos individuos eran distinguidos tanto por su aspecto físico y su linaje, como por sus costumbres. En segundo lugar, y durante el siglo XIX, a través de doctrinas científicas-positivistas que justificaban la superioridad de unas razas sobre otras desde un punto de vista biológico, lo que llevaría a la consolidación de los racismos científicos que reivindicaban la pureza de las razas y la necesidad de blanquear la población latinoamericana. De modo que sus ideas fortalecieron la oposición civilización/barbarie sarmientina que los mismos intelectuales latinoamericanos de fines del siglo XIX van a utilizar como categoría interpretativa para articular un proyecto: hacer avanzar la civilización y superar la barbarie; todo ello con el fin de alcanzar la anhelada modernidad europea. La aniquilación o exclusión de lo “negro” o lo “indio” era necesario en tanto “sólo ciertas ‘razas’, es decir, grupos humanos que se distinguían de otros por sus diferencias físicas heredadas y permanentes, eran capaces de civilizarse” (Hale 27). Blanquear a la población era el proyecto necesario, y la exclusión de la diferencia, el método. Es por ello que el gran motor que vehiculó los discursos de los intelectuales indigenistas y negristas fue la confrontación permanente con las ideologías racistas. Era necesario cuestionar su legitimidad, constituyéndose así “un movimiento global que comenzó a reivindicar lo mestizo y lo no blanco” (Devés 54). Es en este contexto en el que debemos comprender la irrupción de discursos intelectuales que

permitieron la proliferación del llamado movimiento negrista - o afroamericanista en el lenguaje de Eduardo Devés - en términos transnacionales, y del *afrocubanismo*, en términos nacionales. Sin duda el contexto internacional de revalorizaciones de lo africano fue también un factor vital para la creación de la llamada poesía negrista y en Cuba para la publicación de la sección dominical “Ideales de una raza” del *Diario La Marina* en 1928.

Todo este clima permitió que el periodo que va desde fines de los años '20 hasta los '40 fuera muy fructífero para el desarrollo de periódicos de intelectuales negros. Podemos distinguir diversas revistas donde se visualizan variadas perspectivas de trabajo. Por una parte, proyectos académicos que buscaban estudiar científicamente el aporte africano en la nación (*Revista Estudios Afrocubanos* 1937-1940; 1945-1946). Por otra, líneas que intentaron más bien difundir dicho aporte a la sociedad, con artículos breves y poemas (“Ideales de una raza” del *Diario La Marina*, “La marcha de una raza” del periódico *El Mundo*), y finalmente, otras que desarrollaron un estilo más confrontacional, de corte político, donde la denuncia de la discriminación iba de la mano de la discusión en torno al problema racial, y en un segundo nivel, con la identidad cultural (revista *Adelante* 1936-1939). *Adelante* fue una revista editada en formato de periódico de divulgación popular – o bien no académica – que se caracterizó, en términos de escritura, por publicar en su mayoría artículos breves, y en menor medida, poemas y cuentos afrocubanos. En ese sentido, convivieron en su proyecto editorial textos ensayísticos con textos ficcionales.

En términos ideológicos, la revista muestra una perspectiva evidentemente política, en tanto se publica en un contexto de particular relevancia para Cuba: la caída del machadiato (1933) y con ello, la intensificación de los debates en torno a la necesidad de una verdadera revolución en el país, la cual debía acompañarse de una nueva constitución. En ese sentido, se produce una radicalización discursiva, poniéndose de relieve discusiones con predominancia de lo político por sobre lo cultural, aunque siempre enfocadas en el problema del negro en la nación. Asimismo, al constituirse como una revista que privilegió el debate por sobre una línea ideológica unitaria,

presenta una heterogeneidad de perspectivas, las que nos permiten visibilizar las evidentes tensiones que el proyecto *afrocubanista* suscitaba, y con ello las disputas por redefinir la cubanidad desde su relación con África y la cultura occidental.

De todo lo anterior surgen algunas preguntas que orientan el análisis: ¿Cuál es el proyecto de la revista *Adelante*? ¿Cómo se instala *Adelante* en el campo intelectual cubano? ¿Qué ideas produce en torno al factor raza y qué rol cumple dicho factor en las definiciones identitarias? ¿Qué imágenes se elaboran en relación al aporte africano en la cultura? ¿Cómo dialoga con otros discursos *afrocubanistas* y con otras propuestas de pensar la identidad en Cuba? Veremos que *Adelante* constituye una revista en tensión, producto de la heterogeneidad de perspectivas que los colaboradores presentan en sus escritos, revelándonos que las configuraciones identitarias estaban lejos de encontrar puntos de consenso, más bien, nos revelan el permanente conflicto que significó repensar el lugar del negro en la nación. En ese sentido, la revista nos permite analizar un pensamiento negro no homogéneo, más bien conflictivo y heteróclito, en tanto las disputas por legitimar determinados discursos se produjeron tanto en el espacio de contrapúblico negro, como en el del campo intelectual en su conjunto. Serán estas relaciones basadas en la tensión y en la disputa las que permitirán analizar y comprender la relevancia de *Adelante* en el periodo de estudio.

A pesar de que las investigaciones dedicadas al *afrocubanismo* en particular, y a la historia de los negros cubanos en general, gozan de un amplio corpus en la actualidad, esta es una tendencia desarrollada sólo en las últimas décadas. El año 1996 Tomás Fernández Robaina, uno de los académicos cubanos que más extensamente ha abordado el conflicto racial, la historia de los negros y sus intelectuales en la isla se preguntaba “¿Estamos ahora ante un *boom* de las temáticas afrocubanas?” (120). La pregunta del profesor Fernández Robaina responde al silencio que durante mucho tiempo existió en torno a los asuntos específicos que afectan a los negros al interior del país. En efecto, a pesar de la gran presencia que tiene la población afrocubana, no sólo en términos demográficos, sino también culturales, las investigaciones dedicadas a la historia de este grupo fueron postergadas tras la revolución cubana. Esta deuda con una materia tan

fundamental, tanto para los estudios cubanos como afrolatinoamericanos, comenzó a ser saldada en los últimos años, gracias a la producción de académicos nacionales y extranjeros. Por motivos económicos, la cantidad de volúmenes editados en el exterior sigue siendo superior a los generados en Cuba, dentro de los cuales destacan sobre todo los norteamericanos² (Moore 18). No obstante, cabe advertir que algunas de las más influyentes investigaciones financiadas por Estados Unidos pertenecen a autores cubanos residentes en dicho país, como lo es el caso de las de Ada Ferrer (2000) y Alejandro de la Fuente (2000), los cuales han sentado precedentes ineludibles para quienes buscan especializarse en estas materias. Dentro de la bibliografía existente en Cuba predominan las obras dedicadas al siglo XIX, centradas en la esclavitud y cimarronaje, con un menor porcentaje de escritos sobre problemáticas contemporáneas en el área (Fernández Robaina 1996 121, Helg 10). Aunque tras el triunfo de la revolución dos libros abordaron en alguna medida la historia de los afrocubanos en la república: *Cómo surgió la cultura nacional* (1961) de Walterio Carbonell y *El negro: ciudadano del futuro* (1960) de Juan René Betancourt, ambas fueron recibidas con cierto rechazo, develando la hostilidad que significaba desde allí en adelante hablar en “negro”. Uno de los libros claves que permitió romper el silencio en torno a la historiografía social del siglo XX sobre los afrocubanos fue *El negro en Cuba 1902-1958* (1990) de Fernández Robaina. Centrado en las luchas que los negros entablaron para combatir el racismo, con los ejemplos del Partido Independiente de Color, y de sociedades y revistas fundadas por ellos, fue una contribución fundamental, tanto por reconstruir una práctica de movilización que se paralizó con las promesas de integración racial de 1959, como por sacar a relucir la rica tradición de pensamiento intelectual que desarrollaron, dada a conocer a través de proyectos editoriales como el de *Adelante, Estudios afrocubanos y Nuevos Rumbos*. Otro aporte en esta dirección fue *Cuba insurgente. Raza, nación y revolución. 1868-1898* (2011) publicado en inglés en 1999, el

² Un ejemplo de esta tendencia se puede seguir en recuento realizado en el catastro de *Bibliografía afrocubana*, en el que se indica que entre 1958 y 1991 se dieron a conocer fuera de Cuba 25 trabajos sobre temas afrocubanos no dedicados a la religión, 21 de los cuales provenían de Norteamérica (Fernández Robaina 1996 121).

cual se centra en el combate de los negros durante el periodo de la independencia nacional. Ada Ferrer demuestra en su detallado estudio que se conformó un movimiento en tensión por instalar una lucha realmente antirracista, la cual fue frenada tras la intervención norteamericana. Esa lucha no se dio solo en el campo de batalla, sino también en los escritos de patriotas negros como Juan Gualberto Gómez, Rafael Serra y Martín Morúa Delgado, quienes buscaron derribar los mitos racistas que reproducían las jerarquías raciales coloniales. De modo que, para quienes buscamos interpretar el pensamiento intelectual desde una perspectiva de más largo aliento, este tipo de obras nos permiten establecer lazos de continuidad con el periodo pre-republicano, en el cual, paradójicamente, parecían existir mayores posibilidades de integración. Otro aporte en la historiografía social del siglo XX es la investigación de Aline Helg *La lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba. 1886-1912*, la que analiza la movilización de los afrocubanos en el periodo fechado, y realiza una relectura (ya iniciada por Fernández Robaina en su obra citada) sobre el Partido Independiente de Color, que desde su fundación recibió agudas críticas, incluso por parte de los intelectuales afrocubanos. Actualmente la masacre de los independientes de color se ha transformado en una temática sumamente relevante para los historiadores y el trabajo de Helg es un ejemplo de la atención que se le está dando.

Un libro publicado muy recientemente en torno a los debates existentes entre los mismos afrocubanos es el de Alejandro Fernández Calderón (2014). Su obra, *Páginas en conflicto: debate racial en la prensa cubana (1912-1930)* aborda una gran variedad de temas, como el deporte, la participación política, el liderazgo de las mujeres, la violencia antinegra, la inmigración, por mencionar algunos. Considero muy relevante esta investigación, tanto por navegar por campos poco explorados (por ejemplo el deporte), como por utilizar documentos de archivo escasamente revisados por los historiadores. En esta revisión bibliográfica de la historia social de los afrodescendientes no puedo dejar de mencionar la magna obra de Alejandro de la Fuente *Una nación para todos* (2000), documento insoslayable para cualquier especialista en esta materia, en tanto reconstruye la historia de la sociedad cubana desde una perspectiva de larga duración,

teniendo como eje la desigualdad racial existente en todo el periodo. En ese marco, sus análisis se enfocan tanto en las políticas estatales, en las condiciones económicas, así como también en los modos en que los actores afectados hicieron frente a esta discriminatoria estructura a lo largo del siglo. Por tanto, De la Fuente logra establecer un diálogo entre la historia de procesos macrosociales y de los sujetos que los vivenciaron, ejercicio muy meritorio y necesario.

A propósito del creciente interés que ha cobrado la problemática racial, se han desarrollado también importantes investigaciones desde los estudios de género para recuperar las voces de mujeres, las cuales han estudiado su participación en la economía, la política y/o la familia. Respecto a las temáticas de la presente tesis, algunas historiadoras cubanas se han preocupado de rastrear los discursos de las mujeres en la prensa, por lo cual el periódico *Minerva* (1888-1889), primer órgano dedicado exclusivamente a las mujeres negras, se ha presentado como una fuente histórica fundamental para darlos a conocer. Entre las investigadoras más sobresalientes podemos mencionar a Daisy Rubiera, Inés María Martiatu y María del Carmen Barcia, quienes además de una labor de visibilización, han realizado una lectura crítica en torno a los estereotipos negativos con los que la sociedad cubana se ha referido a la mujer negra. El libro *Afrocubanas, historia, pensamiento y prácticas culturales* (2011) editado por las dos primeras constituye un invaluable aporte en esta dirección, así como su segundo tomo *Emergiendo del silencio. Mujeres negras en la historia de Cuba* (2016), que por razones políticas no fue publicado como continuación del primero. En ambos libros se analiza, entre otros temas, el pensamiento crítico de las afrocubanas que circuló en la prensa, como en *El Nuevo Criollo*, *Previsión*, *Diario La Marina* o de figuras específicas que comienzan a adquirir cada vez mayor interés, como lo es el caso de María Damasa Jova, primera afrocubana en ser candidata a un cargo político. Fuera de Cuba, la tesis doctoral de Takkara Brunson “Constructing Afro-Cuban Womanhood: Race, Gender, and Citizenship in Republican-Era Cuba, 1902-1958” (2011) constituye un extenso estudio sobre la historia de las mujeres negras, con un enorme corpus documental que ha permitido visibilizar fuentes olvidadas. Por otra parte, los jóvenes investigadores

cubanos radicados en España, Maikel Colon (2016) y Manuel Ramírez Chicharro (2016), han indagado en el activismo de las intelectuales afrocubanas en periódicos como *Minerva*, *Previsión* y a través de los Congresos Nacionales de Mujeres, lo cual ha hecho posible reescribir la historia del feminismo cubano, hasta ahora focalizado principalmente en el activismo de las mujeres blancas. Aunque esta tesis no indaga en el discurso de las mujeres afrocubanas, me parece importante consignar este prolífico conjunto de trabajos como parte de las líneas que se han abierto dentro del estudio del pensamiento de las y los afrodescendientes.

Desde la historia cultural se han dado varios pasos en las últimas dos décadas para estudiar los aportes de los afrodescendientes en la literatura, la música y el arte. En este contexto la cuestión del *afrocubanismo* ha sido especialmente atendida, y se ha vinculado con la ideología del mestizaje, la nación y la identidad, produciéndose interpretaciones divergentes en cuanto a su aporte en la construcción de la nacionalidad y de los alcances efectivos que logró en términos de la inclusión de los negros en la república. Una de estas perspectivas comprende el *afrocubanismo* como un movimiento que buscó promover la armonía racial en Cuba, lográndolo a partir de una mezcla entre el componente blanco y el africano como bases de la cultura nacional, lo que supuso crear discursos de integración neutralizadores más que contestatarios. Asimismo, que esta creación, al ser elaborada por individuos de la clase media negra, se encontraría alejada en varios sentidos de las visiones y prácticas del mundo popular, lo cual les llevaría a interpretar estas expresiones populares en sus propios términos. En esta línea, aunque con sus matices, podemos ubicar el trabajo *Música y mestizaje. Revolución artística y cambio social en La Habana. 1920-1940* de Robin D. Moore (1997), quien realiza su estudio del *afrocubanismo* desde los estudios musicales y la antropología principalmente. En términos generales, el libro aborda el movimiento *afrocubanista* a través de sus expresiones artísticas, tomando en consideración su vínculo con “las cambiantes concepción de raza y nación en Cuba” (24). En base a esto, describe la música afrocubana como un producto estilizado, fruto de la mezcla entre lo africano y español, lo cual le permitió integrarse exitosamente al canon musical dominante. Más

aún, que dicho proceso se enmarcó en una pugna por transformar la música afrocubana popular en formas más aceptadas socialmente, mediante dicho ejercicio de estilización. Por tanto, “aún la aceptación masiva de ciertas formas de la música y los bailes negros por la sociedad cubana no implicó necesariamente un mayor grado de igualdad social, ni una mayor obtención de poder para los propios afrocubanos” (Moore 24). Una línea similar es desarrollada por Luis Duno Gottberg en su libro *Solventando las diferencias. La ideología del mestizaje en Cuba* (2003), quien rastrea la configuración de una “imaginación mestiza” a partir de los escritos de distintos intelectuales cubanos, centrandó su análisis del siglo XX en la poesía negrista y el pensamiento de Fernando Ortiz, Juan Marinello, Jorge Mañach, entre otros. A partir de esta selección el autor plantea que la ideología del mestizaje fue un proyecto ordenador que logró controlar y resolver la heterogeneidad existente, acallando sus disidencias problemáticas mediante la canonización de la identidad nacional transculturada y anuladora de las diferencias asimiladas.

Sin desconocer estas líneas de análisis, otros autores se han encargado de enfatizar las tensiones que un discurso disidente, como lo fue el afrocubano, produjo al interior de la sociedad. En su pionero estudio *Una nación para todos*, Alejandro de la Fuente considera que los afrocubanos crearon “una verdadera revolución cultural e ideológica” (256), en tanto revelaron que “lo blanco y la cultura europea no definían a Cuba. De hecho, la negritud y las prácticas culturales afrocubanas fueron típicamente presentadas como el impedimento más eficaz contra las influencias extranjeras” (262). Adicionalmente, sostiene que los aportes realizados durante los años '20 permitieron que en la década de 1930 se construyeran otras identidades, donde también se enfatizó el factor “clase” dentro del mismo *afrocubanismo*, creando nuevas formas de conflicto social (263). Una línea interpretativa similar se encuentra en los trabajos de Miguel Arnedo-Gómez (2016), quien opta por visibilizar el movimiento como un territorio complejo y heterogéneo. Para Arnedo-Gómez, el énfasis en el mestizaje no tiene una lectura unívoca, antes bien, la mezcla no se presenta como feliz, sino como un espacio “in which different ideological elements exist simultaneously in various degrees of

fusion and conflict” (xxi-xxii). Para argumentar la conflictividad de sus discursos utiliza el concepto de “heterogeneidad” de Antonio Cornejo Polar, aplicándolo al caso de la literatura de Nicolás Guillén principalmente.

Estas investigaciones son vitales para mi proyecto, ya que será necesario indagar tanto en los procesos de homogeneización que los intelectuales del movimiento intentaron promover, como en aquellos que buscaron crear discursos de confrontación con las ideologías racistas. Se espera así, poder reflexionar en torno al territorio conflictivo en que se construye el discurso *afrocubanista* desde, al menos, dos puntos de vista. En primer lugar, en tanto se advierte la existencia y circulación de discursos no homogéneos al interior del movimiento, lo cual nos revela una disputa por instalar distintas identidades culturales y políticas. Más aún, los discursos de los mismos autores muestran variaciones a lo largo del tiempo, lo que nos enfrenta a una lectura de los discursos como *textos culturales* situados en contextos diversos y con sujetos históricos en constante cambio. En segundo lugar, porque la perspectiva de Arnedo-Gómez y De la Fuente nos indica que el *afrocubanismo*, si bien sirvió de insumo para atenuar los conflictos sociales y políticos, creando además un producto de consumo para las elites blancas, al mismo tiempo instaló identidades inéditas en Cuba, poniendo en tensión los proyectos de blanqueamiento y de negación de la contribución de lo africano en la cultura nacional. Esta tensión puede rastrearse en los mismos debates al interior del campo cultural, donde intelectuales como Cintio Vitier muestran su oposición a reconocer elementos “bárbaros” – léase africanos – al interior de la cultura nacional. En ese sentido, el *afrocubanismo* no sería solo una ideología conciliadora, justamente porque contribuyó al “debilitamiento de la tradición blanca” (Poumier 25). Permitió cuestionar su estatuto de superioridad histórica, premisa desnaturalizadora de una supuesta “verdad” dada por naturaleza.

En virtud del énfasis que tiene la presente investigación en el análisis de las diferencias ideológicas que existieron en torno a la “raza” la “cultura” y el *afrocubanismo* entre los mismos intelectuales negros, se ha enfocado el corpus documental en la prensa, ya que es justamente este canal el que permitió a los

intelectuales posicionar, confrontar y legitimar públicamente sus ideas. En términos metodológicos, se analizará en primer lugar, la estructura y discursos de *Adelante* en el contexto de la revista (ya que algunos artículos son abiertos debates con textos publicados previamente en la misma), seleccionando dentro del corpus documental, aquellos artículos que abordan el concepto de “raza”, así como los que debaten sobre el *afrocubanismo* y la identidad cultural, para visibilizar desde qué punto de vista construyen el discurso, sus tensiones en relación con otras ideologías y sus propias contradicciones (si es que se dejan ver). Por ende, en el caso del estudio de la raza, algunos criterios serán fundamentales en la interpretación de las fuentes. En primer lugar, la línea de aproximación que los intelectuales tienen en torno al problema (política, cultural, educacional, social, biológica). En segundo lugar, qué otros conceptos se encuentran entramados alrededor de él (civilización, barbarie, africano, negro, mestizo). Finalmente, si dichos conceptos contribuyen a vincular la relación entre “raza” e “identidad”. Con respecto al concepto de identidad cultural, los criterios para aproximarse al corpus serán: punto de vista desde el cual se aborda, propuestas de redefinición identitaria, vínculo con la idea de “raza”, relación con idea de nación, vínculo entre la identidad-historia y de la identidad con el legado africano. En segundo lugar se complementará el análisis con discursos provenientes de otras revistas o periódicos, en los que los intelectuales de *Adelante* también escribieron (“Ideales de una raza” del Diario *La Marina*, *Revista Estudios Afrocubanos*).

En términos de estructura, esta tesis se ha dividido en tres capítulos. El primer capítulo fundamenta en términos teóricos algunos de los conceptos claves que vertebran el análisis. En primer lugar, el concepto de “raza”, para lo cual se trabaja con los aportes de autores como Peter Wade, Eduardo Restrepo, Julio Arias, Rita Segato y Aníbal Quijano. Se acude a estos investigadores en tanto lo abordan desde las distintas definiciones y formas que ha adquirido en América Latina, donde la perspectiva histórica resulta un hilo conductor. Dicha perspectiva privilegia una lectura desde los estudios culturales y poscoloniales, enfoque en que esta misma investigación se enmarca. En segundo lugar, se define el concepto de “identidad cultural” a partir de los

aportes del sociólogo jamaicano Stuart Hall, ya que nos aproxima a una lectura de la identidad no esencialista, y siempre en debate con la tensión que el factor “raza” imprime en la composición de las subjetividades negras en el contexto del Caribe. En tercer lugar se examina el concepto de campo cultural a partir del trabajo de Pierre Bordieu y Fernanda Beigel, así como el rol de las revistas al interior de dicho campo y los distintos tipos que podemos encontrar. El segundo capítulo realiza, por una parte, una contextualización histórica de las primeras décadas del siglo XX en Cuba, periodo en que se sitúan los debates contenidos en la revista *Adelante*, y por otra, a reconstruir el campo cultural de la época. En relación a esto último se privilegiará el análisis de uno de los proyectos *afrocubanistas* más importantes que existió en el periodo, la sección dominical “Ideales de una raza”, llevado a cabo por el arquitecto y periodista negro Gustavo Urrutia, así como algunos discursos disidentes aparecidos en la época. El tercer capítulo se centra en el análisis de la revista *Adelante*, dividida en tres partes. En la primera se describe a grandes rasgos el proyecto editorial, en la segunda se analizan los debates sobre raza, *afrocubanismo* e identidad cultural, y en la última el debate sobre la aprobación de las comparsas como parte de la discusión sobre la identidad nacional.

CAPÍTULO I.
**PARA UN ESTUDIO DE INTELLECTUALES RACIALIZADOS EN AMÉRICA
LATINA. DELIMITACIONES TEÓRICAS SOBRE LOS CONCEPTOS DE
“RAZA”, “IDENTIDAD” Y “CAMPOS CULTURALES”.**

1.1. La idea de raza

Uno de los ejes de este estudio gira en torno a la idea de “raza”. En base a los objetivos planteados en la introducción de esta tesis las siguientes preguntas conducen el análisis: ¿Qué significado tiene la raza? ¿Cuáles son las claves que nos permiten entender su funcionamiento? Y finalmente ¿Cómo los sujetos negros e indígenas han reelaborado su propia historia e identidad a partir de la tensión que supone ser nombrado racialmente por otro desde la hegemonía?

Hablar de “raza” en América Latina no remite simplemente a un concepto, sino a la historia de un continente colonizado, que se ha transfigurado en función de los distintos contextos y devenires que emanan de dicha condición. Al respecto, Aníbal Quijano afirma que la construcción de las relaciones sociales en torno a la raza se desarrolla tras la Conquista de América, fundándose lo que él denominó como la “colonialidad del poder”, la cual no ha cesado de reproducirse hasta la actualidad. Para el filósofo, la “colonialidad del poder” constituye un nuevo patrón de poder iniciado en 1492 que tendría dos modos fundamentales de estructurar las relaciones de dominación. Por una parte, a partir de la clasificación de conquistadores-conquistados teniendo como eje la “raza”, y en segundo lugar – y siempre en interacción con ella- en base a una estructuración de tipo económica asentada en la “la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial” (2014 778). Por ende, la “raza” sería para Quijano “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo” (*Id.* 777). Esto nos lleva a entender que

desde sus inicios actuó como reguladora de las relaciones, engranándose inevitablemente al establecimiento de jerarquías en la estructura económica, social, política y cultural. Ahora bien, esta “construcción mental” se basó en una “supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en una situación natural de inferioridad respecto a los otros” (*Id.* 778) en el orden de la cultura:

Desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel “inferior”. De otra parte, la idea de que las diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de éstas con el resto del universo (Quijano 1993 759).

De esta manera se concatenarían los binomios que definen la relación entre Europa y América, con su respectivo correlato a nivel de las civilizaciones y los sujetos: Occidente-Oriente, civilización-tribu, cultura-naturaleza, moderno-tradicional, racional-irracional. Estas definiciones dejan entrever que Europa se instaló como el referente exclusivo de la racionalidad y de la modernidad (Quijano 2014 789), ubicando a los pueblos colonizados en un estado anterior inferior, o bien, en una minoría de edad que debía ser superada siguiendo la trayectoria que el continente europeo había recorrido en su senda histórica. De este modo, ser “indio” o ser “negro”, pasó a formar parte de un constructo que ponía a los sujetos en el lugar más subalterno dentro de la estructura. Es necesario hacer hincapié en que en la medida que la “raza” nos pone en relación con formas de ejercer y estructurar el poder - y considerando que el poder no se ejerce de igual manera en el transcurso de la historia- ésta no puede entenderse como una categoría inmutable en los distintos momentos históricos. Antes bien, las diferencias que instala en la construcción de desigualdades varían en función de los cambios en los patrones de poder. Así, una de las condiciones de posibilidad de la existencia de la “raza” es la de su adaptabilidad. Como señala Rita Segato “raza... es nada más que trazo de la historia en los cuerpos”, “el signo racial en el cuerpo mestizo es nada más y nada

menos que indicio de que se estuvo en una determinada posición en la historia y de que se pertenece a un paisaje” (26). Es por ello que lo que denominé adaptabilidad, para Segato equivaldría al “carácter variable de los trazos que constituyen raza a medida que mudamos de contexto” (*Id.* 32). En esta misma dirección apunta Peter Wade cuando indica que el estudio de la raza “no debe circunscribirse a alguna definición objetiva sobre la variación fenotípica, sino que puede cambiar con el tiempo y, en última instancia, está indefinido” (2000 23)³. Es importante detenerse en esta concepción, en tanto es justamente la posibilidad de reelaboración permanente de la “raza” la que nos permitirá ver cómo se instala en los distintos contextos durante el periodo estudiado. En ese sentido, más que ofrecer un concepto de “raza”, este trabajo busca rastrear los múltiples significados que ha asumido en la escritura de los intelectuales afrocubanos.

Lo anterior no significa que no podamos establecer ciertas directrices para significar el vocablo. Al respecto, tres factores nos parecen sustanciales para identificarlo. Por una parte, su capacidad de instalarse como una realidad natural y neutral, lo cual requiere de un proceso de institucionalización y objetivación que lleva a los individuos a creer que efectivamente las razas son pre-existentes a las relaciones humanas (Campos 190). En segundo lugar, y como hemos explicado, su variabilidad y finalmente, su articulación a partir de la relación entre un componente físico y uno mental. En otras palabras, asumiremos que nos encontramos frente a la idea de “raza” en la medida que se realice una distinción entre una dimensión física-biológica y otra inmaterial asociada al comportamiento, como la razón, la mente o la misma cultura (Arias y Restrepo 58). De todos modos, es necesario destacar que esta dimensión biológica a la que se ha engranado la “raza” no alude a algo naturalmente dado, sino

³ Con respecto a esto Rita Segato afirma que uno de los problemas de los planteamientos de Quijano es ver la racialización del régimen colonial como “una colonialidad permanente y hasta hoy definitiva de las formas del ejercicio del poder”, cuando en realidad “la colonialidad de las relaciones de poder no deja en momento alguno de ser plenamente histórica y, por lo tanto, en constante proceso de transformación” (33). Además, mientras Quijano visualiza en la “raza” el principal motor de la dominación colonial, Segato afirma que en el periodo esclavista “la raza no se bastaba para fijar a las personas en su posición en el sistema, y era la legislación económica que decretaba quién se transformaba en ‘liberto’... Solo cuando la legislación que regulaba las relaciones esclavistas es abolida, la raza pasa a independizarse y se vuelve canon invisible... Es entonces que la racialización alcanza la plenitud de su autonomía como estructura que da forma a la realidad de las relaciones sociales y económicas” (*Ibid.*).

construido por los agentes del poder. En otras palabras, la “raza” es un constructo que clasifica, tanto a los sujetos, como su lugar en un sistema social, el cual se produce a partir del proceso, denominado por algunos investigadores como de “racialización”. En los últimos treinta años dichos investigadores han descrito la racialización como un “proceso social mediante el cual los cuerpos, los grupos sociales, las culturas y etnicidades se les produce como si pertenecieran a diferentes categorías fijas de sujetos, cargadas de una naturaleza ontológica que las condiciona y estabiliza” (Campos 186). Influidos además por lecturas que visualizan la categoría de sujeto como individuo que se construye dentro de un sistema de representaciones y posiciones, y no fuera de él producto de las “interacciones, negociaciones y adopciones” (*Id.* 187), reconocen la racialización como una construcción sociohistórica cambiante producto de los distintos elementos que confluyen y/o se disputan en dicha construcción. Finalmente, y en concordancia con esto, es indispensable reconocer que el proceso de racialización no es generado exclusivamente por el grupo en el poder, sino que también participan en él comunidades y movimientos sociales que reposicionan las categorías o se las reapropian de diversos modos para sus intereses de grupos subordinados que reclaman mayor acceso a los bienes materiales y culturales. En ese sentido, los procesos de racialización pueden ser en cierta medida el fruto de “proyectos de resistencia, justicia social y redistribución” (*Id.* 188), como son los casos de las ideologías que han defendido el orgullo racial, la existencia de una cultura propia, entre otras (*Ibid.*). Un concepto de racialización que incorpora la capacidad de los grupos subalternizados de modificar las definiciones operativas en la estructura, será utilizado para comprender las lógicas utilizadas en los discursos de los intelectuales afrocubanos. Evidentemente, la noción de que el sujeto y la identidad no son entidades predeterminadas y estables es fundamental en la configuración del concepto.

1.2. Historia de la raza

No existe consenso respecto a cuándo se puede comenzar a hablar de la idea de “raza”. Hay quienes indican que ya desde el siglo XV (Wade 2014) y otros que ubican el

concepto a partir del siglo XVIII (Stolcke 2014, Arias y Restrepo 2010)⁴. Según Wade en la España del siglo XV existían 3 elementos fundamentales para diferenciar a los individuos por “raza”. Por una parte, a partir de la apariencia física – aunque no era este un elemento definitorio –, por otra, en base al linaje o la sangre, y finalmente, al medio ambiente (Wade 2014 38-40). De hecho, en el contexto colonial americano, más crucial que el color habría sido el comportamiento, la religión o la lengua. Esto se comprueba en la preponderancia que tuvo el linaje o pureza de sangre en la definición de los sujetos, lo cual no hacía alusión a aquello que podía ser aprehensible por la vista, sino a la descendencia de “moros, judíos, herejes o cualquier persona convicta por la Inquisición” (Cit. en Stolcke 3). En otras palabras, los sujetos coloniales podían ser clasificados más por sus adscripciones religiosas, que por su apariencia, asociando dichas clasificaciones a un problema moral. La sangre era metáfora de comportamientos o elecciones de los individuos más que de criterios estrictamente biológicos. ¿Qué relación tiene esto con el lugar que los negros africanos ocuparon en el nuevo mundo?

Desde el periodo colonial temprano asistimos a una desigualdad en el trato y legislación en torno a indios y negros. Así, mientras los intelectuales evangelizadores discutían si los indios tenían o no alma, los esclavos africanos traídos forzosamente a América ya habían sido *nombrados* y clasificados en los textos bíblicos como los hijos de Ham, a quién Noé y su descendencia maldijeron por descubrirlos desnudos y en estado de ebriedad (Wade 2000 14). Asimismo, la corona portuguesa y el papado establecieron que los negros eran moros y sarracenos, cuestión sumamente relevante en un contexto donde el principio de la *guerra justa* fundada en las ideas aristotélicas permitía la esclavización de los disidentes, en este caso, de los herejes opositores a la

⁴ El debate al respecto se encuentra aún abierto. Así, mientras Verena Stolcke considera “un anacronismo interpretar la doctrina de limpieza de sangre, es decir, un lenguaje genealógico sobre el “nacimiento”, la “sangre”, la ascendencia, el linaje y/o la descendencia en los términos de la categoría moderna de “raza” que provenía de Europa y que se aplicó al Nuevo Mundo a partir del siglo XVIII” (16), Peter Wade afirma “yo sí pienso que es apropiado hablar de un concepto de raza en este contexto, empezando con el siglo xv, porque tenemos los elementos claves que, desde mi punto de vista, componen el concepto raza: estamos hablando de diferencias mentales-corporales o físico-morales entre categorías de personas; diferencias definidas en un contexto de dominación y explotación colonial y como parte de una jerarquía social y política; y diferencias entendidas como elementos de un complejo de herencia y medio ambiente” (2014 40).

expansión del cristianismo (Rivera Pagán 92). Estas causas religiosas, que nos llevan nuevamente a pensar en el linaje, se amparaban también en otros intereses. Si los argumentos en contra de la esclavitud del indio tuvieron mucho más desarrollo y defensores que en el caso de los esclavos africanos, se explica por el proceso de acumulación capitalista. Herbert Klein y Ben Vinson estiman que durante el periodo colonial – específicamente entre 1492 y 1860 - fueron trasladados aproximadamente 10 millones de africanos a nuestro continente (8), lo cual fue apoyado por diversas autoridades, tanto políticas como eclesiásticas, aduciendo a la necesidad de incrementar la producción económica. En 1518 Alonso de Zuazo, juez de residencia en La Española sugirió “dar licencia general de que se traigan negros, gente recia para el trabajo, al revés de los naturales, tan débiles que solo pueden servir en labores de poca resistencia” (De la Sagra 50). En 1531 el obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal solicitó que “toda la población y perpetuidad desta isla y la de San Juan y aun la de Cuba consiste en que tengan negros para sacar oro y beneficiar las otras granjerías” (Pérez de la Cruz 138). De este modo, la concepción de no pureza de sangre, la definición dada en las escrituras y los fines económicos perseguidos por la Corona se presentan como posibles motivos por los cuales los negros fueron estigmatizados y arrojados a vivir en el peor escalafón de la pirámide social.

A fines del siglo XVIII los antiguos criterios de ordenamiento de los sujetos comenzaron a transformarse. Un hito importante que refleja el cambio de mentalidad respecto a la categorización de los individuos, será la clasificación del médico alemán Johann Friederich Blumenbach, quien divide a la especie humana en 5 tipos, ya no en base al linaje o al medioambiente, sino a partir del color de la piel. En uno de los extremos de la tipología se encontraría la raza caucásica y blanca, y en el otro – y en orden decreciente – la etíope o negra (Romay 2014 141). Evidentemente las ideas de Blumenbach forman parte de un proceso más amplio, que tiene que ver con un cambio de paradigma respecto a cómo estudiar a los individuos en su relación con la naturaleza. El auge de la filosofía natural durante el siglo XVII que comenzó a desplazar la hegemonía del discurso teológico previo fue un paso importante en esta dirección. Los

naturalistas intentaron estudiar a los seres humanos diferenciando las cualidades físicas de las culturales, creando otras categorías o “razas” para organizar estas diferencias (Stolcke 16).

Simultáneamente desde fines del siglo XVIII procesos fundamentales alteraron el orden mundial, y con ello inauguraron un nuevo periodo en términos políticos y económicos que van a afectar a las mentalidades. Por una parte, se inicia el colapso del Imperio español y se inaugura un periodo de independencias llevadas a cabo por los criollos, que sumiría a los futuros estados nacionales latinoamericanos en nuevas relaciones de dominación con respecto a las metrópolis, manteniéndose bajo otras condiciones la “colonialidad del poder”. Por otra parte, se configura un inédito modo de producción capitalista en Inglaterra, basado en la industria textil, poniendo al mundo entero bajo su dominio y modificando las relaciones de producción a nivel internacional. Finalmente, arribó una cantidad de esclavos africanos sin precedentes al Caribe, ya que en 1789 la corona española autorizó el libre comercio de esclavos. Por ejemplo entre 1790 y 1801 en Cuba se importaron 56.320 esclavos, “es decir, en 10 años, casi tanto como en todo el período anterior a 1762” (Serviat 35)⁵. A nivel de Latinoamérica, el mayor flujo de esclavos ocurrió después de 1700, llegando desde ese momento hasta el cese del tráfico tres cuartos del total (Klein 10). De manera que el auge del pensamiento racial moderno coincide con el periodo de mayor tráfico de esclavos africanos, intensificándose las relaciones de dominación ahora apoyadas en un discurso proto-científico que respaldaba la inferiorización de los “negros”.

Pero no fue hasta el siglo XIX en que el pensamiento racialista y con ello también el racismo⁶, se desarrollaron con una legitimidad inusitada, acompañado de un

⁵ Antes de este periodo, si algo distinguía a Cuba del resto de las colonias del Caribe era su reducido número de esclavos y su gran cantidad de negros libres y mulatos (Thomas 157). Esta situación cambió drásticamente tras el estallido de la revolución haitiana, momento en que Cuba se transformó en el nuevo productor de azúcar con un amplio sistema de plantaciones (*Id.* 160).

⁶ Para una definición sobre los conceptos de racialismo y racismo véase Alejandro Campos García. “Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario”, *Revista Universidad de la Habana* 273 (2012): 184-199.

conjunto de estudios científicos que lo respaldaban⁷. De esta manera, las ciencias sociales y naturales argumentaron que las razas humanas existían y que tenían diferencias que podían ubicarlas en un costado superior o inferior en la escala de la evolución humana. El concepto de raza se asoció a características biológicas que determinaban inevitablemente la psicología, cultura o moral de los pueblos. Uno de los textos fundamentales que avivó estas ideas fue el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1855) del filósofo francés Joseph Arthur de Gobineau, quien veía a la “raza” como un principio regulador del comportamiento humano: “No es la voluntad de un monarca, o de la de sus súbditos, la que modifica la esencia de una sociedad; la que lo hace es, en virtud de las mismas leyes, una mezcla étnica subsecuente” (Cit. en Todorov 149). Para él existían 3 tipos de razas: la blanca, la amarilla y la negra, las cuales debían a sus ojos conservarse puras porque la posible mezcla racial con las más débiles (amarilla y negra) sólo produciría contaminación y degeneración (Subercaseaux 2004 276). Este texto alcanzó una gran difusión e influyó a los pensadores racistas tanto de dicho periodo como a los colonizadores y fascistas de los siglos posteriores (Romay 2014 142), razón que llevaría al abogado y periodista haitiano Joseph Anténor Firmin a escribir su obra *La igualdad de las razas humanas* (1885) para cuestionar y contradecir desde un paradigma monogenista los postulados del filósofo. Sin embargo, su texto no alcanzó la difusión esperada, siendo publicado en español más de un siglo después.

En América Latina el desarrollo del racismo se dio de la mano con la introducción del positivismo, teoría del conocimiento que apoyó su epistemología en el método científico. Dicho método se basó en un proceso de observación y experimentación con respecto a la naturaleza, con el fin de entender cómo ocurrían los denominados “hechos”, y a partir de allí establecer regularidades en forma de leyes (Hale 14). En términos sociales, el positivismo interpretó a la sociedad como un

⁷ Según algunos académicos, la palabra racismo sería popularizada realmente durante la década de los '30 del siglo XX, y que ciertos textos que se consideran como precursores del racismo, como *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* de Arthur Gobineau, no aplicaron este término, sino sólo el de “razas” (Campos 192).

organismo en desarrollo que tendía hacia el progreso, siendo la historia la herramienta mediante la cual podía rastrearse (*Ibid.*). Para el racismo científico, la historia mostraba cómo ciertas razas habían evolucionado más que otras, lo cual se comprobaba a partir del desarrollo de costumbres, cosmovisiones, tecnologías, entre otros, entre determinadas sociedades. Por ejemplo, Gustave Le Bon, “el darwinista social más leído y citado en América Latina” (Subercaseaux 2004 277), postuló que las “razas” tenían un componente biológico que determinaba la mente, el alma y la moral, lo que a nivel social resolvía cómo habría de evolucionar un pueblo. Para él, era la “raza” y no la cultura o las instituciones la que fijaba el devenir de la historia de un país (*Id.* 277-278). Esto le llevó a establecer que existían “razas” superiores e inferiores dadas por naturaleza y con ello, asumir como imposible que una “raza” inferior deviniera en una superior. Otro de los intelectuales destacados en este periodo, Ernest Renan, elaboró distintas clasificaciones raciales, siendo “los negros de África, los indígenas de Australia y los indios de América”, los de raza inferior (Todorov 133). Al igual que Le Bon, sostuvo que la particularidad de estas “razas inferiores” estaba dada por su imposibilidad de evolucionar en el tiempo, despojándolas de capacidad de alcanzar la civilización y el progreso entendidos bajo una perspectiva eurocéntrica. Evidentemente, en la escala superior se encontraría la “raza” blanca, lo cual se comprobaría para Renan en términos históricos: “Unos tras otros, los judíos, los sirios, los árabes han entrado en la obra de la civilización general... lo cual no se puede decir de la raza negra” (Cit. en Todorov 135).

Los intelectuales latinoamericanos se vieron influenciados profundamente por estas florecientes ideas, lo cual se deja entrever en obras como *Nuestra América* (1903), de Octavio Bunge, *Pueblo enfermo* (1909), de Alcides Arguedas o *Conflicto y armonía de las razas en América* (1883) de Domingo Faustino Sarmiento. En esta última obra Sarmiento realizó un trabajo etnológico identificando 3 tipos de razas en América: la india o cobriza, la negra y la blanca. Uno de los ejercicios que ilustra muy bien la importancia que tuvo en el siglo XIX el color como marca racial, es la homogeneización que el intelectual efectuó con respecto a los indios, señalando que en América, sin importar la región, los indios eran esencialmente iguales. Esto sería lógico en tanto la

superioridad racial haría a los individuos más diversos entre sí, disminuyendo dicha posibilidad en el caso de las razas ubicadas en el extremo inferior: “A medida que una raza se transforma y avanza, se diferencian más entre sí unos individuos de otros”⁸ (Sarmiento 24).

El esfuerzo de los intelectuales por estudiar y definir el carácter racial del continente no se basaba en una mera curiosidad filosófica, sino en la necesidad de construir proyectos de nación en términos europeos. Para ellos, la heterogeneidad racial que existía en él constituía un problema que debía ser solucionado en tanto la “raza” indígena y la negra no contribuían al progreso de los nuevos estados. Esta preocupación se deja ver en la obra referida de Sarmiento, en la que expresaría ideas tales como que: “Para nuestro común atraso sudamericano avanzamos ciertamente; pero para el mundo civilizado, que marcha nos quedamos atrás” (6), preocupación que ciertamente no podría mejorarse con políticas públicas, ya que los defectos de las denominadas “razas” inferiores no habrían podido evolucionar en el tiempo: “Ni el buen tratamiento que han recibido [los indios] de ser admitidos en la sociedad, ni los privilegios importantes con que han sido favorecidos, han sido suficientes para arrancarles la afición a la vida salvaje” (*Id.* 23). Tampoco el mestizaje era visto como una opción alternativa, puesto que la mezcla de sangres a sus ojos daba como resultado la transmisión de lo peor de cada raza (Solodkow 108). De hecho, la idea de que el mestizaje generaba degeneración fue un argumento muy defendido en la época, llegando incluso algunos científicos a pensar que la mezcla era más perjudicial que el peor de los elementos que la producía (Naranjo 1998b 278). Así, los distintos promotores de esta ideología no vieron ni en el mestizaje ni en la educación una salida posible, proponiendo en cambio la inmigración europea, la eugenesia y/o el exterminio de aquellos elementos que amenazaban con

⁸ Sarmiento demuestra este enunciado a partir del tamaño del cerebro: “Las diferencias de volumen del cerebro que existen entre los individuos de una misma raza, son tanto más grandes cuanto más elevadas están en la escala de la civilización. Bajo el punto de vista intelectual, los salvajes son más o menos estúpidos, mientras que los civilizados se componen de estópidos semejantes a los salvajes, de gentes de espíritu mediocre, de hombres inteligentes y de hombres superiores. Se comprende que las razas superiores sean más diferenciadas que las inferiores, dando por sentado que el *mínimum* es común en todas las razas, y que el *máximum* que es muy débil para los salvajes, es, al contrario, muy elevado para los civilizados” (24).

sumir a los diversos estados en el retraso. Así, la construcción de los estados nacionales se realizó por parte de una elite que intentó anular la diferencia racial, en ese sentido, “la colonialidad del poder establecida sobre la idea de raza debe ser admitida como un factor básico en la cuestión nacional y del Estado-nación” (Quijano 2014 823).

Otro elemento recurrente en la época y que será común durante la primera mitad del siglo XX fue la asociación entre inferioridad racial y criminalidad. Como ha demostrado Bernardo Subercaseaux para el caso de Chile, el concepto de “raza” y el darwinismo operaron “en campos tan dispares como la educación, la lucha contra el alcoholismo, el fomento del deporte, la reflexión sobre el derecho y la delincuencia (la idea de que un criminal podía estar determinado en su acción por factores biológicos, siguiendo a Lombroso)” (2004 281). En Cuba los estudios lombrosianos influenciaron a un intelectual tan relevante como Fernando Ortiz, llevándolo en una primera etapa de su trabajo a considerar las religiones afrocubanas como brujería, y a proponer el encarcelamiento de sus sacerdotes y la confiscación de sus tambores (Castellanos 2003 109), puesto que “el brujo afrocubano, desde el punto de vista criminológico, es lo que Lombroso llamaría un delincuente nato, y este carácter congénito puede aplicarse a todos sus atrasos morales, además de su delincuencia” (Ortiz 1905 366-367).

Este mapa de ideas y proyectos intelectuales y políticos comienza a toparse con disidencias a inicios del siglo XX, producto de nuevas complejidades: el colapso de los sistemas políticos oligárquicos, la politización de otros actores sociales - como obreros, estudiantes, mujeres, indígenas y negros-, la Primera Guerra Mundial, el ascenso de una nueva hegemonía en América Latina: la de Estados Unidos, por mencionar algunas de las más importantes. Todo este clima nos muestra que existía un aire de “crisis y decadencia” a raíz de la fisura que los grandes relatos de la modernidad habían instalado; en efecto, el progreso material de la humanidad demostraba no ser equivalente en el terreno espiritual (Subercaseaux 1997 421). La Primera Guerra Mundial demostraría que “el sueño de la razón produce monstruos”⁹, revelando la cara decadente

⁹ “El sueño de la razón produce monstruos” es el título del grabado 43 de la serie “Los Caprichos” (1799) del pintor español Francisco de Goya, la cual representa una crítica a la nobleza y el clero del siglo XVIII.

de la cultura occidental europea, y llevaría a diversos intelectuales latinoamericanos a cuestionar los mitos en torno a los cuales se había instalado el discurso ilustrado sobre la cultura nacional. Una de las consecuencias más relevantes para efectos de este estudio es la diversidad de propuestas de reelaboración identitaria que surgieron desde una perspectiva tanto nacionalista como latinoamericanista, poniéndose en tensión y disputa los significados que se habían construido hasta entonces en torno a la “raza”. Probablemente es el *Ariel* (1900) de Rodó uno de los íconos más importantes al respecto. Distanciándose de las ideas degeneracionistas sobre las “razas” presentes en América Latina y con ello del nefasto porvenir que podría pronosticarse para ella, el uruguayo afirmó que “tenemos - los americanos latinos- una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en el futuro” (Rodó 27). De esta manera, se desmarcó de la lectura inferiorizadora descrita más arriba, situando a las “razas” del continente en el centro de la revalorización de la cultura latinoamericana. Al mismo tiempo, se distanció del concepto positivista de “raza”, al identificar a ésta con “la comunidad del origen, de la casta, del abolengo histórico” (Cit. en Hale 43), poniendo el acento en la dimensión histórica, por sobre la biológica.

Un posicionamiento más radical de carácter abiertamente antirracista lo tuvo el cubano José Martí y el peruano José Carlos Mariátegui. Mientras que el primero aseveró que “no hay odio de razas, porque no hay razas... El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color” (Martí 1891 49), develando la artificialidad de la “raza” y poniendo de relieve la igualdad de todos los seres humanos sin importar su fisonomía, el segundo asumió que “la raza es apenas uno de los elementos que determinan la forma de una sociedad” (Mariátegui 2007 289). Mariátegui, como verdadero pensador antiimperialista, denunció la utilidad que en la dominación colonial había tenido el vocablo “raza”: “la suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista” (*Id.* 30). Tras dismantelar la dimensión político-ideológica de un concepto

que desde el racismo científico se exponía como hecho objetivo, Mariátegui le asignó una importancia mucho mayor a las condiciones materiales de existencia en la explicación de las características psicológicas o culturales de los pueblos: “Las posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales. No están determinadas por la raza sino por la economía y la política” (1986 31).

Además de criticar y denunciar el racismo imperante de la época, los nuevos intelectuales comenzaron a revalorizar sus propias sociedades, lo que implicó dar vuelta la mirada hacia la realidad local para redescubrir aquellos elementos que daban una verdadera autenticidad cultural a sus países. Así, el indio, el negro y el mestizo fueron transformados en referentes fundamentales de las identidades nacionales, creándose narrativas y prácticas de resistencia a la cultura blanca occidental que las elites habían intentado emular desde el siglo XIX en adelante. Esto permitió la emergencia de una serie de ideologías, como el indigenismo, el negrismo o el mestizaje, todas las cuales, a pesar de sus grandes diferencias, tenían en común reposicionar a estas razas subalternizadas y darles valor a partir de aspectos inmateriales. Evidentemente no nos encontramos ante corrientes homogéneas, sino que cada una de ellas tuvo diversas expresiones según los lugares geográficos en se desarrolló, y a partir de la lectura que cada intelectual elaboró. Por ejemplo, en el caso del mestizaje, mientras en México José Vasconcelos aludirá a una “raza cósmica”, Fernando Ortiz, creará el concepto de “transculturación”, para dar cuenta de la mezcla cultural entre los habitantes de Cuba, tomando como ejemplo un plato de cocina típico de la Isla: el *ajiaco cubano*.

Los intelectuales negros, como los blancos promotores del *afrocubanismo*, también harán una contribución importante para cuestionar y reposicionar el concepto de “raza” y su relación con las culturas nacionales, como se verá en el desarrollo de este trabajo. Este esfuerzo por desdibujar los modos en que los sujetos subalternos habían sido nombrados fue acompañado de diversos estudios antropológicos y creaciones literarias que van a poner el acento en la importancia de la contribución africana en la constitución de las identidades latinoamericanas. Resignificar los referentes bajo los que habían sido

denominados no aludía a un ejercicio meramente intelectual, sino que en ello se jugaba la propia identidad y posibilidad de ser integrados en condiciones de verdadera igualdad en la nación.

1.3. Identidad cultural y discurso.

La experiencia colonial ha dejado una profunda marca que se hará visible en el siglo XX, una herida en los sujetos otrificados desde la categoría racial: el color. Es la apariencia física, aquella que no puede ocultarse, la que va a fijar un conjunto de estereotipos a partir de los cuales el “negro” deberá desenvolverse dentro de su sociedad. Porque cuando un individuo es representado desde la diferencia, y cuando esa diferencia está construida desde el poder con el fin de dominar, la construcción de estereotipos “despliega una estrategia de ‘hendimiento’, que divide lo normal y aceptable de lo anormal e inaceptable” (Ticona 84). El negro como lo salvaje, lo irracional, el cuerpo, el desorden, el alcoholismo, la tendencia a la criminalidad, pero también el retraso, la comunidad sin historia, no tiene otra función que construir un sólo conjunto semántico denostador. De manera que ese sujeto no puede ya zafarse de los adjetivos que le han asignado¹⁰. La interacción con el mundo está determinada por esa condición que aprisionará su identidad, sumiéndolo en vergüenza del propio yo: “La vergüenza y el desprecio de mí mismo. La náusea. Cuando se me quiere, se me dice que es a pesar de mi color. Cuando se me odia, se añade que no es por mi color... Aquí o allí soy prisionero de un círculo infernal” (Fanon 116). La compositora afroperuana Victoria Santa Cruz describe cómo esta experiencia de ser nombrada como negra le llevó a despreciarse a sí misma: “Me gritaron negra... ¿Qué cosa es ser negra?...Y me sentí negra (¡Negra!), como ellos decían (¡Negra!) y retrocedí (¡Negra!) como ellos querían (¡Negra!) Y odié mis cabellos y mis labios gruesos. Y miré apenada mi carne tostada. Y retrocedí” (s/p). El yo, entonces, se constituirá inevitablemente en una tensión permanente con el lugar que le han asignado al individuo por el color de su piel. Frantz Fanon, en su obra *Piel negra, máscaras blancas* (1952) analiza el conjunto de trastornos

¹⁰ “Tengamos el valor de decirlo: *el racista crea al inferiorizado*” (Fanon 99).

que los sujetos otrificados en una experiencia colonial padecen. Como se citó más arriba la vergüenza es uno de los síntomas más evidentes, y con ello el complejo de inferioridad, la internalización del racismo y como consecuencia, los intentos de blanqueamiento mediante la búsqueda de parejas blancas y/o la asimilación de la cultura del dominador, donde el lenguaje juega un rol fundamental: “Hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura. El antillano que quiere ser blanco lo será más cuanto más haya hecho suyo ese instrumento cultural que es la lengua” (Fanon 62).

¿Cómo impactan estas experiencias en el ámbito de la representación de las identidades que los intelectuales negros comienzan a crear en el discurso? En primer lugar es necesario precisar cómo vamos a entender y estudiar la identidad. La idea de que la identidad es una categoría unificada y estable, con total coherencia y autonomía de los contextos en que los sujetos se encuentran inmersos es precisamente, y como diría Stuart Hall, “una fantasía”, de la cual nos distanciamos. Al contrario, se propone pensar las identidades como *procesos* de representación permanente que tienen lugar –para efectos de esta investigación- en el ámbito del discurso. Se entienden como procesos en la medida que están sujetas al cambio, y se alude a la representación en tanto esas identidades se construye en prácticas y discursos que no revelan un yo transparente. Siguiendo a Hall “Las identidades culturales son puntos de identificación, los puntos inestables de identificación o sutura, que son hechos dentro de los discursos de la historia y de la cultura. No son una esencia, sino un posicionamiento” (352). Esto también implica asumir la importancia que tiene la agencia del sujeto en la representación, y con ello el rol que juega su memoria, fantasía o imaginación con respecto a sí mismo y/o a su comunidad. El sujeto no es determinado pasivamente por una estructura de poder, al contrario, y como veremos, se apropia de las nominaciones coloniales con que lo han nombrado para reformularlas bajo nuevos significantes.

Ahora bien, es necesario aclarar que si bien se desecha el asignarle a las identidades una esencia inmutable y universal, se reconoce que esas figuraciones sí han jugado un rol en el proceso de representación. De hecho, Hall nos recuerda que la identificación que los sujetos generan con un pasado histórico unitario tuvo un papel

fundamental en las luchas postcoloniales (350), y que la “unicidad” que crearon al reconocerse en una determinada tradición “es la verdad, la esencia del “caribeñismo”, de la experiencia negra” (*Id.* 349). De modo tal que el sociólogo nos propone leer las identidades culturales en esta doble dimensión, a partir de la “similitud y continuidad”, y de la “diferencia y ruptura”. “El primero nos da una base, una continuidad con el pasado. El segundo nos recuerda que lo que compartimos es precisamente la experiencia de una profunda discontinuidad: los pueblos arrastrados a la esclavitud” (*Id.* 351-352).

En el caso de las identidades caribeñas, existirían tres presencias fundamentales para sus rearticulaciones: la presencia africana, la presencia europea, y la presencia del “Nuevo Mundo” (Hall 355-358). La primera remite a la experiencia de un pasado interrumpido y silenciado, aquél que los nuevos esclavos en Latinoamérica debieron borrar para adaptarse a los patrones de la cultura occidental. Es dicho pasado clausurado el que durante el siglo XX cumplirá una función clave para la redefinición de las identidades. Buscando reconstruir la historia a partir de fragmentos “enterrados”, desde la poesía, el arte, la historia y la antropología, los intelectuales negros, tanto de Cuba como del Caribe en su conjunto, acudirán a África para abrir un debate sobre la posibilidad de hablar de una civilización –y ya no de un conjunto de tribus-, para redescubrir sus propias religiones, pinturas, estéticas, valorando aquello que había sido históricamente denostado. La metáfora del jarrón roto del poeta de Santa Lucía, Derek Walcott, que se restaura por amor y nostalgia de lo arrebatado ilustra muy bien esta búsqueda por los ancestros¹¹. Se produce un sentido de pertenencia a una comunidad imaginaria, que juega justamente el rol de fijar una identidad esencial, inscribiendo a los sujetos negros en una determinada tradición. Esto no significa que África se transforme en un referente construido homogéneamente por dichos intelectuales, antes bien, significar África implicará asumir disputas y tensiones en torno a qué se selecciona y qué se decide borrar. Al mismo tiempo, no todos los intelectuales caribeños asumirán

¹¹“Cuando un jarrón se rompe, el amor que vuelve a juntar los fragmentos es más fuerte que aquel otro que no valoraba conscientemente su simetría intacta. La cola que restaura las piezas es la autenticación de su forma original. Un amor semejante es el que vuelve a reunir nuestros fragmentos asiáticos y africanos, la rota reliquia que, una vez restaurada, devela blancas cicatrices” (Cit. en Stecher 174).

cómodamente la identificación con el continente. Esto se encuentra en directa relación con la segunda presencia, la europea, la cultura hegemónica, la cual se habita cotidianamente, la que es nombrada como referente ideal en todos los relatos, la que recuerda que portar un color negro implica la imposibilidad de ser enunciado como todo aquello que lo blanco-europeo representa. Pero paradójicamente – y producto de lo mismo - es también aquella que configura necesariamente las identidades subalternas, no sólo desde la “violencia, hostilidad y agresión, sino también en la ambivalencia de su deseo” (*Id.* 358). Es justamente el deseo de blanqueamiento el que llevará a ciertos intelectuales a distanciarse de los proyectos de reivindicación negra – *afrocubanistas* – intentando legitimarse ante el *Otro* mediante discursos civilizatorios, demostrando que los negros han “progresado”, se han educado, en los términos en que la cultura occidental lo exige. Eso nos obliga a prestar atención a cómo los sujetos negocian la posibilidad de articular sus discursos, a incorporar el desarrollo de la historia nacional y su relación con el racismo, y en concreto, a visibilizar que una matanza racial como la llevada a cabo en 1912 en Cuba puede influenciar directamente los modos en que los intelectuales instalan sus discursos en el campo cultural, como se verá en el tercer capítulo.

La última presencia, el Tercer Mundo, es el nuevo espacio donde va a desarrollarse el encuentro entre habitantes de todo el orbe. Es el lugar donde dicho encuentro se produce de una manera desigual e inédita, donde se configuran pérdidas, creolizaciones, sincretismos, donde se origina una tercera cosa que en el siglo XX - y en el caso de nuestra isla - habrá de llamarse “cubanidad”. Si la cubanidad no es una cosa de ser, sino de llegar a ser, muchos de los intelectuales negros buscarán instalar la presencia del legado africano en la cultura nacional como un componente ineludible de la identidad, mientras otros optarán por cuestionarla o debilitarla para mencionar más bien los “logros” de los afrocubanos en otros campos asociados siempre a la Razón Occidental.

1.4. Intelectuales negros, campo cultural y revistas.

Desde 1880 aproximadamente, las metrópolis latinoamericanas comenzaron a cambiar su aspecto colonial. “Creció y se diversificó su población, se multiplicó su actividad, se modificó el paisaje urbano y se alteraron las tradicionales costumbres y las maneras de pensar de los distintos grupos de las sociedades urbanas” (Romero 247). Un gran contingente de población migró del campo a la ciudad en busca de mejores oportunidades y se produjo una expansión de la alfabetización y del número de profesionales¹², lo que daría a las capas populares mayores herramientas para acceder a los debates públicos (Barcia 297-298). El acceso a la educación formal o informal permitió a los afrodescendientes instalarse en el campo cultural cubano, llevándolos a intervenir en la arena pública y a fundar sus propios periódicos¹³.

No obstante, es necesario destacar que esta inserción no se produjo en ningún caso en condiciones de igualdad, antes bien, el campo cultural reprodujo las discriminaciones raciales históricas como parte de un *habitus*. Cuando aludo a *habitus* apelo al concepto de Pierre Bordieu, quien lo define como “las estructuras que son constitutivas de un tipo particular de entorno... y que pueden ser asidas empíricamente bajo la forma de regularidades asociadas a un entorno socialmente estructurado” (Bordieu 2001 25). En ese sentido, el espacio público se articuló mediante principios de exclusión que nos llevan a visualizar un territorio en permanente conflicto. Al respecto, la filósofa feminista estadounidense, Nancy Fraser, analiza en su libro *Iustitia Interrupta* las dinámicas de confrontación presentes en dicho espacio, identificando por una parte, un público burgués, que maneja los códigos y discursos dominantes, y por otra, los

¹² Si en 1899 el 43,63% de los cubanos blancos sabían leer y escribir, en 1919 ese porcentaje había aumentado a un 62,65%, mientras que en el caso de los cubanos “de color” esta cifra había variado de un 27,96% a un 53,09% para 1919 (Barcia 297). Algo similar ocurrió en el ámbito profesional, ya que – a modo de ejemplo - si en 1899 había un solo abogado negro, en 1931 su número había ascendido a 174, universo dentro del cual habían apenas 3 mujeres (De la Fuente 215). Cabe destacar que si bien estos cambios son un indicador de ascenso intelectual, esto no necesariamente tiene un correlato a nivel económico, ya que el nivel de desempleo de los profesionales negros producto del racismo era muy alto, tema que saldrá a la luz incluso en las páginas de la revista *Adelante*.

¹³ Esto no significa que antes del siglo XX no hubiesen existido los periódicos negros. Como se verá en el segundo capítulo ya desde el siglo XIX existe una prensa de intelectuales negros no menor que sirvió de referente para los letrados afrocubanos en el siglo XX

contrapúblicos subalternos, compuestos por mujeres, negros, trabajadores y homosexuales, quienes, desde su posición de sujetos subordinados “inventan y hacen circular contra-discursos, lo que a su vez les permite formular interpretaciones opuestas de sus identidades, intereses y necesidades” (115). Este modelo es muy pertinente para comprender el campo intelectual cubano y su contrapúblico compuesto por mujeres y negros, ya que mientras un grupo de intelectuales burgueses se dedicó a profundizar las teorías racistas heredadas del siglo XIX para mantener su hegemonía, los intelectuales negros y mujeres crearon sus propios periódicos, conferencias, congresos y reuniones culturales, introduciendo a su vez nuevos conceptos para disputar los modos en que habían sido definidos¹⁴. Su ingreso al campo cultural entonces, contribuyó por una parte, a democratizarlo, y por otra, enriqueció las posibilidades de reflexión y debate.

Sin embargo, es necesario advertir que aquellos afrocubanos que lograron asumir estos posicionamientos fueron una minoría dentro de la totalidad de la población negra, y en ese sentido formaron parte de una elite dentro de la sociedad en general. Por ello, y a pesar de que en varios casos intentaron ser los portavoces de la mayoría de los negros del país, y en especial de los más desfavorecidos, no podemos olvidar al momento de analizar el corpus de este trabajo que son individuos letrados con un elevado capital cultural, siendo interpelados intensamente por los discursos sobre la superación racial, y los modos de comportamiento social más aceptados en la época. Esto nos revela que aunque intenten encarnar o hablar por todos los negros oprimidos, en sus juicios transmiten tensiones propias de su condición de clase, condenando ciertas prácticas de la cultura popular negra. Cabe advertir que en ningún caso se hace hincapié en esta

¹⁴ A pesar de la incorporación masiva de estos actores al espacio público, la mayor parte de los activistas e intelectuales negros eran hombres y, por su parte, las mujeres que encabezaron el movimiento feminista eran blancas, lo cual nos revela que los mismos individuos que pretendían acabar con dichas exclusiones reproducían los mecanismos clásicos de discriminación. La presencia de las mujeres negras en las agrupaciones vigentes fue escasa, aunque no inexistente. En ciertas circunstancias, el movimiento feminista buscó integrar a las afrocubanas en sus filas, y por su parte, los hombres negros se refirieron a los problemas de género e instaron a las mujeres a participar en sus periódicos y asociaciones. Por ejemplo, Francisca Arce de D’ou, esposa de Lino D’ou, colaboró durante un periodo en el Lyceum de la Habana, institución cultural femenina compuesta por mujeres blancas (Urrutia, 1933 14). Asimismo, algunas afrocubanas interesadas en la obtención del sufragio se afiliaron entre 1914 y 1917 al Partido Nacional Sufragista (Rubiera 2011 180).

condición para restar importancia a la potencia y capacidad crítica de sus discursos, más bien para entender las tensiones que los sitúan en uno u otro plano de la representación discursiva. Como vimos en un apartado anterior, las identidades no pueden entenderse si no es rastreando los diversos posicionamientos que los individuos ocupan producto de las interpelaciones a las que se encuentran expuestos constantemente. El factor “clase” puede justamente operar como un lugar de definición identitaria que cumple un rol en la constitución de los discursos que los afrocubanos asumen en torno a la raza y la identidad. Como señala Alejandro de la Fuente: “no basta con afirmar que la raza es una ‘construcción social’... Es necesario explorar su importancia en comparación con otras formas de identidad y organización social” (26).

Con respecto al concepto de campo intelectual y la función de las revistas culturales en él, lo primero a señalar es que ha sido definido por Pierre Bourdieu como un sistema de relaciones entre distintos agentes que funcionan con relativa autonomía del poder político y económico, y que compiten por alcanzar la legitimidad cultural de dicho sistema (2002 15). A pesar de que concordamos en que existe una relativa autonomía en este espacio, que además permite estudiar las relaciones internas entre los agentes y sus discursos, consideramos que es necesario integrar los contextos políticos en que están situadas las discusiones, puesto que ellos también impactan en la configuración de discursos. Más aún en el caso de obras, revistas o textos que circulan justamente a contracorriente de los deseos del Estado y los intelectuales burgueses que ostentan el dominio de la política y la cultura, se hace necesario incorporar la importancia del campo de poder en la discusión. Es por ello que nos inclinamos por la lectura que utiliza la socióloga argentina Fernanda Beigel. Tomando los aportes metodológicos de la historia de las ideas y la sociología latinoamericana, Beigel analiza las revistas culturales latinoamericanas – particularmente *Amauta* – en tanto “documentos de cultura” (105), textos colectivos. En este ejercicio la autora constata que muchas de las revistas que emergieron en el periodo de conformación de los campos culturales buscaban, además de instalar debates, movilizar acciones políticas o incluso partidos políticos, creando un estrecho vínculo entre cultura y política. A este fenómeno le denomina “editorialismo

programático”, el cual “materializó nuevas formas de difusión cultural ligadas a una aspiración de alguna manera revolucionaria” (*Id.* 108). Esto la lleva a estudiar la relación de las revistas tanto con los campos culturales en que se insertan, como con los contextos sociales y políticos que contribuyen a la constitución de discursos e imaginarios de los mismos sujetos que participan en los proyectos editoriales. Es por ello que si bien la autora se reconoce tributaria de la teoría de los campos culturales de Bordieu, considera que es necesario no abandonar la relación obra-mundo social (*Id.* 110-111). En otras palabras, no acotar el estudio de las revistas a su vínculo con los campos culturales, sino también ampliarlo a perspectivas que examinen su relación con el campo de poder y el campo social.

A pesar de que las revistas fueron un soporte fundamental en el periodo de consolidación de los campos culturales, movilizand o discusiones, instalando nuevos conceptos y/o vinculando proyectos editoriales a propuestas político-institucionales, su importancia no se ha visto reflejada en las investigaciones académicas. Al respecto, en su introducción al volumen XX, año 2004, de la revista *Iberoamericana* Roxana Patiño y Jorge Schwartz indican que “salvo las obvias excepciones, [las revistas] eran consideradas en general un aspecto “secundario” en el corpus mayor de la literatura” (647), focalizándose los investigadores más bien en los libros como fuentes para acceder a los debates de la época.

¿Qué función cumplen las revistas en el campo intelectual? La reevaluación de las revistas como aparatos culturales ha permitido conectar su aparición con los campos culturales, y al mismo tiempo, con las mentalidades sociales de una época. Al mismo tiempo, se ha hecho hincapié en que éstas no sólo constituyen un “reflejo” de las ideas de un periodo determinado, sino que también contribuyen a los cambios en las concepciones sociales, en tanto son leídas por diversos grupos, generando una “opinión pública”. En tal sentido, “pueden ser vistas como el espacio disponible en torno a las cuales se diseñan complejas relaciones entre cultura y política, entre proyectos estético-culturales y su intervención en el imaginario colectivo y social” (Zamorano 12). Esto es válido de modo mucho más evidente durante el periodo de las vanguardias, puesto que

las revistas que se identifican con este movimiento buscaron constituirse como discursos de intervención social, de resistencia a los poderes hegemónicos, configurando alternativas para redefinir las identidades (*Id.* 22). Propusieron una “politización en contra de lo político” (Beigel 107), como lo es el caso de la revista *Adelante*. La falta de estudios acerca de las revistas en general, y la deuda que en ese sentido existe en el mundo académico se refleja de igual manera en la ausencia de trabajos sobre la revista *Adelante*. Son pocos los especialistas dedicados a problemas cubanos que han realizado alguna mención a ella o le han dedicado un análisis acucioso. Dentro de ellos se encuentran Jorge e Isabel Castellanos, Alejandro de la Fuente, Robin D. Moore, Miguel Arnedo-Gómez y Jesús Guanche, quienes han analizado su proyecto editorial y algunas de sus diferencias con las ideologías más conservadoras dentro de la clase media negra. No obstante, a excepción de Arnedo-Gómez, estos autores no llevan a cabo una investigación específica de la revista, en tanto sus escritos se dedican a la historia de los negros o al *afrocubanismo* en términos amplios. Dentro de la bibliografía encontrada, sólo Miguel Arnedo-Gómez le dedica un artículo completo. Al respecto, este autor afirma: “The journal *Adelante* has received a small degree of critical attention in studies of black Cuban culture and history” (2011 711). En el segundo tomo de su libro *Cultura afrocubana* (1990), Jorge e Isabel Castellanos sitúan la revista como parte de un nuevo periodo de luchas contra la discriminación, aceleradas por la caída de Gerardo Machado. En ese sentido, destacan la lectura más politizada de la sociedad y la cultura que sus integrantes ofrecen. Asimismo, describen las temáticas más importantes que se publican, los tipos de artículos que la componen, y su línea ideológica. Por su parte, en su obra *Una nación para todos* Alejandro de la Fuente ubica también la revista dentro del contexto referido, haciendo hincapié en su relación con organizaciones políticas, relación que nos habla del proyecto de intervención que *Adelante* se proponía llevar a cabo. Esta misma línea de trabajo lleva a De la Fuente a recalcar sus diferencias ideológicas con otros intelectuales negros, como los miembros del Club Atenas. En *Música y mestizaje* Moore igualmente analiza las discusiones de los colaboradores de la revista con el movimiento *afrocubanista*.

En el caso de los trabajos de Arnedo-Gómez es importante advertir que su propuesta consiste en estudiar el afrocubanismo desde la prensa. En otras palabras, este autor ha hecho hincapié en la necesidad de integrar al debate sobre el afrocubanismo las revistas donde escribían mayormente intelectuales negros, ya que excluir estos documentos contribuiría a homogeneizar los distintos discursos que circulaban en la época en torno a la cuestión: “Uncannily, studies of afrocubanismo that neglect this contestatory discourses partly further the movement’s homogenizing images of the Cuban nation” (2016 xxi). En su artículo “Debates on racial inequality and Afro-cuban culture in *Adelante*” (2011) aborda dos temas dentro de la revista. En primer lugar, el intento de algunos de sus miembros de vincular la discriminación racial con la historia de los negros en Cuba, el cual se reflejaría en ciertos textos donde hacen referencia a los conflictos que atravesaron en el periodo colonial producto de la esclavitud. En segundo lugar, la postura de la revista con respecto al movimiento *afrocubanista* desde el punto de vista cultural y racial. La producción de estos autores es vital para mi investigación, puesto que apuntan, con más o menos énfasis, a la necesidad de entender los discursos de *Adelante* en tensión con los del movimiento *afrocubanista*, con otras organizaciones políticas, así como con el contexto sociopolítico en que emerge.

CAPÍTULO II.

LA BATALLA CONTRA EL RACISMO EN LA ESCRITURA PÚBLICA DE LOS INTELLECTUALES NEGROS.

2.1. Esclavitud y cultura

Pensar en Cuba, en sus intelectuales y en la cultura que sus habitantes han construido nos sitúa de modo inevitable en un escenario heterogéneo producto de las muchas presencias que la han conformado. Una de esas presencias, fundamental, compleja y abigarrada es la de los descendientes de África, quienes si bien arribaron forzada y traumáticamente a partir del siglo XVI, se instalaron en la Isla en mayor medida después de 1800. A nivel estadístico y de manera aproximada, se ha calculado que del total de población negra que llegó entre principios del siglo XVI y la abolición de la esclavitud, el 85% lo hizo durante el siglo XIX (Castellanos 1988 25). Hasta antes de este periodo Cuba se diferenció del resto del Caribe, entre otras cosas, por su bajo número de esclavos, y por el alto número de negros libres que poseía (*Id.* 157). Esta particularidad permitió una movilidad a los negros “incomparable con otras regiones del continente” (Hidalgo 56).

En términos económicos, la sociedad colonial cubana descansaba sobre una estructura mercantil esclavista, semifeudal y patriarcal (Castellanos 1988 159), con una magra producción basada en la ganadería que alcanzaba básicamente para la subsistencia (Serviat 12). Esta situación se vería modificada durante la segunda mitad del siglo XVIII con el auge de la industria azucarera, causada en primer lugar, por la modernización económica llevada a cabo por las reformas borbónicas, y en segundo lugar, por la toma de La Habana por parte de los británicos en 1762, llegando la economía habanera a vivir “momentos de esplendor” (Zanetti 81) para la clase alta. La libertad de comercio promovida por la ocupación permitió expandir la industria del azúcar, configurándose nuevas relaciones sociales de producción basadas en la economía de plantación. Finalmente, el estallido de la revolución haitiana generó mayor demanda de azúcar en el mercado internacional, la cual fue bien aprovechada por los criollos que buscaban

incrementar su capital (Benítez Rojo 35). Evidentemente, el arranque de este sistema económico se sostuvo en el trabajo esclavo, el cual se obtuvo mediante la importación de africanos en una escala mucho mayor a la recibida durante los siglos precedentes: si hasta antes de 1762 habían llegado a Cuba alrededor de sesenta mil esclavos, en los treinta años que siguieron a la invasión inglesa cincuenta mil africanos fueron traídos (Zanetti 87-88), cifra que hacia 1861 había subido a 370.553 (Castellanos 1988 151). De hecho, la trata ilegal se mantuvo hasta la década de los 60 del siglo XIX.

Cuba es sin duda uno de los países del Caribe que más influencia africana posee. No exagera Antonio Benítez Rojo cuando señala que las creencias religiosas, la danza, la literatura o la música “tienen una influencia africana no superada por otra nación antillana, excepto Haití” (46). ¿Qué elementos explican dicho fenómeno? Parece no existir un claro consenso entre los investigadores, en tanto interpretan el rol del sistema plantacional en el desarrollo cultural de disímiles maneras. Por una parte, Jorge e Isabel Castellanos consideran que la introducción tardía de mano de obra esclava habría otorgado a los africanos recién llegados la posibilidad de mantener por mayor tiempo sus tradiciones culturales, por encontrarse separados de la influencia cultural hispánica:

Para Cuba, cronológicamente hablando, la influencia cultural africana es cosa de un ayer cercanísimo. Durante el período plantacional, Cuba presenta un curioso fenómeno de convivencia social: cuenta simultáneamente con un amplio sector de negros y mulatos fundamentalmente asimilados a la cultura hispánica por un proceso de siglos y otro sector amplísimo de población negra que, amontonada en los barracones de los ingenios, a la vez que adquiere la mínima preparación lingüística y laboral que necesita para responder a las exigencias del amo, tenazmente retiene —como tabla de salvación espiritual— muchos de los elementos básicos de su cultura ancestral. En el barracón, en las cortas horas de descanso de que dispone, el negro duerme, sueña, recuerda, canta, baila, adora a sus dioses, repite los cuentos de la tierra lejana y perdida... El barracón deviene un poderoso foco de difusión cultural, particularmente en el terreno religioso. Su influencia ha de extenderse hasta las ciudades y los pueblos, por los innumerables vasos capilares del tejido social cubano, alcanzando las capas libres de la población de color y, en definitiva, pese a los prejuicios racistas y clasistas, hasta los estratos todos de la población blanca (1988 177-178).

Por otra parte, para Benítez Rojo:

Mientras más tarde se implante... los africanos ya residentes, esclavos o no, habrían tenido ocasión de aculturar activamente al europeo durante un espacio más prolongado de tiempo. En las condiciones de Plantación... el africano está reducido a vivir bajo un régimen carcelario de trabajo carcelario, el cual obstaculiza sus posibilidades de influir culturalmente sobre la población europea o criolla (48).

En la tesis de Benítez Rojo la influencia de la población negra que precedió a la arribada durante el auge de la Plantación habría tenido un rol mucho más decisivo en la configuración cultural de la Isla. En efecto, en Cuba existía un porcentaje no menor de población libre con importancia en el sector artesanal, engrosando una suerte de “burguesía de color” (Castellanos 1988 152), así como de esclavos que en vez de trabajar en las plantaciones - como en otras localidades del Caribe - habitaban en las ciudades, en casas de sus amos (*Id.* 162). Varios autores aluden ya a la existencia de una cultura criolla a partir del siglo XVIII (Portuondo 2014, Benítez Rojo 1988) o bien “afrohispana” (Arrom 1942), “considerablemente africanizada” (Benítez Rojo 46-47), producto de la permeabilidad que generó la interacción entre españoles y negros libres o esclavos en esta estructura social previa a la plantación. Sus huellas visibles podrían rastrearse en referentes religiosos como la Virgen de la Caridad, la Virgen de Regla o los cantos de cabildo¹⁵. Una postura que intenta integrar ambos aportes es la de Odilio Urfé, quien en su libro *África en América Latina* (2006) indica que los esclavos desplegaron tanto en el contexto plantacional - en lugares como el barracón, los cañaverales, los cafetales, el monte, los palenques y el *batey* (o plaza de acceso a la manufactura azucarera)- actividades danzarias, como en espacios urbanos (215-216). Sin embargo, le atribuye a este último escenario “superiorísimas condiciones de

¹⁵ El debate respecto al valor que tiene el desarrollo del sistema plantacional y la introducción de esclavos durante el siglo XIX para la gestación de la cultura en Cuba no parece estar cerrado. Al respecto Olga Portuondo Zuñiga señala: “No niego el aporte cultural de la plantación, particularmente por la gran arribazón de negros de nación (bozales) de disímiles culturas africanas; pero la plantación, ni siquiera en su período de esplendor, fue la única fuente de nuestra singular cultura... No nos limitemos a considerar la plantación como la vía exclusiva de desarrollo cultural y mucho menos definitiva en la formación de la nacionalidad” (158-159).

expresión cultural” (*Id.* 216), en tanto el esclavo “pudo desarrollar una actividad artística continuada en congregaciones, fraternidades, cabildos, etc., o en simples grupos organizados ocasionalmente” (*Ibid.*) Estas expresiones culturales fueron desarrolladas por aquellos grupos provenientes de la Alta Guinea, de Angola y del sur de Nigeria. De esta última región provendrían los *lucumíes*, también conocidos como yorubas, quienes serían el grupo con mayor influencia en el desarrollo cultural de Cuba.

La institución de la esclavitud y la trata figuran como dos de los conflictos centrales de la sociedad cubana en el siglo XIX, frente a los cuales la elite adoptó distintas perspectivas que pueden agruparse en tres tendencias ideológicas: anexionismo, reformismo y abolicionismo. El primer grupo se vio estimulado por el interés de transformar a la isla de Cuba en un apéndice de Estados Unidos. Imbuidos de sus ideas de progreso, de las oportunidades económicas que ofrecía y de la representación política que podrían obtener, consideraban la anexión el camino más viable. Veían asimismo con buenos ojos la postura esclavista de los empresarios del sur de los Estados Unidos, más aún en un contexto de rebeliones, posturas abolicionistas y el temor al negro tras la revolución haitiana. Por su parte, la ideología reformista si bien no apoyaba la mantención de la esclavitud tenía un discurso ambivalente con respecto al destino que buscaba para la población negra, lo cual se ilustra en pensadores como el sacerdote Félix Varela, Domingo del Monte o José Antonio Saco. Por ejemplo, para Varela la abolición resultaba una medida necesaria en tanto constituía un “medio de evitar daños a la población blanca y a la agricultura de la isla” (Cit. en Rojas 2012 43), cuestión sobre la cual también girarán los escritos de José Antonio Saco. Particularmente en su libro *La supresión del tráfico de esclavos africanos, examinada en relación a su agricultura y su seguridad* (1845), Saco intentó demostrar que el cese de la trata no perjudicaría el desarrollo de la agricultura, y que en cambio, mantenerla “lejos de afianzar la seguridad de Cuba, la conduce irremediamente á su pronta perdición” (8). Asimismo, cuando pensaba en la idea de un proyecto nacional manifestaba que: “La nacionalidad cubana... de que yo hablé, de la única que debe ocuparse todo hombre sensato, es la formada por la raza blanca, que sólo se eleva a poco más de cuatrocientos mil individuos” (Cit. en

Matos 1994 62). Por su parte, Domingo del Monte apoyó una abolición gradual de la esclavitud, pero siempre con el fin último de llevar a cabo un proyecto de blanqueamiento en el país, como le detalla en correspondencia al director de *El Globo*:

Respecto a la esclavitud de los negros, la considera como un grave y odioso inconveniente al progreso de la civilización de nuestra raza en Cuba... pero conozco también que este grandioso ideal no puede conseguirse con las violencias ni la precipitación de medidas revolucionarias, que el espíritu de moralidad, la religión, la filosofía gradualmente irán ganando terreno en los ánimos de los españoles de Cuba, y que deben esperar que la reina de las Antillas no sea otra Haití, otra Jamaica, condenadas por mal de su destino a ser eternamente habitadas y poseídas por una de las razas más rezagadas de la familia humana (Del Monte 199).

Esto demuestra que la real preocupación de estos intelectuales consistía en beneficiarse económicamente sin alterar las bases de la jerarquía social. Mantener la “hegemonía demográfica de los blancos sobre los negros” (Rojas 2012 44) entonces, garantizaba esa posibilidad. Evidentemente el “miedo al negro” tras los sucesos acontecidos en Haití puso una alarma en aquella elite cubana que temía por la africanización del país. A esto se sumaron las conspiraciones negras, como la de José Antonio Aponte en 1812 o la Conspiración de la Escalera en 1844¹⁶, que reactivaron dicho temor (Fernández Robaina 1990 15-18).

La ambivalencia discursiva presente en los reformistas revela muy bien los objetivos reales que perseguían. Mientras se pronunciaron a favor del fin de la esclavitud, mantuvieron al mismo tiempo la creencia en una superioridad basada en la apariencia, la que va a permitir que durante la primera mitad del siglo XX la elite en el poder aplique políticas de blanqueamiento mediante la inmigración europea. Como afirma Carmen Montejo: “hasta 1920 (y después), la raza fue una estructura social fundamental que articuló la jerarquización de la sociedad cubana” (17). La existencia de la “raza” negra amenazaba tanto con socavar los valores de civilización y progreso

¹⁶ Para Rafael Rojas no sería fortuito que Saco publicara *La supresión del tráfico de esclavos africanos* un año después de los sucesos de *La Escalera*: “No por casualidad el mencionado escrito de Saco, desde París, aparecía un año después de la rebelión esclava de La Escalera y no desconocía el prolongado ciclo de sublevaciones negras, que se extendió de 1811 a 1844” (2012 44).

europeos, como también el poder político y económico de la clase dominante. Al respecto Carmen Montejo identifica tres temores que los negros representaban para la población blanca. El primero de ellos era a la revolución haitiana, miedo que es estudiado acuciosamente por Elzbieta Sklodowska en su libro *Espectros y espejismos: Haití en el imaginario cubano* (2009). El miedo a Haití se basaba fundamentalmente en la posibilidad de que negros y mulatos encabezaran alzamientos o conspiraciones replicando lo ocurrido en dicho país¹⁷. El segundo temor era a las religiones y culturas africanas representadas en la figura del brujo ñáñigo que fue perseguido por las autoridades al ser asociado a la criminalidad, como se vio en el primer capítulo. Finalmente, el tercer miedo era a la sexualidad africana, “personificado en las imágenes masculinas de la bestia negra y del violador negro de mujeres blancas y en las imágenes femeninas de la negra carnal y la mulata seductora” (Montejo 24). Estos tres temores estuvieron presentes no sólo durante el siglo XIX, sino que vivieron en el imaginario colectivo y fueron alimentados por la prensa y las autoridades políticas durante el siglo XX para discriminar y mantener subyugada a la población de color¹⁸.

A pesar de las ambigüedades de su ideología, fueron los reformistas criollos quienes crearon espacios de difusión literaria para generar conciencia sobre los males de la trata y de las crueldades de la esclavitud. Muchas de sus ideas circularon en la *Revista Bimestre Cubana* (1831-) perteneciente a la Sociedad Económica de Amigos del País, y a través de las tertulias literarias organizadas por Domingo del Monte, donde diversos escritores debatieron y difundieron - mediante traducciones- novelas que tenían como tema central la esclavitud (Gomariz 99). Bajo el impulso delmontino y con el apoyo de los abolicionistas británicos - representados en la figura Richard R. Madden – se produjo un gran corpus de novelas abolicionistas, entre las cuales se destacan *Francisco* (1838) de Anselmo Suárez y Romero, la famosa *Cecilia Valdés* (1839) de

¹⁷ Los activistas negros combatieron mediante la prensa los intentos de propagar el terror al negro por los sucesos de Haití. En el periódico *La Igualdad* Juan Gualberto Gómez, periodista negro, escribió el artículo “Cuba no es Haití” en respuesta a las afirmaciones del *Diario La Marina* en cuánto a que una vez que Cuba fuera libre “se transformaría en una segunda Haití” (Fernández Robaina 1990 33).

¹⁸ Por ejemplo, ya desde fines de 1860 se ordenó vigilancia a las sociedades de los ñáñigos, y se confiscaron y destruyeron “instrumentos musicales, vestuario y otros objetos rituales” (Moore 42).

Cirilo Villaverde y la *Autobiografía* (1835) del esclavo Juan Francisco Manzano. Si bien este último escrito no puede ser leído de manera íntegra como obra de Manzano, producto de las correcciones que hizo Madden al texto, su existencia y difusión constituye un verdadero hito en la historia de nuestro continente, en tanto los esclavos no tenían acceso a la escritura ni mucho menos a publicar alguna de sus creaciones.

2.2. Los intelectuales negros y sus periódicos en el siglo XIX.

La institución esclavista y la presencia negra en Cuba se transformaron en conflictos que se dejan ver en las letras cubanas del siglo XIX, existiendo un conjunto de textos elaborados por intelectuales negros. En efecto, durante todo el siglo XIX los negros escribieron y crearon sus propios periódicos, configurando espacios de discusión, organización y movilización, lo que constituye una excepción a nivel de Latinoamérica (Montejo 5). Manzano y Plácido representan dos grandes íconos por las tempranas fechas en que comienzan a ingresar al mundo de las letras, así como Juana Pastor, también llamada la “Avellaneda negra”, quien escribió sus *Décimas* en 1815, pero que venía desarrollando una labor poética ya desde el siglo XVIII (Aguilar Dornelles 183).

Con respecto a la prensa, fue el maestro negro Antonio Medina Céspedes quien fundó el primer periódico redactado por personas de color: *El Faro* (1842), al cual le siguió *El Rocío* (1856), dirigido por el mismo y posteriormente *El Pueblo* (1869) a cargo de Martín Morúa Delgado. Pero el despegue de la prensa se produjo después de 1880 con la Ley de Imprenta, llegando a crearse más de cien publicaciones en la isla (Castellanos 1990 254), lo que inauguró una época con mayor libertad de discusión política, proliferación de clubes y tertulias literarias (Aguilar Dornelles 186). En esta etapa destaca la revista *La Fraternidad* (1879), *La Igualdad* (1892) y *Minerva* (1888-1889), siendo la primera en que presentaran colaboraciones mujeres negras.

Al examinar los discursos de estas publicaciones se puede vislumbrar cuál era la ideología de sus intelectuales, y cómo la población de color fue instalando una voz en un debate público dominado por la elite blanca. Varios elementos comunes pueden encontrarse. En primer lugar, estas publicaciones comparten la necesidad de denunciar

los conflictos estructurales que atraviesa la población de color, acudiendo a un tono pacífico y armónico. Por ejemplo en *La Armonía* de Matanzas se expone que su objetivo principal reside en “armonizar con todas las razas y todas las clases sociales, bajo el lema santo de fraternidad” (Cit. en Castellanos 1990 256). En esta misma línea en el periódico *La Igualdad* se escribía: “Nosotros los negros, no queremos disturbios de raza... No hemos de recoger el reto insolente y despechado, llamaremos a la autoridad y ésta, empleada en su deber nos amparará en nuestros derechos” (Cit. en Fernández Robaina 1990 28). Estos enunciados revelan que la acción política propuesta por los escritores de estos periódicos era más bien moderada, en tanto manifestaban confianza en la institucionalidad política como regulador de las desigualdades. No obstante, podrían ser interpretados en términos estratégicos, ya que dicha acción permitió que sus voces fueran oídas y publicadas.

En segundo lugar, tenían una lectura civilizatoria de la cultura en clave occidental. Por ejemplo, en *La Fraternidad* se celebraba que los negros contrajeran matrimonio, al verlo como signo de moralización de una “raza tan calumniada” (Castellanos 1990 254). El mismo pensamiento se vislumbra en las páginas de *Minerva* cuando Cristina Ayala se refiere a la importancia de la educación de su “raza”: “Siempre he creído que mientras todos los individuos de nuestra raza no estén en condición de hacerlo, no se eduquen, y por medio de la educación se moralicen, no podremos entrar en el concierto de las sociedades que se titulan cultas” (Cit. en Colón 44). Estos discursos buscaban demostrar que el comportamiento civilizado podía ser aprendido por las masas previamente esclavizadas, mediante patrones de regeneración (Morrison 80). Otra de las características de los escritos de esta época, y en relación con lo anterior, radicaba en la confianza en la educación como uno de los motores que ayudaría a la antigua “raza” esclava a salir de su condición de subordinación. Uno de los promotores más destacados de este pensamiento fue Rafael Serra, quien afirmó que “el único medio de borrar las diferencias existentes radicaba en la educación” (Fernández Robaina 1990 50). Asimismo, existía una estrecha relación entre la idea de cultura y de educación. Una de las organizaciones que da cuenta de esta tendencia es el Directorio Central de

Sociedades de la Raza de Color (1887), probablemente la red organizativa de negros más importante del siglo XIX, llegando a agrupar a más de setenta sociedades. El Directorio surgió tras el cese de los denominados “cabildos de nación”¹⁹, que eran centros de reunión de negros y mulatos de una misma nación con fines de ayuda mutua y recreo, los que si bien fueron creados por el gobierno colonial para dividir a la población de color, permitieron la “conservación de las tradiciones africanas... de la etnia de origen” (Urfé 216). Bajo la dirección de Juan Gualberto Gómez, el Directorio se originó con fines de instrucción, recreo y ayuda mutua, “con una prédica que destacaba la moralidad, la educación y la cultura como palancas para la movilidad social de negros y mestizos” (Romay 2015b 65-66). De hecho, académicas como Maria Poumier afirman que Juan Gualberto Gómez “sólo interpretaba la historia negra en términos de civilización (blanca) y barbarie (africana), progreso y retroceso” (Poumier 30-31). Esto no significa que debamos minimizar los esfuerzos de estos intelectuales por mejorar la condición social del negro, más bien, que profundamente influenciados por la ideología de blanqueamiento reprodujeron los estereotipos clásicos al respecto, conflicto que también veremos presente durante el siglo XX. No obstante, el Directorio realizó una campaña fundamental en favor de los derechos civiles de los negros, llegando a ejercer presión real sobre el gobierno colonial.

Por otra parte, y asumiendo un punto de vista crítico con respecto a la ideología dominante, los intelectuales afrodescendientes relejaron la historia nacional, ubicando al centro a figuras afrodescendientes, a contracorriente de los discursos elaborados por la historiografía blanca. En sus versos, la poeta Cristina Ayala puso de relieve a escritores de su raza: “en el tiempo del látigo inhumano, / un Plácido, un Medina y un Manzano/ nuestra Cuba nos dio, / que en medio de tamaña desventura/ llegaron a cantar con tal dulzura/ que el mundo se asombró” (Cit. en Aguilar Dornelles 194). Este trazado

¹⁹ Fernando Ortiz rastrea el origen de los cabildos afrocutubanos en Sevilla durante el siglo XIV. En los cabildos sevillanos, negros y hasta gitanos realizaban fiestas y bailes: “Gitanos y negros tuvieron en Sevilla cosas comunes por la análoga inferioridad social que hallaron, por su exótico lenguaje y costumbres, su color, sus supersticiones contagiosas, sus agrupaciones tribales, etcétera.” (Ortiz 1921 4).

genealógico a contrapelo tiene el mérito de “reorganizar la memoria colectiva en torno a la actuación de letrados afrocubanos” (*Id.* 195).

Un último elemento que podemos destacar en el pensamiento de estos intelectuales son sus ideas independentistas con respecto a España y antianexionistas en torno a Estados Unidos, lo que nos demuestra su profundo sentimiento anticolonialista ya antes de que la isla cayera bajo el “protectorado” norteamericano. Evidentemente, los activistas negros tenían conocimiento respecto del racismo estadounidense y podían anticipar las injusticias que se mantendrían para la población de color si Cuba se transformaba en su apéndice. Al respecto es útil recurrir a las palabras del general Antonio Maceo: “Si Cuba debe cumplir alguna misión en la vida, si ha de girar en el concierto de los pueblos cultos, si fines superiores están delineando en el destino humanizador del nuestro, no es ciertamente unido a España como lo podría efectuar... Tampoco espero nada de los americanos; todo debemos fiarlo a nuestros esfuerzos” (Cit. en Fernández Robaina 2015 37-38). Aunque Maceo no lo explicita en esta frase, la búsqueda por la emancipación de los negros se encontraba estrechamente ligada a la Independencia nacional, la cual, al momento en que Maceo escribía, no se había logrado de manera real.

2.3. Guerra y nacionalidad: la lucha de los negros por su verdadera emancipación.

En 1868 en el ingenio La Demajagua Carlos Manuel Céspedes y sus adherentes lanzaron el famoso “Grito de Yara”, dando inicio a los intentos de finalizar el dominio español en Cuba. Con este episodio se inaugurarían treinta años atravesados por tres guerras anticoloniales: la Guerra de los Diez años (1868-1878), la Guerra Chiquita (1879-1880) y la Guerra de Independencia (1895-1898). Con la Guerra de los Diez años se iniciaron los primeros ensayos de abolir la esclavitud, al proclamarse en la Constitución de Guáimaro (1869) que “todos los habitantes de la república son enteramente libres”²⁰

²⁰ A pesar de la universalidad de este artículo, tres meses después la Asamblea Ejecutiva de la República en Armas emite un “Reglamento de Libertos” que limita sus derechos, en tanto obliga a los libertos a trabajar sin compensación. Asimismo, establece que tienen la facultad de abandonar a sus antiguos amos para pasar a la tutela de otros “patrones”, quienes tendrían la autoridad para reprenderlos “cuando fuera

(Constitución 59). Sin embargo, finalizada la guerra el pacto de Zanjón aceptaba la continuación del dominio español y de la esclavitud. Los afrocubanos tuvieron que esperar hasta 1886 para que dicha abolición se transformara en ley definitiva.

El periodo que va de 1868 a 1898 fue significativo no sólo porque armó el camino para lograr la independencia de España, sino también porque profundos cambios comenzaron a fraguarse en el seno de la sociedad cubana misma. La guerra modificaba las mentalidades y los modos de relación de sus protagonistas: “Se trataba de una poderosa retórica antirracista que comenzó a florecer durante la primera rebelión y devino mucho más dominante en los años entre el fin legal de la esclavitud en 1886 y el estallido de la tercera y última guerra en 1895” (Ferrer 7-8). No en vano alrededor de un 40% de los oficiales que participaron en la guerra eran negros. En efecto, un elemento revolucionario en el desarrollo de esta historia fue la colaboración entre negros y blancos para combatir el dominio español. Pero la unidad se erigiría no solo encarnada en fuerza militar, sino también en discurso, proyecto, promesa por venir en la futura patria, y que resuena en los versos de José Martí. Es por eso que Ada Ferrer nos llama a comprender esta revolución en una doble dimensión: antirracial y anticolonial (10), transformando con ello el mismo sentido de la nación cubana. En otras palabras: “La retórica revolucionaria asoció la esclavitud y la división racial al colonialismo español, del mismo modo que hizo de la revolución un proyecto mítico que armaba a blancos y negros para fundar la primera nación del mundo sin razas” (*Id.* 8). Los nuevos líderes: Martí, Maceo, Serra, por mencionar algunos, ya no ven soluciones graduales a las divisiones raciales, sino que imaginan una república con todos y para todos. Esto significó para Martí no sólo pensar en la unidad de las razas, sino también, afirmar que no existían las razas. La comunidad imaginada por estos intelectuales no se conformaría ya por blancos ni negros, sino por cubanos²¹. De esta manera disputaron el sentido de la

necesario, siempre y cuando lo hicieran fraternalmente” (Ferrer 42). Estas graduales y paternalistas medidas para dar fin a la esclavitud han llevado a Ricardo Rojas a considerar que “Céspedes y otros líderes de la misma tenían ideas bastantes parecidas a las del reformista criollo” (48).

²¹ De todos modos esta comunidad inclusiva tuvo como protagonistas a actores masculinos, relegando a las mujeres a un segundo plano. Ada Ferrer se refiere a la creación de esta “comunidad fraternal propiamente masculina” indicando que “la unión en Cuba resultó menos el producto del mestizaje que del

nacionalidad. Justamente porque “la nación empieza en la justicia” (Martí 2011: 334), “en Cuba no habrá nunca guerra de razas” (2013 189), enfatizó Martí. Para Martí “el alma emana igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color” (*Id.* 160), lo que le permitió concluir que “el negro, por negro, no es inferior ni superior a ningún otro hombre: peca por redundante el blanco que dice: "mi raza"; peca por redundante el negro que dice: "mi raza"” (*Id.* 187).

Durante el transcurso de las guerras, las analogías con Haití fueron usadas como instrumentos para mermar la legitimidad de las luchas por la independencia. Las autoridades coloniales caracterizaron la movilización como una guerra racial y antesala del dominio de los negros sobre los blancos (Ferrer 181). Esto generó una disputa por la representación del negro, llevando a los intelectuales independentistas a utilizar estrategias de desbaratamiento de los mitos elaborados por la clase dominante. Por ejemplo, y recordando los tres miedos al negro enumerados por Montejo, los escritores describieron a los insurrectos negros como incapaces de ser sexualmente violentos²², o como sujetos inocentes e inhabilitados para hacer daño (Ferrer 194-196). Al mismo tiempo, y para fomentar la verdadera unidad, los intelectuales negros evadieron las clasificaciones divisionistas de “mulato” o “pardo”, adoptando el lenguaje de “razas de color”, lo cual generaría tensiones evidentes, en tanto se buscaba abandonar el lenguaje de las razas, pero al mismo tiempo aumentaba “la movilización política a partir de la raza” (*Id.* 207). Por ejemplo, Juan Gualberto Gómez escribiría en 1892 en *La Igualdad*: “No admitimos más que la existencia de dos razas, la blanca y la de color, compuesta

heroísmo y la voluntad masculinos... La creación de una nación transracial en la lucha independentista... excluía a las mujeres del nacimiento simbólico de la nación. Las mujeres no aparecían en los retratos públicos del 68, a no ser en formas que preservaban su “exclusión fundacional”; esto es, usualmente como madres, a veces como esposas o hijas y, por lo general, como mujeres cuyos cuerpos eran físicamente incapaces de producir seres que no fueran patriotas cubanos” (199). Por su parte, María Alejandra Aguilar Dornelle hace hincapié en esta discursividad masculina de la heroicidad en los escritos de José Martí, específicamente en su publicación *Los poetas de la guerra. Colección de versos escritos en la guerra de independencia de Cuba* (1893), donde según la autora, “la celebración de la heroicidad, tanto en el prólogo como en el resto del poemario, no deja dudas: se trata de la construcción de una masculinidad épica que celebra el poder revolucionario de la palabra” (181).

²² Manuel Sanguily publicó en 1894 la revista *Hojas Literarias*, afirmando que “jamás el negro ni siquiera soñó en la posesión de la blanca, y allí donde se vivía en los bosques jamás se supo de ningún crimen de violación” (Cit. en Ferrer 193).

esta última de negros y mulatos, iguales bajo todos los conceptos, hijos de un mismo tronco, hermanados por las comunes afrentas y comunes desgracias” (Cit. en Ferrer 206). Esta tensión entre hablar o dejar de hablar de “raza”, movilizarse o no términos raciales fue y será durante el siglo XX un lugar sumamente espinoso que generará disensos y uno de los conflictos históricos más crudos de la historia cubana: la matanza de 1912. Ya desde el siglo XIX los mismos intelectuales negros tenían discrepancias en torno a cómo organizarse para luchar por sus derechos. Así, mientras Gómez y Serra eran partidarios de construir organizaciones negras, Martín Morúa Delgado y Maceo enfatizaban la adscripción a la cubanidad y no a la “raza”, alejándose de la posibilidad de crear proyectos basados en este último principio (*Id.* 207).

A pesar de estas diferencias internas, la movilización y los continuos esfuerzos de estos pensadores antirracistas disputarían a la elite colonialista el significado de la patria, instalando en el imaginario la importancia de la integración racial para la edificación de la cubanidad. El desafío entonces sería darle cauce concreto y sentido profundo una vez que la guerra finalizara y se iniciara la república tutelada por el imperialismo estadounidense.

2.4. Los embates racistas en una república tutelada.

El 1 de enero de 1899 comenzó la ocupación militar estadounidense en Cuba. Dos años después Estados Unidos aceptó retirar sus tropas, a cambio de recibir una serie de garantías que le permitiera defender sus intereses económicos. Así nació la Enmienda Platt, tratado consagrado legalmente en la Constitución que otorgaba a las autoridades norteamericanas el derecho a intervenir en la política interna de la Isla, limitaba sus relaciones comerciales con otros países y se apropiaba de Guantánamo con fines militares, todo lo cual la reducía “a la condición de un virtual protectorado” (Zanetti 199).

La ideología de la fraternidad racial que durante las últimas décadas había logrado instalarse en el debate y en la práctica misma, se vio frenada por un imperio racista que veía con malos ojos la presencia de afrodescendientes en el poder. De hecho,

desde que la guerra finalizó, los funcionarios estadounidenses recomendaron que se eligiera a los más “aptos” para instalarse en los cargos de importancia (Ferrer 299), en tanto consideraban que los tipos raciales que habitaban en Cuba eran inferiores. “Estamos tratando con una raza... que ha ido decayendo por cientos de años y en la cual tenemos que inculcar nueva vida, nuevos principios y nuevos métodos de hacer las cosas” escribiría Leonard Wood al presidente William McKinley (Cit. en De la Fuente 67). Una de las consecuencias de este pensamiento fue el trato discriminatorio que se dio a los negros mambises, quienes después de haber sido destacados como importantes líderes durante las guerras, fueron relegados a puestos menores dentro de la administración pública (Zanetti 208).

Otro de los pilares del racismo estadounidense se desarrolló en el espacio académico. Los norteamericanos efectuaron reformas en el ámbito de la educación y de las instituciones científicas, cuyos resultados pueden verse en la consolidación institucional de la antropología, la cual hasta entonces no se encontraba profesionalizada. El nuevo departamento de Antropología y Antropometría fue encabezado por Luis Montané (Bronfman 7), quien ya venía realizando estudios craneanos desde el siglo XIX. Más aún “en la víspera de la salida del gobernador Leonard Wood de Cuba, la Academia de Ciencias agradeció al general de los Estados Unidos por sus contribuciones y le aseguró que dejaría atrás a un grupo de científicos profundamente agradecido”²³ (*Id.* 10). Los científicos no jugaron un rol pasivo y desinteresado en materia racial, al contrario, obtuvieron una participación directa en la definición de políticas tan relevantes como la ley de Inmigración y Colonización aprobada en 1906 (Naranjo 1998a 438). En efecto, ya desde fines del gobierno de Tomás Estrada Palma (1902-1906) comenzó a fomentarse la entrada de población blanca, en tanto era vista como superior, y a hablarse al mismo tiempo de las “inmigraciones anti-sanitarias” (*Id.* 439). Hacia 1906 Cuba había recibido 46.468 españoles (Castellanos 1990 302). Otras estadísticas calculan que durante las dos primeras décadas del siglo XX

²³ Traducido. Original: “On the eve of governor Leonard Wood's departure from Cuba, the Academy of Science thanked the U.S. general for his contributions and assured him that he would leave behind a deeply grateful group of scientist”

ingresaron 430.000, y que, a inicios de 1920 el 40% de las industrias pertenecía a estos grupos (Zanetti 207).

Además del racismo expresado en los intentos de blanqueamiento por parte de la ideología oficial, los intelectuales escribieron libros donde estereotipaban negativamente a los negros. Esto se muestra claramente en obras de la época como *La extinción del negro* (1912) de Gustavo Mustelier. En este libro Mustelier aseguraba que la raza negra había contribuido negativamente a la formación de la personalidad de los cubanos. Su argumento se basaba en la existencia de cualidades propias de dicha “raza”: “un concepto egoísta y groseramente utilitario de la vida, un irreflexivo oportunismo, licencia desenfrenada en las costumbres, imprevisión peligrosa en los hábitos, brutal e indomable egotismo” (22-23). En contraste, “el español... tiene el espíritu de ahorro, el instinto de solidaridad” (*Id.* 25). Este bosquejo de características raciales le llevó a concluir que el aporte del negro a la cultura y al pensamiento eran nulos: “Podremos llegar a la conclusión de que nuestra patria no es en modo alguno deudora del negro en lo que se refiere a los gloriosos timbres que hoy constituyen su preciada tradición artística, literaria y científica” (*Id.* 26).

Los embates del racismo se reprodujeron también en la vida cotidiana. De esto informaba Rafael Serra en 1904: “A los maestros de color se les va excluyendo sin razones justificadas y muchas maestras blancas se oponen abiertamente a que tome asiento en sus aulas como discípulo, ningún niño de color” (Cit. en Poumier 161). Muchos clubes y cabarets discriminaban a los clientes negros, y los hoteles de primera clase en general no les permitían el ingreso (Moore 69). Los espacios de “primera, segunda o tercera” clase en Cuba eran una realidad, pudiendo encontrar a algunos clientes mulatos o negros en los cabarets “más pequeños y menos prestigiosos... situados en La Habana Vieja, cerca de los muelles o en las áreas de la playa de Marianao” (*Id.* 70). Incluso cuando los negros lograron tener destacadas profesiones, como la de médicos, abogados o dentistas, sólo individuos pertenecientes a su “raza” visitaban sus despachos, los cuales, por su condición económica podían pagar menos por los servicios recibidos (Castellanos 1990 359). Al respecto, Alberto Arredondo, uno de

los colaboradores de la revista *Adelante*, aseguró que la clase media negra podría “escribir una novela sobre los extraordinarios obstáculos con que tropezó para ascender en el peldaño de la profesionalidad” (Arredondo 1939 61).

A pesar de estas barreras, los afrocubanos se empeñaron en recibir educación para lograr movilidad social, lo cual se vislumbra en las cifras de alfabetización y escolaridad: en 1899 solo un 30% de ellos sabía leer y escribir, pero 30 años después el número había aumentado al 70% (De la Fuente 204). Asimismo, los intelectuales continuaron escribiendo en periódicos y organizándose para luchar contra la discriminación racial desde diversos frentes y también a partir de distintos principios ideológicos.

2.5. Mitos raciales y contrapúblicos negros.

Las complejidades descritas más arriba han llevado a historiadores a denominar este periodo como de “intensificación de un orden racial” (De la Fuente 32). Como en otros países de América Latina dicho orden se legitimó a partir de la creación de un mito de igualdad racial basado en la idea de que existía un sistema democrático e igualdad de oportunidades (*Id.* 26-27). Así, mientras el racismo se ramificaba en el ámbito político, social, cultural y económico, el discurso oficial de la clase dominante afirmaba que en Cuba existía verdadera igualdad, y que superar la precariedad socioeconómica era de la propia responsabilidad de los involucrados (Montejo 8-9). Este discurso comparaba la realidad cubana con la estadounidense, en tanto en la Isla no existía un racismo institucionalizado. Efectivamente, el escenario cubano era muy distinto al de Norteamérica. Por ejemplo, la integración racial en el ámbito educacional se inició en 1879, es decir, más de medio siglo antes que en los Estados Unidos. Asimismo, en Cuba se dio una cosa tan radical como la aprobación del sufragio universal masculino en 1901. De manera que las especificidades del caso cubano se transformaron en argumentos para restar peso a las acusaciones de que el racismo seguía estando presente, llegando incluso algunas personalidades públicas a alabar a los blancos por su contribución al cese de la esclavitud en el pasado (De la Fuente 50-51). Las consecuencias concretas de esta

ideología pueden verse en que partidos políticos como el moderado, no incluyeran en su programa ningún punto referido al tema racial “porque consideró que ‘los ideales’ por los cuales habían luchado los cubanos ya se habían ‘realizado’ en la práctica” (*Ibid.*).

Para respaldar sus argumentos y silenciar el conflicto, esta ideología hizo uso de los postulados de Martí. Puesto que Martí señalaba que “debiera bastar. Debiera cesar esa alusión continua al color de los hombres”, ya que “el hombre negro que proclama su raza... autoriza y provoca al racista blanco. La paz pide los derechos comunes de la naturaleza; los derechos diferenciales, contrarios a la naturaleza, son enemigos de la paz” (Martí 2013 189), la solución era justamente aludir a ciudadanos cubanos sin diferencias de ningún tipo. En consecuencia, para la elite que instrumentalizó el discurso martiano, referirse a un problema en términos raciales implicaba atentar contra la armonía de la propia nación²⁴.

Los afrocubanos no respondieron pasivamente ante estos mitos racistas. Antes bien, reactivaron la tradición de movilización que habían desarrollado durante las guerras de independencia. Así, crearon periódicos, se afiliaron a partidos políticos y participaron de distintas movilizaciones. Es preciso destacar que el conjunto de escritos e intervenciones que produjeron no fueron enarbolados por separado en todos los casos, es decir, a partir de la línea racial, por dos motivos. En primer lugar, y como lo ha notado Aline Helg, puesto que el discurso martiano se transformó en un arma de doble filo para la propia organización de los afrodescendientes, en tanto contribuyó a disminuir “la formación de una conciencia colectiva negra” (Helg 22). En segundo lugar, porque en Cuba no existía un orden racial legal que llevara a los afrocubanos a agruparse en base a una exclusión sistemática amparada por el estado, como en el caso de los Estados Unidos. En otras palabras: “la existencia de un orden racial rígido y legalmente definido relega a todos los miembros del grupo racial oprimido a una posición de subordinación social, sin importar la educación, los ingresos y otras variables sociales relevantes. Pero las sociedades latinoamericanas se han caracterizado precisamente por la ausencia de ese

²⁴ Según Aline Helg: “Los textos de José Martí cuya manipulación posterior crearon la base para el mito de la igualdad racial en Cuba son “Mi raza” (1893) y “Los cubanos de Jamaica y los revolucionarios de Haití” (22).

orden racial sancionado por el estado” (De la Fuente 28). Es por ello que algunos de los intelectuales negros más destacados, sobretodo por su participación en las guerras de Independencia, se afiliaron a distintos partidos políticos, en vez de crear organizaciones autónomas. Así, mientras Lino D’ou ingresó al Partido Conservador, Juan Gualberto Gómez y Martín Morúa Delgado engrosaron las filas del Partido Liberal. Sin embargo, tras la presión y desgaste de varios activistas al ver que no existían avances concretos en materia racial, se generó un punto de quiebre en los cauces adoptados hasta la fecha. Este punto llegó en 1907 cuando Evaristo Estenoz, en su órgano de difusión, el periódico *Previsión* (1907-1912) afirmó que “nada puede esperar la raza de color cubana de los procedimientos usados hasta aquí por los PARTIDOS POLÍTICOS porque nada han hecho que pueda ser para nosotros apreciables” (Cit. en Fernández Robaina 1990 61)²⁵. En consecuencia, expresó la urgencia de constituir una organización autónoma, mientras simultáneamente aparecían manifiestos en distintos lugares de la Isla, aludiendo la necesidad de revivir un Directorio similar al creado por Gómez a fines del siglo XIX (*Id.* 54-55). Los partidarios de esta iniciativa revelaron su desconfianza en los históricos líderes negros que militaban en dichos partidos, tales como Juan Gualberto Gómez y Martín Morúa Delgado (*Ibid.*). Como solución, Estenoz, Gregorio Surin, Patricio de la Torre, entre otros, decidieron ir a las elecciones de 1908, fundando el Partido Independiente de Color. En carta al coronel E. H. Crowder exhibieron las razones que los agrupaban: “Demostrar al mundo la cultura y civilidad de la raza de color”, “evidenciar... que estaban preparados para el disfrute de la democracia y la libertad” y “expresar que no querían ser gobiernos, sino intervenir en él para que se les gobernara bien” (*Id.* 64). En realidad, y contrario al mito que se ha propagado sobre el PIC, sus intereses no iban en beneficio exclusivo de la población de color, ni buscaban

²⁵ Estenoz y los fundadores del Partido Independiente de Color fueron los primeros en manifestar su dura y enérgica oposición a las líneas de acción política con que la clase dominante dirigía el país. La búsqueda de otras alternativas de presión por parte de la sociedad civil se harán ver de manera creciente y sistemática a partir de la década del '20. En ese sentido, puede considerarse a los integrantes del PIC como pioneros en la construcción de caminos alternativos a la de los partidos tradicionales.

separarse del resto de los cubanos²⁶, sino que elaboraron propuestas amplias, las que incluso han sido catalogadas por los actuales investigadores como “progresistas” (*Id.* 65). Por ejemplo, en materia educacional pedían enseñanza gratuita y obligatoria entre los 6 y los 14 años; en el ámbito político y social proponían una República igualitaria, soberana e independiente sin antagonismos ni sociales ni raciales, así como la creación de cárceles que “respondan a las necesidades de la civilización moderna” (*Ibid.*), inmigración libre, jornada de trabajo de 8 horas, entre otras. De manera que los independientes no tuvieron la intención de crear una sociedad separada de la cubana, ni de fomentar una cultura africana aislada. Con respecto a este último punto, lo que realmente Estenoz afirmó es que querían “mostrar al mundo la cultura y civilidad de la raza de color cubana” (Helg 203). La cultura que les parecía propia se encontraba lejos de las expresiones africanas danzarias y musicales, denominándolas como “barbarismos de pasada época” (*Ibid.*). En cambio, promovían la asimilación a los patrones de la civilización europea, instando a que la “raza” de color constituyera matrimonios legales, y reproduciendo el machismo de la cultura hegemónica cubana, al afirmar que el lugar de la mujer se encontraba en el hogar y que su obligación era obedecer al marido (*Ibid.*). A pesar de mostrar desprecio por ciertas expresiones afrocubanas, se enorgullecían de que en África se encontrara el origen de la humanidad, alabaron la belleza africana y algunos integrantes eran ñáñigos o participaban de sociedades abakuá. También expresaron orgullo por su color de piel. Por ejemplo Cecilia Lara escribió en *Previsión*: “Siempre me he sentido negra, absolutamente negra, parece que el cielo lo puso en mis manos para decirme... ya es hora que demuestres lo que eres como negra y como cubana” (Cit. en Helg 207). Este orgullo por el color de la piel no implicaba pregonar la superioridad de la raza negra por sobre la blanca. De hecho, se encargaron de disputar el concepto de “raza”, indicando que todas las razas pertenecían a una sola especie y que “aunque la piel variaba en el color, su composición era común a todas las razas” (*Id.*

²⁶ Incluso los trabajos recientes han catalogado al PIC como una agrupación separatista. En su libro *Cultura afrocubana* Jorge e Isabel Castellanos indican que sus integrantes “escogieron el camino de la separación de las razas” (1990 310). Otras investigaciones como la de Aline Helg (2000) y la de Tomás Fernández Robaina (1990) han contribuido a desbaratar estos mitos.

204). En ese sentido, el periódico *Previsión* actuó como un propagador de un discurso de contrapúblico, en tanto resemantizó los sentidos que la clase dominante daba a la “raza” y al color negro.

A pesar de que varias de sus propuestas eran críticas y visionarias, el PIC fue duramente atacado en la época, siendo tildado de racista, agredido por la prensa y finalmente sancionado mediante la Ley Morúa Delgado (1912), la que prohibía la existencia de partidos basados en raza, clase o profesión. Los independentistas salieron a protestar tras la clausura de su partido, cuestión que activó el miedo en la sociedad y el escándalo en la prensa, la cual la presentó como una guerra racista fomentada por el PIC: “Se trata de un alzamiento racista, de un alzamiento de negros, es decir de un peligro enorme y de un peligro común” (Cit. en Helg 264). El resultado fue una matanza indiscriminada por parte del estado con cifras que oscilan entre 2.000 y 6.000 muertos, todos ellos negros, frente a 16 muertos de las fuerzas armadas (*Id.* 312).

Durante el desarrollo del conflicto, las páginas de la prensa revelan cómo se reactivaron los imaginarios racistas que existían en la sociedad cubana, tan propios de las sociedades colonizadas. Por ejemplo, en el periódico *El Día* se declaró: “Es la sociedad cubana con su cultura, con sus adelantos y progresos, con sus cuatro siglos de civilización española... que se apresta a defender el reducto de sus aportes y sus acervos contra un brote atávico de salvajes instintos y aficiones: es la libre y linda América que se defiende de un zarpazo del África” (Cit. en Helg 264). Este rechazo a África se acompañó del histórico “miedo al negro”, expandiéndose rumores en la prensa sobre falsas violaciones de hombres negros a mujeres blancas, los cuales fueron posteriormente desmentidos (*Id.* 265-266). Se recurrió también a estereotipos denigrantes y burlescos, representando a Ivonet y Estenoz como ridículos generales haitianos o como orangutanes (*Id.* 321-322) Los intelectuales también escribieron ensayos para referirse a esta supuesta “guerra racial”, sin condena alguna a la matanza. No es casual que 1912 sea la fecha de publicación de *La extinción del negro* de Mustelier. Como el título lo indica, Mustelier afirmó que “en un periodo de tiempo difícil de determinar... la raza negra habrá desaparecido, por acción natural, biológica y

social, de nuestro ambiente” (62). Por su parte José M. Capmany y Rafael Conte en su libro *Guerra de razas: negros contra blancos en Cuba* (1912), aseveraron que a los independientes los impulsaba el “odio al blanco, al blanco que en nada los había ofendido; que después de darles la libertad, hizo cuanto pudo por levantarlos del bajo nivel en que yacían” (s/p).

El crudo y masivo rechazo al PIC y la ausencia de protestas ante la matanza nos muestra el antagonismo que generaba la organización autónoma de los negros y el nivel de racismo que existía en el pueblo cubano. Una de las consecuencias de la masacre fue que se retrocediera en la búsqueda de igualdad real, lo cual se vislumbra en que no se aprobara ninguna ley para garantizar la igualdad racial entre 1912 y 1940, y que la proporción de negros en el congreso disminuyera (De la Fuente 34). En segundo lugar, una represión de las expresiones culturales afrocubanas. En efecto, a los meses de la masacre se suspendieron las comparsas, y en 1913 el alcalde permitió su ejecución sólo si eliminaban la presencia de instrumentos y danzas africanas (Andrews 206). Además se castigó penalmente a los ñañigos y la realización de reglas o ritos afrocubanos (Castellanos 1990 326). En tercer lugar, una estigmatización de cualquier tipo de organización creada por temas raciales, acentuándose “la creencia de que cualquier acción movilizativa de la raza de color era expresión del racismo negro” (Fernández Calderón 33). En cuarto lugar, y como consecuencia de lo anterior, “el fin de la movilización política autónoma de los negros” (Helg 315) y un repliegue generalizado de los negros en términos de protesta pública²⁷.

En suma, después de 1912 las condiciones para la movilización en el espacio público habían cambiado. La condena del estado y la sociedad civil fijó los límites de la participación que podían tener los negros en la naciente república. De hecho, como agudamente nota Aline Helg, tras la masacre del '12 se produjo un “creciente abismo entre los dirigentes y la mayoría de los negros y mulatos” (Helg 336), que venía

²⁷ Esto no significa que la búsqueda por constituir agrupaciones autónomas se desechara de manera total. En 1918 José Armando Plá indicó que la única posibilidad de mejorar la situación de la población de color era creando un partido político propio, centrado en la educación (Helg 332). En la sección dominical “Ideales de una raza” Enrique Andreu manifestó la necesidad de crear una federación de sociedades de color (Fernández Robaina 1990 63).

gestándose desde los inicios de la República: “desde la independencia, la raza de color se había dividido cada vez más, de acuerdo con la clase social y la cultura” (*Ibid.*). El nivel de represión por parte de la sociedad a todo lo que fuera negro o africano, llevo a la clase media negra a intentar diferenciarse aún más de su negritud. De manera que sus intervenciones públicas y su reorganización se orientaron a la búsqueda por el reconocimiento social y el prestigio, construyendo un discurso de regeneración (Fernández Calderón 50, Morrison 86). Esto no significa que dejaran de pronunciarse al interior de la prensa. Algunos proyectos periodísticos surgieron después de la masacre, tales como *Labor Nueva* (1916), *La Antorcha* (1918-1920), *Boletín Oficial del Club Atenas* (1917-1920; 1931), la columna “Palpitaciones de la raza de color” (1915-1916) de Ramón Vasconcelos en el diario *La voz de la Razón* o la sección dominical “Ideales de una raza” (1928-1931) del *Diario La Marina* dirigida Gustavo Urrutia. Más bien, hubieron de cambiar la orientación de la lucha. En un contexto altamente represivo, el factor “clase” obtuvo un peso y una función relevante en tanto se transformó en herramienta de diferenciación al interior de la población de color. Una de las más vívidas expresiones de este posicionamiento fue la creación del Club Atenas (1918-1960), el cual se revela en sus declaraciones: “Y a eso viene CLUB ATENAS dentro de la raza negra: a clasificarnos en clases. De hecho somos distintos los negros responsables, con hogar constituido, con cultura, con perfecta capacidad de nuestros deberes cívicos y de nuestros derechos ciudadanos... Y a eso viene CLUB ATENAS: a agrupar en una sola acción a los idóneos” (Cit. en Helg 338). A diferencia de los independientes de color que se enorgullecían de su raza, el Club Atenas “no se siente ni se sabe negro” (*Ibid.*).

Desde su fundación el Club Atenas se convirtió en uno de los referentes más importantes de la intelectualidad negra habanera, estableciendo lazos con otros actores del campo cultural, mediante la organización de charlas, difusión de artículos y actividades culturales y de instrucción. Al mismo tiempo, se vinculó al gobierno de Gerardo Machado, en tanto sus integrantes aplaudieron la instalación de intelectuales negros en puestos públicos, y recibieron sus aportes económicos para la construcción de

su nueva sede (Bronfman 136-137). Otra organización de más antigua data, la Unión Fraternal (1890-1960), también se unió a estos esfuerzos de ilustración y regeneración de la población de color. Tales proyectos encontraban como una de sus grandes motivaciones el deslegitimar el vínculo entre negritud y barbarie difundido por el discurso científico de la época y arraigado en el imaginario social. De modo que acalorados debates se desarrollaron en torno a la relación entre cultura y “raza”, que pueden dividirse en dos grandes posturas: “la que deseaba preservar la tradición procedente de África, y la defensora de la modernidad occidental” (Fernández Calderón 12). Evidentemente entre ambos polos existían las más difusas posiciones, que dan cuenta de la dificultad de definir la identidad cultural a partir del conflicto racial. Estos debates se vieron enriquecidos por las nuevas tendencias ideológicas que comenzaban a gestarse en los años '20; el nacionalismo, las vanguardias, y la revaloración del legado africano en la cultura del país – también llamado *afrocubanismo* –, tendencias que inauguraron nuevos horizontes en la construcción de las identidades nacionales.

2.6. Los debates sobre la identidad y el afrocubanismo en el campo cultural cubano.

Uno de los móviles de los escritos que circularon en el campo cultural del primer periodo republicano fue la resistencia ante el imperialismo estadounidense que se hizo sentir desde los primeros años. Escritores como Manuel Sanguily, Salvador Cisneros, Enrique J. Varona, Juan Gualberto Gómez y Jesús Castellanos se manifestaron en la prensa para reclamar una independencia real. Así, la década del '10 ve florecer un aire de crítica y protesta, el cual se hará visible en las páginas de *Cuba Contemporánea* (1913-1927), una de las revistas más importantes de la época, la cual “mostró un hondo espíritu nacionalista y antiimperialista” (Castellanos, 1990 334). Este espíritu tenía como uno de sus baluartes forjar una cultura propia que contrarrestara los esfuerzos neocoloniales de EEUU. A partir del ensayo “A la injerencia extraña, la virtud doméstica” de Manuel Márquez Sterling publicado en *La Nación* en 1917, la expresión de la “virtud doméstica” pasó a representar la importancia del rol de la cultura en el fortalecimiento de “la conciencia de la cubanía” (Almazán y Serra viii). Por ende, esta

primera generación patriota fue la que pavimentó el terreno para profundizar en la construcción de un discurso nacionalista atravesado, en términos culturales, por la necesidad de elaborar una identidad propia, y en términos políticos, por lograr una nación democrática, igualitaria e independiente. Es este el motivo que lleva a Jorge e Isabel Castellanos a interpretar el periodo que va desde allí hasta la constitución de 1940 como un *continuum* de luchas (1994 341). El campo cultural que se gesta en esta época se caracterizó por la emergencia de diversas empresas culturales, como el *Ateneo* en 1902 o la Academia Nacional de Artes y Letras en 1910, integrada por Dulce María Borrero, Eduardo Sánchez de Fuentes, Armando Menocal, Miguel de Carrión, Dolores Rodríguez de Tió, entre otros, y la Sociedad de Conferencias de La Habana en la misma fecha, compuesta por intelectuales como Juan Gualberto Gómez, Max Henríquez Ureña, Emilio Roig Leuchsenring, Carlos de la Torre y Huerta y Fernando Ortiz. Como parte del mismo proceso, los intelectuales negros crearon sus propios periódicos dedicados a denunciar el conflicto racial presente aún en Cuba. Así vio la luz el diario *El nuevo criollo* fundado por el líder independentista Rafael Serra en 1904 y *Previsión* (1908) del Partido Independiente de Color, *Minerva*, *Revista universal ilustrada. Ciencia, artes, literatura* (1910-1915), dirigido por Oscar G. Edreiras e Idelfonso Morúa Contreras, y donde participaría también Lino D'ou, Juan Gualberto Gómez y Nicolás Guillén (padre). Todos estos espacios fueron importantes medios para luchar contra la discriminación racial, y en algunos casos para difundir su propia visión sobre la cultura.

La necesidad de los intelectuales de crear un imaginario nacional les llevó a elaborar propuestas para pensar la identidad de la isla. El eje de dicha elaboración se desarrolló en torno a la etnicidad (Naranjo 2001 155), con distintas y a veces antagónicas propuestas. En los primeros veinte años de la república se produjo una fuerte tendencia que buscó las raíces de la cubanidad en la herencia hispana, y en otros casos, en el campesinado blanco, lo cual ha sido definido también como una “fase nacionalista blanca” (Moore 170). Por ejemplo, para Juan Guiteras el campesino cubano era “el tipo más hermoso de la “raza” blanca en Cuba; altos, bien formados, de ojos claros, fina tez blanca, tostada por el sol, y de pelo negro” (Cit. en Naranjo 2001 163).

Asimismo, algunos historiadores comenzaron a revisar el pasado colonial con el fin de construir mitos y seleccionar figuras que fueran funcionales a un relato que rescataba la herencia española en la cultura del país. Debido a las fuertes asociaciones que los científicos habían desarrollado entre “raza” y “cultura”, estos intelectuales afirmaron que los componentes biológicos del pueblo español se habían transmitido a los descendientes criollos (*Id.* 161). Para dar solidez a estos mitos, intentaron excluir los “elementos” raciales considerados retardarios, fundando una narrativa sobre la identidad nacional homogeneizante y unitaria. Como acertadamente apuntó Walterio Carbonell: “La república burguesa sólo tenía memoria para recordar sus “sufrimientos” del pasado, pero no para recordar los sufrimientos de los esclavos” (18)²⁸.

En la década de los '20 otros aires permitieron la proliferación de nuevas corrientes ideológicas y la fundación de diversos periódicos, dando paso a una nueva fase dentro del nacionalismo cubano, en tanto incorporaba la cultura de la población afrocubana en la discusión. Muchos fenómenos contribuyeron a esta transformación en términos de creación y crítica. A nivel internacional, la Revolución de Octubre y la Primera Guerra Mundial generaron un impacto profundo en el plano político y económico, que entre otras cosas, provocó una crisis económica en la isla. A nivel nacional, las sucesivas intervenciones del gobierno norteamericano, la corrupción del gobierno de Alfredo Zayas de un nivel sin precedentes, la deslegitimidad en que se encontraba la clase política²⁹ y la elección de Gerardo Machado (1925-1933) produjeron un punto de ebullición en la nación. La sociedad civil no respondió pasivamente ante un clima político dominado por el caudillismo, la represión y la tutela permanente de los Estados Unidos. Nuevos actores comenzaron a instalarse en el espacio público producto de la coyuntura: los estudiantes organizaron el Directorio Estudiantil Universitario, en

²⁸ Dicha memoria contrastaba con el interés que durante el periodo de la trata tuvo África para los intelectuales criollos, en tanto “Cuba fue uno de los países de América que disponía de más rica información sobre África” (Carbonell 8), y que sin embargo “los políticos y escritores de la república burguesa no quisieron jamás recordar su nombre. ¿Para qué? La república burguesa no necesitaba de África... África se convirtió en una palabra molesta para toda la llamada gente culta” (*Id.* 10).

²⁹ Cuando decimos que la corrupción ha llegado a niveles sin precedentes nos referimos a hechos como que el 20% de los candidatos a cargos públicos en las elecciones de 1924 tuvieran antecedentes penales (De la Fuente 138).

1925 se creó el Partido Comunista Cubano, surgió la Federación Nacional de Asociaciones Femeninas, la cual permitió la creación de los dos primeros congresos nacionales de mujeres, y dentro de la clase política tradicional se fundó en 1928 el partido Unión Nacionalista (De la Fuente 142). Esto llevó a Juan Marinello a bautizar el periodo como la “década crítica”, y a un grupo de intelectuales a realizar la famosa “Protesta de los trece” en 1923, la cual devino en el “Grupo Minorista” y su manifiesto de 1927. Su compromiso social, que ya percibimos en otras latitudes de América Latina (tal es el caso del peruano José Carlos Mariátegui), ayudó a que la conjunción entre vanguardia artística y vanguardia política se transformara en un proceso necesario e inevitable. En medio de un clima de crisis y de lucha contra la hegemonía cultural occidental, las vanguardias artísticas buscaron desde el punto de vista político, constituir verdaderas “poéticas de resistencia” (Miampika 91). Estas poéticas propusieron una relectura de las culturas de sujetos que habían sido históricamente *otrificados*, relectura que simultáneamente se desarrolló en Europa, particularmente con respecto a África, tanto desde la antropología, como de la literatura y las artes. Por ende, una de las características de esta crisis fue un cambio en las percepciones que se tenía respecto a las pautas culturales dominantes, incorporándose de manera selectiva, las manifestaciones de la cultura afrodescendiente hasta ese entonces denostadas. Así, proyectos alternativos de nación comenzaron a fraguarse, los cuales retomaron la pregunta por la pertinencia de la “raza” en la configuración identitaria de la nacionalidad. Ahora, para algunos la nacionalidad pasaría a interpretarse como una mezcla cultural que fundiría a todas las razas en un nuevo producto transculturado, cuestión que generaría un conjunto de debates y controversias al interior del campo cultural. Conceptos como fusión, armonía, mestizaje, asimilación, afrocriollo, afrocubano o integración reflejan la diversidad de posturas que afloraron.

Uno de los ejemplos que mejor ilustra este cambio de mentalidad fue el giro ideológico que tuvo Fernando Ortiz. Tras haberse destacado en el campo intelectual cubano por sus estudios criminológicos -cuyos resultados pueden leerse en las páginas de *Los negros brujos*- y en el campo político por engrosar las filas del partido liberal,

llegando a tener un puesto en la Cámara, hacia 1920 abandonó “progresivamente la política al uso, declarando en la prensa que no asistirá a la Cámara de Representantes” (Le Riverend xiii). Esto porque para Ortiz, ya no serían los afrocubanos los portadores de la criminalidad, sino la misma clase política. Así, comenzó a vincularse a la izquierda intelectual y en 1926 fundó la Institución Hispano-Cubana de Cultura.

Las dos revistas que dedicaron mayor importancia a la cultura en la llamada década crítica fueron la *Revista de Avance* (1927-1930) y la revista *Social* (1923-1933; 1935-1938), las cuales tuvieron una centralidad en las discusiones a darse en el campo cultural. Mientras *Social* buscaba difundir el panorama de la cultura europea, con una línea editorial “frívola y con elementos de trascendencia” (Le Riverend xvi), *Avance* intentó crear un proyecto donde se visibilizara la importancia de los orígenes en la cultura, pero sin descuidar la dimensión universal de las artes. La *Revista de Avance* reunía a 5 escritores: Martín Casanovas, Francisco Ichaso, Jorge Mañach, Juan Marinello y José Z. Tallet, y fue un tronco fundamental para difundir las labores de sociedades culturales como como la Sociedad Hispana de Cultura y la sociedad femenina Lyceum³⁰ (Rexach 13). En términos ideológicos, la revista denunció a los agentes del imperialismo y el poder económico, asumiendo “el espíritu de la protesta de los 13” (Mazoni 13). Para Celina Mazoni, esto podría explicar sus intentos de reelaborar la cubanidad y americanidad, a través de una redefinición de la cultura (*Id.* 7). Para este grupo de intelectuales el concepto de cultura comenzó a asociarse al progreso, entendido como liberación de las estructuras coloniales y la influencia de Estados Unidos, en aras de erigir un camino propio. De modo que los editores pusieron en entredicho “el modelo tradicional de cultura orientado hacia un modelo único de civilización, concepto que se limitaba a un antagonismo único entre “civilización” y “barbarie” (Guicharnaud-Tollis 155). Al mismo tiempo, se apoyaron en las ideas de Ortiz para analizar la relación entre “raza” y cultura”, lo cual puede leerse en la nota “Raza y Cultura” de la sección

³⁰ Cuando en 1929 se fundó el Lyceum la *Revista de Avance* publicó en sus páginas: “Saludamos con viva simpatía y con ilusionada esperanza la fundación de esta otra entidad femenina [la otra era la Alianza Nacional Femenina] una señal más del deseo de asumir responsabilidades públicas que anima, desde algún tiempo, a las mujeres cubanas. Sufragismo y lyceismo son, en definitiva, modos operantes de una común apetencia de dignidad y de servicio social” (Rexach 13)

Directrices del año 1929 (*Avance* 1929 3-5). En esta nota, los editores llamaron a que el concepto de cultura reemplazara al de “raza”, en tanto este último ofrecería como única posibilidad la división entre los pueblos. Además, en “Raza y Grillete” afirmaron que el concepto de “raza” se nutría de cadáveres, y no de “sustancias vivas” (Jarnes 8). Para completar su perspectiva se apoyaron en las propias palabras de Ortiz: “Si la raza no es camino sino límite, busquemos el camino en lo que está en el origen común con potencialidad y posibilidades insospechadas, en la cultura” (*Id.* 4). En otras palabras, la “raza” producía dinámicas excluyentes, la cultura, en cambio, permitía la confluencia de diferentes colectivos, lo cual se ajustaba mucho más a su proyecto artístico. En efecto, en términos de creación artística, la revista promovió el diálogo de diversas perspectivas ideológicas, desde los seguidores del arte puro, hasta los partidarios del negrismo, lo cual la llevó a destacarse por su línea editorial heterogénea. Así lo expresaron ellos mismos: “Por el arte vernáculo y, en general, por el arte nuevo en sus diversas manifestaciones” (Cit. en Rexach 8). Lo más interesante para efectos de este estudio, fue la necesidad de sus autores de reelaborar el arte y la cultura aceptando las influencias europeas, pero valorando, asimismo, la propia tradición. Dicha valoración estuvo influenciada por una lectura americanista de la identidad, la que les hizo reflexionar hondamente sobre las posibilidades de su articulación. Así, en una encuesta que realizaron sobre arte americano se preguntaban: “1. ¿Cree Vd. que la obra del artista americano debe revelar una preocupación americana?, 2. ¿Cree que la americanidad es cuestión de óptica, de contenido de vehículo?, 3. ¿Cree Vd. en la posibilidad de caracteres comunes al arte de todos los países de América?, 4. ¿Cuál debe ser la actitud del artista americano ante lo europeo?” (*Avance* 1928 235). Este afán les llevó a publicar artículos sobre el choteo cubano, así como sobre el aporte africano en la cultura nacional. A diferencia de la postura de otros intelectuales, *Avance* no se pronunció en contra del negrismo, antes bien, valoró positivamente su emergencia, lo que se visualiza en la colaboración que algunos intelectuales *afrocubanistas* hicieron en la revista, como Fernando Ortiz y Lydia Cabrera, en las publicaciones dedicadas a analizar la música inspirada en motivos afrocubanos como “La Rebambaramba” (1927) de Amadeo

Roldán, o en el poema “La bailadora de Rumba” (*Id.* 241) de José Zacarías Tallet, poema que para muchos representa el inicio del negrismo en Cuba.

Sin embargo, no todo el campo cultural cubano recibió positivamente la llegada de este nuevo discurso sobre la identidad y las creaciones que de ella se derivaron. Las críticas que se gestaron tras la publicación de *Motivos de son* (1930) de Nicolás Guillén muestran las dificultades que significó construir este inédito discurso sobre la cubanidad. Poco tiempo después de que la sección “Ideales de una raza” diera a conocer los poemas de Guillén, el político y escritor afrocubano Ramón Vasconcelos escribiría en *El País* que el autor “debe universalizar su verso y su idea, en vez de meterlos en el solar para que brinquen al son del bongó” (Cit. en Cairo 189). Por su parte, la revista *Bohemia* interpretó en términos peyorativos las creaciones del movimiento, lo que se ilustra en los comentarios sobre las expresión danzaria que promovía la obra musical *La conga de media noche* de Ernesto Lecuona, caracterizándola como “danza tentacular, primitiva y descoyuntada” (Cit. en Fernández Calderón 158). Otro ejemplo lo constituyen los comentarios del grupo *Orígenes*, cuyos integrantes buscaron crear una literatura propiamente cubana, sin acentos raciales. En un intento por deslegitimar el trabajo de Emilio Ballagas, Vitier lo comparó con el proyecto de Lezama Lima, declarando que “ante la frustración de lo inmediato, Lezama se sumergía en lo remoto, pero no, ciertamente, para evadirse como en el puro juego intelectual, sensual o angustiado de Brull o Ballagas, sino para afincar el pie en roca de cultura y replantear la batalla en otra dimensión... se trataba de refutar el dualismo de lo culto y lo popular que ya empezaba a escindir a nuestra poesía en polémicas estériles” (Cit. en Riccio 72). Esta supuesta esterilidad de los escritores negristas era también asociada por otros intelectuales a una moda pasajera o anecdótica, sin contenido real. Así, Lezama Lima publicaría en su “Coloquio con Juan Ramón Jiménez” en 1937: “Entre nosotros, la poesía, cuyo principal hallazgo ha sido la incorporación de la sensibilidad negra y, más frecuentemente, la incorporación del vocablo onomatopéyico, se resiente de haber estado de espaldas [...] a lo que debe responder toda poesía [...] más claro, un elemento percutible, en su más elemental forma musical no produce más que una poesía anecdótica” (Cit. en Ugalde

46). Para los origenistas era el espíritu y no la mezcla de sangres el que elevaría la poesía a la universalidad. De allí el desprecio a la sensualidad y a la exaltación de la “raza” por considerarse carentes de profundidad. Otra de las críticas al proyecto *afrocubanista* provino de uno de los críticos de arte más importante de la época, Guy Pérez Cisneros, aunque ahora argumentando que cualquier expresión afrocubana atentaba contra la armonía racial. Sus reparos se dirigieron contra la figura de Guillén, a quien reprochó el haber creado “una teoría completamente artificial” y con ello “un racismo sin salida” (Cit. en Díaz Infante s/p). Por ende, llamaba a “derrocar todo arte racista, hispano-americano o afro-cubano” por ser este “un gran obstáculo para la integración de nuestra nacionalidad” (*Ibid.*).

2.7. Lenguajes de vanguardia: Los inicios del negrismo y la sección dominical “Ideales de una raza”.

El negrismo contemporáneo surgió en Europa como una alternativa a la tradición cultural blanca occidental, la cual, tras realizar una serie de barbaries colonialistas tanto en África como en América Latina, y a partir de los resultados fatales que provocó con la Primera Guerra Mundial, se encontraba profundamente fisurada como modelo de civilización a seguir. Para René Depestre el negrismo no puede ser definido como doctrina o movimiento, sino como “cambiante estado de espíritu y sensibilidad con respecto al destino histórico del África occidental y sus habitantes deportados hacia las Américas” (346). Esta sensibilidad tuvo como tema común la revalorización de la historia, cultura y arte del continente africano, punto de partida para que diversos artistas y escritores propusieran crear obras basadas en temáticas ligadas a África. En el área de las ciencias sociales *Las civilizaciones desaparecidas* (1927) de Maurice Delafosse o *Histoire de la civilisation africaine* (1933) de Leó Frobenius constituyeron emblemáticos ejemplos, así como en el campo del arte, algunas pinturas de Pablo Picasso.

Cabe señalar que para los intelectuales latinoamericanos significó avanzar hacia otras formas de construir identidades nacionales al incluir a aquellos sujetos subyugados

por los distintos estados, lo que nos lleva a plantear que no supuso una mera imitación del negrismo europeo. Estos intelectuales detectaron y asumieron desde una perspectiva crítica esa diferencia, como se deja entrever en las palabras de Ramón Guirao “el modo negro, pues, no nace en Cuba como en Europa, sin tradición y alejado del documento humano”. Así, su motivación se desarrolló más bien a partir de la necesidad “de estudiar el tronco cultural *sui generis* de nuestras dolorosas identidades latinoamericanas” (Depestre 356). Este interés por visibilizar la importancia de los afrodescendientes en América Latina tuvo en varios casos un trasfondo político: el de disputar los significados de su legado en las sociedades racistas postcoloniales que buscaban mantener el mito de naciones occidentales homogéneas. En ese sentido, considero necesario poner en tela de juicio algunas lecturas que se han realizado en torno al negrismo. Por ejemplo Jorge Schwartz indica que sus manifestaciones “no son una tendencia ideológica de fondo liberacionista. En modo alguno tienden a preservar la identidad del negro a través de su historia, o siquiera representar un movimiento de concientización” (66). Similares interpretaciones se extendieron en la misma época de aparición del negrismo, como veremos más adelante, interpretaciones que tuvieron en común el invisibilizar la crítica que algunos artistas e intelectuales elaboraron en términos políticos, y su lucha por resignificar la identidad con que habían sido definidos hasta entonces, como se dio en el contexto cubano.

La cantidad de exponentes y disciplinas que rodean el desarrollo del negrismo en nuestro continente es muy variada, encontrándose una heterogeneidad de propuestas que puede explicarse tanto a partir de cuestiones autoriales, como de las distintas realidades nacionales. En el caso de Cuba el negrismo asumió la expresión *afrocubanismo*, lo que nos revela el marcado carácter nacional que alcanzó el movimiento. Evidentemente se hizo vital, al igual que en el resto de Latinoamérica, el revalorizar “la contribución negra en Cuba, ya que a fines de la década del veinte estaba claro que Cuba no era, ni podía ser, un país blanco”. Por tanto su desafío fue el de “reconciliar la modernidad con la diversidad racial” (De la Fuente 248). Existe relativo consenso respecto a la fecha de iniciación del *afrocubanismo*. Mientras Jorge e Isabel Castellanos ubican su fundación

en 1928 con la creación de “Ideales de una raza” (1990 365), Robin Moore indica que fue alrededor de 1925 “cuando los aportes afrocubanos por primera vez se convirtieron en un componente central de la identidad cubana” (23). El movimiento buscó desarrollar nuevas orientaciones estéticas basadas en la reivindicación del legado de la “población de color” en la definición de la cubanidad (Castellanos 1990 365), definición que tuvo como uno de sus baluartes “la reformulación del mito nacionalista de igualdad racial” de José Martí (De la fuente 37). La igualdad racial, fue de hecho, un horizonte de sentido común para la mayor parte de los intelectuales³¹. Esto se enmarcó, en algunos casos, en la ideología del mestizaje, que encuentra su mejor expresión en la metáfora del *ajiacó cubano* de Fernando Ortiz, la cual fue uno de los focos de tensión entre los intelectuales negros del periodo. Al mismo tiempo, uno de los elementos centrales que floreció al calor del movimiento fue el cuestionamiento al concepto de “raza”, como categoría válida para establecer patrones en el plano sociocultural, lo que permitió reevaluar gran parte de la tradición del pensamiento cubano. Ortiz tuvo un rol vital en este giro y propuso abandonar las denominaciones raciales, para establecer definiciones en base a herencias culturales compartidas (Moore 58).

Las ideas de los intelectuales afrocubanos se difundieron a través de un conjunto de textos de carácter antropológico, literario y cultural, los cuales, si bien podemos encontrar en libros editados en la contemporaneidad de los escritores, como los de Nicolás Guillén, Lydia Cabrera o Fernando Ortiz, aparecen simultáneamente en la prensa afrocubana de la época. Entre los libros más significativos de este periodo encontramos en primer lugar, el *Catauro de cubanismos* (1923) y el *Glosario de afronegrismos* (1924) de Fernando Ortiz. Este último, según Robin D. Moore sería el primer estudio que abandonó las lecturas inferiorizantes sobre la cultura popular negra, para reivindicarla como una valiosa expresión nacional (54). También destacan *Órbita de la poesía afrocubana* (1938) de Ramón Guirao, los *Cuentos negros de Cuba* (1940)

³¹ La tradición de Martí en la interpretación de la raza en Cuba tuvo un enorme peso para los intelectuales del *afrocubanismo*. Así, Fernando Ortiz (2002) señalaba en 1949: “La cubanidad no la da el engendro: no hay una raza cubana... La cubanidad es principalmente la peculiar calidad de una cultura, la de Cuba” (77). Esto nos recuerda la famosa frase de Martí: “No hay odio de razas porque no hay razas” (1891 49).

de Lydia Cabrera, los *Cuadernos de poesía negra* (1934) de Emilio Ballagas, y los famosos *Songoro Cosongo* (1931) y *Motivos de Son* (1930) de Nicolás Guillén.

Sin duda uno de los espacios más importantes para la difusión de las creaciones artísticas y literarias que diversos intelectuales afrocubanistas desarrollaron, y para la discusión sobre el concepto de cultura, la persistencia del racismo y el lugar del negro en la nación fue la sección “Ideales de una raza” (1928-1931) del *Diario La Marina* a cargo del arquitecto y periodista negro Gustavo Urrutia. Este proyecto cultural tuvo dos formatos: una columna semanal denominada “Armonías” que surgió el 18 de abril de 1928 redactada exclusivamente por Urrutia (salvo excepciones en que escribió Lino D’ou), y un suplemento dominical a partir del 11 de noviembre de 1928 en el cual colaboraron también otros miembros del staff de redacción, y diversos intelectuales no permanentes. Este espacio de debate fue fundamental no sólo por gestarse en el momento de mayor auge del negrismo en América Latina, sino también porque reposicionó en la escena pública una temática que había sido brutalmente silenciada tras la masacre de 1912. Otra cuestión que le dio suma relevancia fue el nivel de difusión que alcanzó en la época, ya que el *Diario La Marina* era uno de los periódicos más antiguos e importantes de la Isla, con una circulación de “decenas de miles de ejemplares” (Morejón 44), lo que permitió la propagación de escritos de intelectuales negros desconocidos hasta entonces. El mismo Guillén se refirió a la importancia de esta plataforma en términos de su propia formación como escritor: “No tengo ningún inconveniente en reconocerlo y proclamar que la formación de mi personalidad poética mucho debe a la página de Urrutia y a Urrutia personalmente, por el aliento generoso que me dio” (*Ibid.*). En efecto, en “Ideales de una raza” aparecieron sus famosos *Motivos de Son* el 20 de abril de 1930, y ahí escribieron tanto intelectuales negros como blancos, entre los cuales encontramos a Juan Marinello, Consuelo Serra, Calixta Hernández, Jorge Mañach, el mismo Guillén o Lino D’ou.

En términos generales, esta sección buscó terminar con la discriminación del negro en todos los órdenes, mediante una solución pacífica basada en la integración, para lo cual era necesario reposicionar la importancia del negro en el país. Así lo expresará años

después Nicolás Guillén: “La página de Urrutia fue una página reformista que no planteó una solución violenta del problema cubano” (Cit en Morejón 43)³². Esta integración requería “la cooperación de los blancos cultos, inteligentes, prestigiosos y respetables que estudian” (Cit. en Cubas 2006 634). Para Urrutia era vital lograr una verdadera unidad entre blancos y negros, pues ella pavimentaba el camino para “conquistar para mi raza los beneficios que ella merece sobre una base de sinceridad, cordialidad y respeto al criterio ajeno” (*Id.* 640). De manera que una de las estrategias de Urrutia consistió en convocar a la *intelligentsia* blanca y negra para buscar soluciones en conjunto, proponiendo crear “corporaciones que los coaligasen a ambos” (Cubas 2012 7). En este punto Urrutia se vio muy influenciado por las ideas de Juan Gualberto Gómez, figura que enalteció en repetidas ocasiones en las páginas de su proyecto³³. En este sentido, se mostraba en contra de las propuestas separatistas que circulaban en la época, que pueden rastrearse en el movimiento de Marcus Garvey, y en las resoluciones políticas del Partido Comunista en material racial. Nicolás Guillén también expresó en “Ideales” la necesidad de articular fuerzas en conjunto, en vez de seguir el ejemplo del vecino del norte. En “El camino de Harlem” afirmó:

Insensiblemente, nos vamos separando de muchos sectores donde debiéramos estar unidos; y a medida que el tiempo transcurra, esa división será ya tan profunda que no habrá campo para el abrazo final. Ese será el día en que cada población cubana –a todo se llega– tenga su «barrio negro», como en nuestros vecinos del Norte. Y ese es el camino que todos, tanto los que son del color de Martí como los que tenemos la misma piel que Maceo, debemos evitar. Ese, es el camino de Harlem. (Cit. en Ortiz 2015 18)

El discurso de “Ideales” apuntaba a lograr una armonía que podría alcanzarse mediante el estudio de los fenómenos que provocaban el racismo:

³² A pesar de que el mismo Urrutia llamó en reiteradas ocasiones a la integración de blancos y negros, algunas investigaciones consideran que existe una ambigüedad en su posicionamiento que no lo termina de encasillar en la vía integracionista: “Its tone, at once oppositional and conciliatory, suggest the elaboration of an approach difficult to classify as either “resistance” or “integration” (Bronfman 147).

³³ Al respecto, véase por ejemplo el artículo “La visión profética de Juan Gualberto Gómez” publicada en el Diario La Marina el 29 de abril de 1929.

Si al mejoramiento de nuestras relaciones con la raza blanca estamos dedicando una atención seria y sostenida, con resultados cada vez más alentadores por cierto, debemos igualmente esforzarnos en llevar al estudio de nuestro cuerpo social aquellos métodos que ofrezcan más garantía, a fin de poder juzgar con criterio científico los fenómenos sociales que en nosotros se producen y aplicarles con acierto el estímulo o el correctivo de que hayan menester. (Urrutia 1929b xiii)

Este afán por la investigación y por enarbolar alternativas con “criterio científico” revela la importancia que Urrutia dio a la ilustración y a la intelectualidad en la discusión. Como afirma Pedro Cubas, uno de los historiadores que más ha analizado el pensamiento del arquitecto:

Urrutia, como todo intelectual de cualquier época, pretendía influir con su prédica social en un cúmulo de personas tales como: sus amigos los comerciantes de origen hispano y cubano; todas las gentes civilizadas... Ellos, que eran un conjunto de agentes psicológicos que formaban parte de la conciencia nacional o conciencia cubana, constituían esa minoría selecta (o espíritus selectos) de lectores de todo el país a quienes él se dirigía desde su taller, laboratorio o clínica. De esta gama de factores se deriva su interés por incorporar a su causa a personas competentes y sin distinción de raza. La conciencia nacional es, según el criterio de Urrutia, el conjunto de individuos que están en mejores condiciones de aportar su talento intelectual o su poder a nivel social para solucionar los problemas más álgidos de la nación (2006 645).

El carácter elitista que a veces muestra Urrutia en sus escritos se visualiza en el apoyo que dio al Club Atenas cuando se refirió a la misión de los negros de reconocer dónde están sus intelectuales y de encausar sus actividades: “Es el CLUB ATENAS, la sociedad que por consensus general representa la más alta intelectual de la raza negra de Cuba, la entidad que hemos elegido para encargarla de esa función delicada y trascendente” (Urrutia 1929b xiii). Urrutia detectaba que existía un desconocimiento de las grandes personalidades afrodescendientes, el cual alimentaba aún más el prejuicio racial presente “en la mente de los que guían nuestra conciencia nacional” (Urrutia

1928d 7). Por ende, una de sus luchas era demostrar a esos letrados blancos³⁴ que “la raza negra ha progresado enormemente” (Urrutia 1928c 8). Esos progresos ya se hacían ver desde las guerras por la independencia nacional: “En la Revolución vió claramente la raza negra la inmensa fuerza del Prestigio. Su heroísmo y su espléndida obra de conjunto borraron en la manígua donde abundaban las balas, las bayonetas y el hambre, todo vestigio de prejuicio racial” (Urrutia 1928a 8). Sin embargo, las virtudes demostradas pertenecían para Urrutia al orden de lo cívico, “en cambio, nuestro prestigio cultural entre nuestros hermanos blancos es nulo. NO PORQUE CAREZCAMOS DE CULTURA, sino porque como la raza blanca no nos conoce cabalmente en este aspecto importantísimo” (*Ibid.*) Pero, ¿qué implicaba para Urrutia referirse a la “cultura”? ¿Qué concepto se enarbolaba a partir de sus discursos? En primer lugar, Urrutia se declaró seguidor del concepto de cultura de Fernando Ortiz y de las ideas que la *revista de avance* promovió en su artículo “Raza y Cultura”, ya comentado en este trabajo. Sin embargo, en otros escritos se deja entrever la asociación que realizó entre cultura e instrucción. Por ejemplo, en el artículo “Cultura”, publicado en 1930 reflexionó sobre la educación que los cubanos recibieron durante la colonia para contrastarla con la adquirida durante la república, indicando que en el primer periodo aprendieron “la más refinada cultura europea, una cultura generalmente literaria que se reflejó intensamente en la intelectualidad cubana” (1930d vi). Meses después aludió a que la cultura podía ser una herramienta para integrar al negro en mejores condiciones a la vida social y económica: “Creo que la mejor prueba de aptitud que puede ofrecer la raza negra es analizar su situación con la cultura adquirida como instrumento, no para formar apotegmas y aforismos, que de eso tenemos sobradamente, sino para establecer nuevas formas de vida social y económica” (Urrutia 1930c vi). De modo que nuevamente la cultura se identificó con un tipo de instrucción que enaltecía a la población de color. Según Pedro Cubas las concepciones de cultura que más fuertemente aparecieron en el

³⁴ El interés de Urrutia por dirigirse al público blanco era tal que llegó a declarar que su interés era dirigirse específicamente a ellos: “Aunque lo vengo diciendo desde el principio, conviene repetir muchas veces que estos artículos míos tienen por única finalidad, la muy importante de explicar a la raza blanca nuestro concepto de cada uno de nuestros problemas nacionales” (Junio 1928b 10)

discurso intelectual cubano de la época se relacionaban, por una parte, con el terreno artístico y literario, y por otra, con la educación, reconociendo que Gustavo Urrutia “se apropió de un concepto de Cultura cuyo énfasis está en la segunda concepción, aunque no desestimó la primera” (2006 646). De manera que vemos en sus escritos tres acepciones del concepto utilizadas por el periodista, lo cual nos enfrenta a los variables significados que existían al respecto.

En cuanto a la idea de “raza”, Urrutia se pronunció en “Ideales” en contra de pensar en términos de “raza” negra o raza blanca, abogando por una unidad mayor, la cubanidad: “repetiremos con mucho gusto que nunca nos hemos detenido a considerar si Cuba debe ser blanca o negra, porque lo importante es que sea cubana. Por eso siempre hemos hecho obra nacionalista” (1928b 10). Esa obra nacionalista le llevó a inclinarse por la idea de una “raza cubana” (*Ibid.*), lo cual guarda coherencia con sus concepciones sobre la integración ya descritas. Así, cuando reflexiona respecto al “espíritu de raza”, manifiesta que “El negro cubano es cubano antes que negro, porque está incorporado a Cuba para siempre” (Urrutia 1930a v). Esta idea se sustenta en la creencia de que la tierra que habitan los pueblos juega un papel más importante en la definición identitaria. Mantener un espíritu de “raza” tendría sentido en contextos donde los sujetos no han abandonado su lugar de procedencia original: “El hindú, el árabe, que siguen vinculados a sus patrias, conservan su espíritu peculiar... El propio negro libre y civilizado de África prefiere su raza y su tierra y a ella vuelve: Tiene orgullo de raza” (*Ibid.*). Esto no significa que el periodista no se refiera en innumerables escritos a los negros como “raza”, o que invisibilice los aportes de los afrocubanos en la cultura nacional. Más bien, cuando el asunto de la “raza” se entroncaba con la definición de la identidad nacional, Urrutia optó por pensar en un proyecto donde una historia común entre blancos y negros sentara las bases de dicha identidad. Más adelante, en un texto que publicó para la revista *Adelante* en 1936, Urrutia indaga en esta idea, explicitando que esta raza cubana de la que hablaba es una “raza mestiza”: “el patriotismo prima en su alma, sobe (sic) todo otro sentimiento, y si algún ideal de raza le anima, no puede ser otro que la esperanza de integrar definitivamente la raza cubana en lo biológico y en lo espiritual,

una raza mestiza que ya va muy crecida, raza a la cual debemos contribuir los blancos y los negros con idénticas actividades” (1936b 9,16). Esto nos demuestra que las identidades están sometidas a posicionamientos que dependen de los contextos específicos en que se estén articulando. Urrutia, como veremos en detalle en el próximo capítulo, no desechó el vocablo “afrocubano”, sino que consideró que el “Nuevo negro” es el “afrocubano” que analiza críticamente como lo han definido, que examina “con ojo clínico” el problema de razas, es quien posee “conocimiento no sólo de lo que él mismo ha significado y significa para su patria, sino también de lo que representa el negro africano en el progreso histórico de Occidente y, desde la Gran Guerra, de lo que éste significa en el equilibrio internacional, la paz mundial y, por ende, la supervivencia de la civilización occidental” (1937: 7). Eso le llevó a difundir los trabajos de Guillén, las esculturas del afrocubano Teodoro Ramos, a publicar historias cortas sobre la cultura afrocubana y a presentar su propia traducción de una canción afrocubana basada en la cultura yoruba, explicando que estas canciones representaban parábolas que enseñaban importantes lecciones de vida (Morrison 89). Así, su objetivo clave, como lo expresó Guillén, fue el de difundir “la formación afrohispana de nuestro pueblo y la necesidad de que ambos elementos se tomaran unidos si se quería expresar la naturaleza auténtica de nuestro país” (Morejón 43). De modo que esa naturaleza auténtica afloraba como unidad final mestiza cuando se trataba de delinear la cubanidad.

En “Ideales de una raza” se dio a conocer la diversidad de perspectivas presentes en el campo cultural de la época para resignificar el aporte del negro en la nación. En efecto, la reelaboración de la negritud en Cuba estuvo sujeta a una serie de representaciones, a menudo disímiles. Por ejemplo, mientras en los *Cuadernos de poesía negra* Emilio Ballagas apeló a “la alegría infantil del negro, el goce del trópico y la sensualidad del baile” (Díaz Infante s/p), Guillén comenzó a darle una orientación social a su poesía a partir de su obra *West Indies Ltda.* (1934)³⁵. De hecho, las creaciones de

³⁵ Miguel Arnedo Gómez indica que las primeras 3 obras de Guillén se caracterizan por tener como tema central el rescate de la cultura afrocubana. La identidad es representada a partir del proceso de mestizaje o armonía racial que culminarían en una singularidad cultural y racial cubana. Y que en *Canto para soldados y sones para turistas* se visualiza una perspectiva más definidamente socialista, en tanto se ocupa

José Zacarías Tallet, Ramón Guirao y Emilio Ballagas en ciertas circunstancias construyeron estereotipos folclóricos de la rumba, lo que ayudó a disminuir su potencial crítico. El mismo Urrutia advirtió los peligros de traducir una expresión afrocubana en una representación burda por la instrumentalización a la que podría ser sometida. Esto nos revela que las disputas por cómo representar a este sector de la población se hicieron sentir en el mismo espacio de contrapúblico negro, como veremos en el próximo capítulo.

A pesar de las diferencias desarrolladas al interior del campo cultural y de la represión política que comenzó a recrudecerse en los años '30 contra el activismo social, cultural y político de la sociedad en su conjunto, los intelectuales negros continuaron las discusiones sobre la cultura afrocubana y la discriminación racial. La intensificación de la represión machadista, la censura de los periódicos, que le dio muerte por ejemplo, a la *revista de avance*, el asesinato de Julio Antonio Mella, el exilio de Fernando Ortiz, entre otros acontecimientos, llevaron a los distintos actores a radicalizar sus discursos y prácticas en el espacio público para hacer caer la dictadura del general Machado. Así, nuevas sociedades negras y proyectos editoriales surgieron en la coyuntura. La asociación *Adelante*, influida por toda la tradición del conjunto de intelectuales negros existente, y motivada por este contexto político que ya no se conformaba con las soluciones pacíficas, nacerá en 1933 para hacer converger antiguas y nuevas propuestas, poniéndose en tensión una vez más los significados de la “raza”, la identidad y los aportes afrocubanos en la nacionalidad. Su revista *Adelante* fundada en 1935, constituye el legado visible que nos permite acceder a las complejas resemantizaciones que en este álgido periodo se comenzaron a desarrollar.

de problemas humanos más amplios. Se puede interpretar esta obra como un distanciamiento de los temas negros y afrocubanos (2016 xiii).

CAPÍTULO III.
EL LUGAR DEL NEGRO EN LA NACIONALIDAD: REFORMULACIONES
SOBRE LA “RAZA” Y LA IDENTIDAD EN LA DÉCADA DE 1930.

En 1928 Gerardo Machado salió reelecto como presidente para un segundo mandato mediante vías inconstitucionales, lo que desató las protestas de los grupos opositores. Al año siguiente la caída de Wall Street lanzaría a Cuba y al mundo en una gran crisis económica que no haría sino acentuar el malestar de la población. La división política pasó de aislados enfrentamientos entre reducidos grupos, a luchas radicales y masivas, involucrándose cada vez más actores en la batalla contra la dictadura. La respuesta del estado fue endurecer la represión, ilegalizando los partidos políticos, suspendiendo las garantías constitucionales, censurando la prensa y reprimiendo las agrupaciones de izquierda como el Directorio Estudiantil Universitario, la Confederación Nacional Obrera de Cuba y a los máximos líderes del Partido Comunista. Pero los intentos de Machado de acallar la protesta pública no hicieron sino intensificar el tenor de la lucha. Un ejemplo concreto de esta nueva actitud lo constituyó la creación del grupo ABC, fundado en 1931 por profesionales y estudiantes organizados en grupos clandestinos para promover una revolución, mediante ataques contra el gobierno, como la utilización de bombas y métodos terroristas (Aguilar 237). Finalmente, los álgidos enfrentamientos culminaron en la huelga general de 1933, iniciada por los trabajadores del transporte, la que sin tener un programa común de acción, logró paralizar a todo el país y enviar al dictador al exilio. Culminaba así la revolución social de 1933, estableciéndose un Gobierno Revolucionario Provisional dirigido por Ramón Grau San Martín. Uno de los resultados más significativos de este proceso fue el paso de un gobierno oligárquico hacia uno moderno y un aprendizaje político por parte de los movimientos sociales que radicalizaron los discursos y las prácticas en aras de consolidar una verdadera revolución (Whitney 2001). No en vano Robert Whitney señalará que “después de 1933, Cuba fue un país muy distinto de lo que había sido unos pocos años antes... La revolución de

1933 politizó a la sociedad cubana en formas fundamentalmente nuevas” (88). Por primera vez Cuba se encontraba al mando de activistas radicales que no siguieron las disposiciones imperialistas de Estados Unidos. En este breve mandato reformas muy significativas se produjeron: se derogó la Enmienda Platt, se otorgó la autonomía universitaria exigida por los estudiantes, las mujeres obtuvieron el derecho a voto y se estableció la jornada laboral de ocho horas, entre varias otras medidas.

A pesar de este primer triunfo de la movilización de masas, la llegada al poder del profesor Ramón Grau San Martín junto al Directorio Estudiantil, inauguró un gobierno forjado bajo un manto de debilidad incapaz de controlar y responder – por falta de experiencia política – a las demandas populares, lo que explica parte de su fracaso³⁶ (Whitney 93). A pesar de la gran cantidad de reformas progresistas que produjo, los comunistas interpretaron la posición política de Grau San Martín como reformista³⁷, mientras que el ala más conservadora, y la embajada estadounidense visualizaron este recambio de poder como una amenaza a su dominio en la Isla (Aguilar 238-239). Finalmente, las esperanzas de transformar las bases de la sociedad se vieron realmente interrumpidas cuando Batista, aprovechando las debilidades del grupo al mando del estado y la oposición existente, derrocó al Directorio, instalando una serie de gobiernos administrados bajo su figura: Carlos Mendieta (1934-1935), José A. Barnet (1935-1936), Miguel Mariano Gómez (1936) y Federico Laredo Bru (1936-1940). Comenzaba así un periodo de recuperación del poder político de Estados Unidos y de retroceso del proceso revolucionario. Sin embargo, las tensiones sociales y el descontento popular continuaron, lo que permitió la aparición de nuevos partidos en 1934 que se movieron entre ideologías reformistas y revolucionarias, como el Partido Agrario Nacional (PAN), la Organización Revolucionaria Cubana Antiimperialista (ORCA), Joven Cuba y el Partido revolucionario Cubano Auténtico. Una huelga general no planificada en 1935 podría haber dado a todos los grupos opositores la posibilidad de avanzar con el

³⁶ Por ejemplo, el gobierno no poseía un partido político que lograra organizar el apoyo de las masas, ni afrontar sistemáticamente a la oposición (Aguilar 238).

³⁷ La desconfianza de los comunistas hacia el gobierno de Grau se hicieron ver en algunas “fórmulas conciliadoras” lideradas por Antonio Guiteras para resolver los conflictos laborales (Zanetti 233).

programa revolucionario de 1933; en cambio, y a diferencia de aquella que expulsó a Machado del poder, la huelga de 1935 paradójicamente fortaleció la figura de Batista. En efecto, el escenario político y económico había cambiado: la economía mundial se encontraba en recuperación después de la crisis, los grupos oligárquicos tras la experiencia del gobierno de Grau San Martín decidieron quitar su apoyo a las masas, defendiendo el gobierno de Mendieta y más aún, el ejército estaba mejor preparado para posibles confrontaciones, reprimiendo y asesinando a líderes claves como Antonio Guiteras. Es por ello que la revolución de 1933 ha sido leído por la historiografía reciente como una revolución frustrada, o bien una revolución política que no fue capaz de modificar las bases del orden social durante el periodo posterior (Celia y Soler 317). Aun así, la segunda huelga alertó a Batista en torno a la necesidad de apaciguar el descontento popular, para lo cual asumió un rol populista con gestos y espectáculos atractivos para el pueblo, acompañado de algunas medidas de mayor intervención estatal como el Plan Trienal en 1937, además de prometer una nueva constitución emanada de una Asamblea Constituyente a dictarse en 1940. Por otra parte, un nuevo enemigo internacional, el fascismo, llevó finalmente a las fuerzas de izquierda - en particular al Partido Comunista - a optar por una política de alianzas más flexible con los gobiernos de turno. Al respecto, en su séptimo congreso (1935), la Comintern identificó como su meta principal la lucha contra el fascismo, inaugurando con esto la conformación de los llamados “frentes populares”, lo que en la práctica le significó a sus militantes sentarse a negociar con Batista. Como lo expresó el dirigente comunista Francisco Blas Roca: “Batista ha dejado de ser el punto focal de la reacción para convertirse, en cambio, en el punto focal de la democracia” (Cit. en *Id.* 316). El apoyo a este nuevo líder puede entenderse como parte de un proceso presente a nivel latinoamericano, en el que se optó por validar a jefes carismáticos, en tanto produjeron un “equilibrio estático”. En otras palabras: “ningún grupo, ni el conservador ni el progresista, tiene la fuerza necesaria para la victoria... incluso el grupo conservador tiene la necesidad de un jefe” (Ansaldi 16).

De modo que la revolución del '33 provocó enormes cambios en Cuba. Por una parte, transformó el carácter del estado, modernizándolo, otorgándole un rol interventor en la economía del país y llevándolo a arbitrar en las contradicciones entre las clases sociales (Martínez Heredia 178). Por otra, limitó la radicalidad de los movimientos sociales, y llevó a sus actores a consensuar con el poder político. Como resultado de ambos fenómenos, el proceso permitió acentuar y expandir el nacionalismo cubano, tras las demandas cada vez más sostenidas de todos los actores excluidos por la nación de ser integrados (*Id.* 177). Pero eran también estos tiempos difíciles para aquellos individuos que habían sido definidos como sujetos a partir de un origen racial; en efecto, el fascismo se encontraba en pleno auge a nivel mundial.

3.1. Los convulsos años treinta: Intensificando el racismo y disputando las identidades de “raza” y “clase”.

En su artículo “War on the Negro”: Race and the Revolution of 1933”, el historiador estadounidense Frank Andre Guridy sostiene que la revolución de 1933 exacerbó las tensiones raciales que se venían arrastrando desde el último periodo del machadiato (51). Dichas tensiones se habrían agravado producto de los intentos de grupos racistas por disputar el control del estado a aquellos afrocubanos que fueron instalados en cargos de poder por el dictador. La “racialization of the revolution” (*Id.* 53), condujo a la prensa a publicar historias sobre la persecución a los machadistas negros, al ejército a detener a los políticos afrocubanos Américo Portuondo y Generoso Campos Marquetti, a organizaciones nazi como el Ku Klux Klan Kubano (KKKK) a crear campañas antinegras, y al ABC a sembrar la violencia física, protagonizando los disturbios raciales de 1934 en el parque Céspedes de la ciudad de Trinidad, mediante el saqueo y destrucción de negocios pertenecientes a afrocubanos (*Id.* 63). Simultáneamente, varias sociedades de color, como el Club Atenas, la Unión Fraternal, la sociedad Minerva de Cienfuegos y Bella Unión en Santa Clara sufrieron atentados con bombas en sus dependencias (Bronfman 156). Ideas propias del racismo científico comenzaron a circular en los periódicos, las cuales se dejaron ver a través de un manifiesto del Ku

Klux Klan cubano publicado en el Diario la Marina en 1933. En él, sus integrantes se mostraron reacios a la mestización del pueblo cubano, puesto que “la mezcla racial debilita a los pueblos” (Cit. en Fernández Robaina 1990 34). Los intelectuales de la sociedad *Adelante* también manifestaron que “el problema de la discriminación del negro adquiere cada día mayores proporciones, a juzgar por el número de cartas que recibimos constantemente de toda la Isla, de individuos y Sociedades pertenecientes a la raza negra” (Adelante 1935b 20). Es evidente entonces que la violencia racista se reactivó producto de algunas medidas que Gerardo Machado impulsó en favor de los negros durante su mandato, expandiéndose la idea de que los afrocubanos respaldaban al dictador. Por ejemplo, Machado en diversas ocasiones se refirió a la importancia de la fraternidad racial en sus discursos, aumentó el número de afrocubanos en puestos políticos y financió a algunas sociedades negras, como el Club Atenas para el desarrollo de sus actividades y la inauguración de sus sedes (De la Fuente 139-141, Bronfman 140). Incluso intelectuales como Gustavo Urrutia llegaron a caracterizarlo como un “líder revolucionario” (Cit. en Bronfman 146).

Pero la movilización popular no permitió el avance de los brotes racistas que recordaban a la matanza de 1912. A diferencia de la guerra racial analizada en el capítulo anterior, el llamado “problema negro” se había transformado hacia la década del '30 en un eje transversal de la anhelada revolución que requería el país. Esto se puede visibilizar en el reconocimiento y apoyo que tanto la Confederación Nacional de Trabajadores de Cuba (CNOC) como el Partido Comunista le dieron a la cuestión racial después del Sexto Congreso de la Tercera Internacional en 1928. Al respecto, es necesario señalar que desde la década del '20 este tema comenzó a ocupar un lugar fundamental en la agenda de las discusiones de la Comintern, revelándose como factor crucial en el contexto de la revolución proletaria internacional. Fue la *Tesis sobre la cuestión negra*, que salió a la luz en el IV Congreso de 1922, la que sirvió como camino para iniciar reflexiones dedicadas a pensar la “raza” como un factor específico que competía y determinaba a la revolución proletaria. Dicha atención se enmarcó a su vez en los debates sobre la cuestión colonial, en tanto, para la URSS, los países coloniales y

semicoloniales se presentaban como pilares fundamentales para la estabilización del capitalismo en su fase superior, el imperialismo. Si el imperio estadounidense e inglés podían existir, era gracias al dominio que ejercían sobre las colonias. Por lo tanto, analizar las posibilidades de articular partidos comunistas que organizaran a los proletariados de los distintos estados coloniales, constituía un factor clave para derribar al imperialismo. En este contexto, se entiende que el tratamiento a dar al negro estuviera encuadrado en el problema de “lo colonial”. Sin embargo, la discusión respecto al factor “raza”, como elemento ligado a la discriminación política, social y económica estaba focalizada en Oriente, Sudáfrica y EEUU, prestando menor atención a los países de América Latina, situación que se modificaría sólo a partir del VI Congreso de 1928. Algunos delegados, como Ricardo Paredes (Ecuador) y Contreras (México) manifestaron la necesidad de tratar más a fondo estos temas³⁸, lo cual se concretaría en la *Primera Conferencia Latinoamericana de Buenos Aires* de 1929 organizada por el Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista (SSA), incorporándose tardíamente en la agenda el punto *El problema de las razas en América Latina*. Las tesis que se exportarían a esta conferencia provendrían de las ratificadas por la IC en su VI Congreso; a saber: el “reconocimiento del derecho de todas las naciones, sin distinción de raza, a disponer plenamente de sus destinos, es decir, inclusive, del derecho de separarse para constituirse en estados independientes”, la lucha contra “toda limitación y vejación dirigida contra cualquier pueblo, nación o raza” y contra “todos los resabios chauvinistas, de odio nacional, de prejuicios de raza y otros resultados ideológicos de la barbarie feudal capitalista” (IC 1977 277). De modo tal que la invitación era a resolver la discriminación racial vía independización nacional, y a fomentar una campaña activa contra el racismo. Es por eso que el PCC recurrió a ambas estrategias para dar solución

³⁸ En el Informe de la delegación latinoamericana, Paredes se refiere al maltrato que sufren los indios en términos de raza: “Los indios, considerados como una raza inferior, son tratados más brutalmente. Todos estos factores determinan, entre los obreros y campesinos indígenas, un gran espíritu de solidaridad y de clase explotada. Asimismo, el indio es un elemento muy revolucionario. Yo creo que este problema de las razas oprimidas debe ser tratado en el programa” (IC 1982 181). Por su parte Contreras propone cuestiones tan interesantes como la necesidad de que los indígenas tengan derecho a “autoadministrarse y desarrollar su propia cultura” en una “dictadura democrática de los obreros”, a contracorriente de la propuesta de la misma IC (*Id.* 372).

al problema negro. Así, siguiendo la tesis de la autodeterminación propuso la creación de un estado negro independiente dentro de la isla (tesis abandonada en 1935); la llamada “franja negra” de Oriente (La Maya, Caney, Cobre, Guantánamo, Palma Soriano, Baracoa, Santiago de Cuba y parte de Bayamo), lugar donde los afrocubanos representaban más de la mitad del total de la población (De la Fuente 268-269). Simultáneamente, realizaron fuertes campañas de denuncia a la discriminación que florecieron durante los años '30, y se opusieron mediante protestas al Ku Klux Klan cubano. El antirracismo de los comunistas tuvo como consecuencia el aumento de afrocubanos en las filas del partido, y el reconocimiento del factor “raza” como eje fundamental en la explotación, como veremos.

Pero los afrocubanos también se organizaron ante la violencia racista desde otros espacios. En las páginas de la revista *Adelante* además de denunciarse la “persecución sistemática e injusta contra la raza negra” (Pinto Interián 11) que se desarrolló tras la caída de Machado, se informó sobre la creación del Comité por los Derechos del negro, organismo propulsado por los integrantes de *Adelante* en conjunto con otras sociedades negras que tuvo como fin el apoyo y la solidaridad a la población de color. De esta misma iniciativa surgiría la idea de crear una Convención de Sociedades Negras “que recogiera los sentimientos, anhelos y aspiraciones de nuestro conglomerado étnico” (*Ibid.*), la cual fue una instancia de reunión y discusión sobre problemas políticos nacionales de discriminación. De manera que si bien los años '30 inauguraron una serie de complejidades para reelaborar los imaginarios sobre la “raza”, al mismo tiempo, activaron la movilización, nuevos proyectos editoriales y con ello la escritura de los intelectuales afrocubanos.

3.2. Crear nuevos proyectos, proyectar tiempos revolucionarios: La sociedad *Adelante* y su propuesta editorial.

Es esta década, particularmente interesante desde un punto de vista social y político, la que nos permite ubicar los debates ideológicos en que se funda la revista *Adelante*. ¿Cómo analizar el proyecto de *Adelante* en este contexto? En primer lugar es necesario

explicitar que esta revista nace al alero de la Asociación *Adelante*, agrupación de “carácter cívico cultural” fundada justamente en 1933 en La Habana, poco después de la caída de Machado, con los “propósitos inmediatos de contener y hacer desaparecer, por todos los medios posibles las incontables amenazas y atropellos de que venían siendo víctimas personas e instituciones pertenecientes a la raza negra” (Adelante 1938b 13). Su diagnóstico respecto a la situación que vivía la población de color era el de una continua desigualdad desde el periodo de la esclavitud hasta la actualidad, en tanto las promesas de democracia real establecidas tras la Independencia no habían sido cumplidas. Por este motivo, los adelantistas tenían una desconfianza generalizada con respecto a la política institucional de su contemporaneidad. Eran críticos tanto del gobierno de Machado como opositores a la figura de Batista, razón que les llevó a desmentir las declaraciones de otros afrocubanos que lo tildaron de socialista (Adelante 1938c 4). De hecho, reconocían que el gobierno batistiano procedía bajo principios antidemocráticos guiados por el imperialismo norteamericano (Adelante 1938d 3). ¿De qué modo se proponían hacer frente a este escenario? Su propuesta era “levantar el nivel cultural, económico y político del negro e incorporarlo al disfrute de las oportunidades que la vida ciudadana debe brindar a todos los cubanos” (Adelante 1938a 3), la cual hacía necesaria una mayor confraternidad entre los negros de todo el país para saldar esa deuda histórica, aunque sin excluir a los blancos que quisieran participar en el mejoramiento de su situación. Su búsqueda por el desarrollo cultural e intelectual de los negros les llevó a fundar academias en toda la república, a impartir clases de preparatoria “para ingresar a los institutos y escuelas normales, instrucción primaria, corte y costura, inglés, etc.” (Adelante 1937b 4), además de organizar “ciclos de Conferencias, Charlas y otros actos de divulgación cultural, que han hecho de ADELANTE un verdadero Centro de Cultura” (Adelante 1938b 14). A esto se sumó el anuncio en 1936 de la creación de una “Sección Deportiva” a cargo del deportista José L. Cartaya, con el fin de crear un club de Baseball y de Basquetball, y en 1938 un curso de educación física para las mujeres afrocubanas, ya que hasta la fecha “nuestras mujeres no estén representadas en las justas internacionales y Nacionales que

constantemente se efectúan; si esto sigue sucediendo en el futuro no será por motivo de lo que se dice siempre que no estamos representados en estas cosas: NO TENEMOS PREPARACION” (Salamar 21).

Otra cuestión relevante en el proyecto de la sociedad *Adelante* fue que su mensaje no se enfocó solo en el problema racial, sino que solidarizó con los demás grupos oprimidos para “obtener las reivindicaciones inmediatas a que tiene derecho la parte de esa sociedad que hoy no la disfruta” (Adelante 1938b 13). En efecto, los integrantes advirtieron que las formas de subalternización por “sexo” y por “raza” tenían varios puntos en común, resaltando que mujeres y negros habían sufrido “de la antigua condición vegetativa y esclavizada” (Adelante 1937g 3). Gustavo Urrutia reconoció que “la Historia ha venido acumulando iniquidades a través de los siglos sobre la mujer, el campesino, el obrero y las diversas razas de color”, reflexión que le llevará a considerar que la revolución “sólo se logrará por una noble aligación de los diversos intereses, o sea incorporando sus reivindicaciones particulares de sexo, de raza y de clase al programa general de la Revolución” (1935e 6). Dicha idea explica la importancia que dieron a los debates sobre “sexo” y a la contribución activa de las mujeres en la asociación. Esto es aún más relevante si consideramos que tradicionalmente las sociedades afrocubanas habían dado un rol muy pasivo a las mujeres, apartadas en comités de damas (De la Fuente 282), o reproduciendo discursos que fomentaban que se mantuvieran como “ángeles del hogar”. El mismo nombre de la sociedad nos pone en relación con el giro que está desarrollando con respecto a otras organizaciones, en tanto da un paso “adelante” en la discusión sobre la cuestión racial, al analogarla con otras formas de discriminación históricas. Esta forma de abordar la lucha se relacionó estrechamente con su propuesta de fomentar la unidad nacional, inspirándose en “los postulados martianos, de asentar la patria sobre bases de igualdad y sincera confraternidad cubanas” (Adelante 1935a 4). Por lo mismo los adelantistas se mostraron críticos de la proposición del PCC de crear una faja en Oriente, ya que “el negro no luchó por su división, sino por su integración” (Arredondo 1936b 6).

Una de las principales herramientas que utilizaron para llevar a cabo sus propósitos fue la creación de la revista, la cual circuló entre junio de 1935 y febrero de 1939, con un total de 45 números y una periodicidad de carácter mensual. Editada en formato de periódico de divulgación popular – o bien no académica – publicó mayoritariamente artículos breves, y en menor medida, poemas y cuentos afrocubanos. Diversos intelectuales negros participaron, entre los cuales encontramos a Consuelo Serra, Gustavo Urrutia, Ana Echegoyen, Rómulo Lachatáignerais, Ernesto Pinto, Calixta Hernández, Ángel Pinto, Alberto Arredondo, Cloris Tejo, Tomás Savignon, Juan Jimenez Pastrana, Nicolás Guillén, Lino D'ou, Tomás Acuña Lazcano, Armando Hernández, Carlos A. Cervantes, Raimundo Rol Vinent, Oscar D. Domech y a los marxistas María Villar Buceta, Salvador García Agüero, Marcelino Arozarena y Agustín Alarcón, por mencionar a algunos. El comité editorial estaba compuesto por Jorge Santana Fernández como director, Mariano Salas Aranda como editor, y a partir de 1938 Tomás Acuña Lazcano como secretario general Raimundo Despaigne y Mariano Salas como vocales auxiliares, Cloris Tejo como secretaria de cultura y Carlos A. Cervantes como tesorero. En términos de organización, la asociación creó un Comité Central, “integrado por un Secretario General, un Secretario de Cultura y Asuntos Sociales, un Secretario de Actas, un Secretario de Correspondencia y un Secretario del Tesoro y Administración; y dos vocales, uno Auxiliar y otro Suplente, en cada Secretaría” (Acuña Lazcano 1938 4).

El horizonte principal de la revista, acorde con los de la misma asociación, fue denunciar y terminar con la discriminación racial en todos los ámbitos, pero también velar “por el mejoramiento de las clases populares del país injustamente preteridas e inferiorizadas” (Adelante 1936c 5), para lo cual era necesario formar “una sólida conciencia de clase en el sector más oprimido de nuestra población” (*Ibid.*). Es por ello que si bien el público lector más esperado por los colaboradores era el de los afrocubanos, realizaron una invitación amplia para participar en la revista: “sin distinción de razas, sexos o nacionalidad hacemos un llamamiento cordial y ofrecemos las páginas de nuestra modesta publicación, que es tribuna para la defensa de las causas

nobles, justas y elevadas” (*Ibid.*). Su visión amplia del conflicto racial les llevó a declarar que la solución al problema del negro no podría encontrar salida desde el terreno meramente institucional. Al contrario, se preocuparon de ensayar alternativas para mejorar su bienestar económico, de denunciar la discriminación que sufría a nivel laboral, de su preparación educacional, de problemas sociales como el cumplimiento de las instituciones en materia de higiene que tanto podía afectarle, entre otros temas.

Otra de sus banderas fue la promoción de un fuerte discurso antiimperialista, denunciando la falta de autonomía de Cuba con respecto a Estados Unidos y su estrecha vinculación con la mantención del racismo (Editores 1936 5). Los adelantistas tenían claro que la influencia de la ideología norteamericana sobre la isla era constante y sostenida, de manera que “la revolución económica y social que Cuba necesita no se logrará por completo hasta que se haya logrado en los Estados Unidos” (Urrutia 1935e 6). Por lo mismo, y en solidaridad con otros grupos y pueblos oprimidos, publicaron artículos de denuncia sobre la discriminación a los afroamericanos, la invasión de Mussolini a Abisinia, junto a textos de activistas y escritores, como Allison Davis, W. E. B. Du Bois o Langston Hughes.

Como ya anticipé, un elemento central de la revista fue su fomento a la unidad entre los mismos afrocubanos en pos de crear una red organizativa a nivel nacional, cuestión que les llevó a elaborar distintas estrategias. Por una parte, contribuyeron a la creación del Comité por los Derechos del Negro tras la caída de Machado, del cual surgió la necesidad de celebrar una Convención de Sociedades Negras, la que reunió a un conjunto de asociaciones negras a nivel nacional, celebrada a partir de 1936. La Convención tuvo una gran relevancia histórica, en tanto una iniciativa de esta envergadura no había sido posible desde la Federación de Sociedades Negras creada por Juan Gualberto Gómez antes de la Independencia. Evidentemente, las dificultades para constituir un movimiento negro de masas tenían directa relación con la matanza del PIC. En general la opinión pública miraba con desconfianza cualquier organización afrocubana, calificando estas iniciativas como racistas por creer que fomentaban el odio de razas. Los juicios negativos que se generaron en la época fueron documentados en las

mismas páginas de *Adelante* a días de haberse realizado la Convención: “han tildado de racista ese movimiento tan inofensivo y tan pleno de sinceridad patriótica” (Chamizo Zamora 15). Este tipo de acusaciones fueron muy extendidas en la época, por lo que la iniciativa de la sociedad *Adelante* de construir espacios de diálogo y convergencia entre los mismos negros reviste gran valor en términos de resistencia política al régimen dominante. Por otra parte, promovieron la solidaridad entre negros y mulatos en sus textos, creando la sección “Contestando nuestra encuesta”, espacio en que se debatió en torno a los motivos que llevaban a la división de ambos grupos y las posibles soluciones al conflicto. Una de las críticas más interesantes al respecto fue aquella que visibilizó cuán funcional era dicha división para el racismo blanco, puesto que erosionaba las posibilidades de organización de los negros e intensificaba la discriminación de unos hacia otros (Mustelier 15, Milla Chapellí 11, D’ou 15). Finalmente, en su sección de eventos sociales promocionaron las actividades realizadas por otros clubes, como el Club Aponte y Luz de Oriente en Santiago de Cuba.

En términos de financiamiento, la revista se originó a partir tanto del esfuerzo de intelectuales y profesionales de clase media - a través de sus aportes individuales y de la producción de eventos (colectas, festivales), de las ventas y cuotas que los suscriptores debían pagar por asociarse a ella, y de los anuncios que publicitaron, lo cual le dio una clara autonomía ideológica en relación al estado³⁹. Así, crearon un Fondo Pro-imprenta, recaudando capital económico de entidades como la Sociedad Club Oriente de Santa Lucía, la Sociedad Cosmopolita “Juguaní Club”, la Federación Provincial de Sociedades Cubanas de Oriente y de miembros y simpatizantes de *Adelante*.

A nivel de circulación, tuvo periodos de gran difusión y otros de descenso⁴⁰. Según lo que puede extraerse de los balances que los mismos integrantes realizaron, los dos primeros años fueron muy fructíferos, ya que tras ocho meses de publicación la sociedad

³⁹ Al respecto, y en una clara confrontación con el Club Atenas – sociedad que sí recibió apoyo económico del gobierno- los editores se enorgullecieron de que: ““Adelante”, sin casa propia, sin pujos representativos, sólo por el esfuerzo personal de sus dirigentes y simpatizadores, ha fundado escuelas, mantiene una revista y su obra está resplandeciente de cubanismo y renovación” (Arredondo 1937 7).

⁴⁰ Lamentablemente no existe información respecto al número específico de suscriptores que poseía la revista, por lo que el impacto a nivel de circulación no puede referenciarse con una cifra exacta.

era conocida en toda la isla y en torno a su segundo aniversario (mayo de 1937) anunciaron su cambio de sede producto de la gran cantidad de personas que visitaban el local para intercambiar opiniones y del “progresivo aumento de la circulación” (Adelante 1937c 4). Durante este periodo lograron expandirse a otras regiones, detallando que poseían representantes en Matanzas, Jagüey Grande, Tinguaro, Bejucal, Las Lajas y Cárdenas (Adelante 1937d 4), y que en Matanzas ya habían inaugurado un local social. Efectivamente, la estrategia de esta asociación no se basó exclusivamente en crear un público lector, sino también filiales a lo largo del país. Junto a ello, dieron el derecho a los suscriptores tanto de recibir la revista, clases para el ingreso en la universidad y acudir a las actividades culturales y de esparcimiento de *Adelante* (Adelante 1937a 4). Este conjunto de beneficios podría ser una de las causas del temprano éxito que tuvo en su primer periodo, ya que los suscriptores podían no sólo acceder a los debates escritos y enviar sus propios artículos, sino también tener instancias específicas donde intercambiar ideas, además de ser apoyados a nivel educacional. A esto sumamos como hipótesis, por una parte, la mayor alfabetización que desde inicios del periodo comenzaba a desarrollarse en Cuba. Hacia 1919 más del 50% de los “cubanos de color” sabía leer y escribir (Barcia 297), por lo que la cantidad de afro-cubanos que podía integrarse a estos debates durante los años ’30 era probablemente mucho mayor. Por otra parte, el profundo malestar de la población negra por el avance del racismo tras la revolución de 1933 y la necesidad de acabar efectivamente con la desigualdad de “raza”. A pesar de estos avances, desde el tercer aniversario se puede vislumbrar un periodo de declive que se deja entrever en la nota editorial que lo inaugura:

Al iniciar las labores de publicar esta Revista, nosotros pensamos que tendríamos el apoyo intelectual y económico de todos aquellos hombres que a través de toda la República constantemente hemos oído pregonar su interés en trabajar por el mejoramiento del negro... pensamos que tendríamos el apoyo de las Sociedades negras, las más obligadas a cooperar en obras de esta naturaleza; pensamos que existiendo en Cuba una población negra que alcanza a más de la tercera parte de la población total del país, sobrarían elementos con conciencia suficiente para que una publicación como ADELANTE, que

viniera a laborar por su mejoramiento, tuviera una circulación mucho más crecida que la que actualmente tiene (Adelante1938a 3).

A diferencia de las declaraciones de 1936 donde se enfatizaba que “nuestra Asociación... es conocida en toda la isla” (Puig Jiménez 20), y de los logros anunciados en 1937, en el ‘38 las dificultades de mantener la publicación a nivel nacional, se dejan ver en la declarada ausencia de capital económico y en la falta de “arraigo en la opinión pública del país” (Adelante 1938a 3). Es difícil esgrimir hipótesis que puedan explicar el desinterés del público lector debido a la inexistencia de fuentes al respecto. Es probable que las alianzas de los grupos de izquierda durante este mismo año – en específico del PCC con el estado –, sumado a los planes sociales y económicos implementados por Gerardo Machado, así como la esperanza de la ciudadanía de mejorar la situación del país con la Asamblea Constituyente que estaba próxima a venir, expliquen en alguna medida el descenso de adherentes y la desilusión de los adelantistas⁴¹. A pesar de este hostil escenario, la publicación logró sobrevivir nueve meses más, no llegando a alcanzar el cuarto aniversario, y sin anunciarse su cierre⁴².

En términos editoriales, se definió por presentar una heterogeneidad temática e ideológica, además de permitir el debate y el disenso entre los participantes: “ADELANTE es una tribuna desde donde pueden expresarse libremente todas las ideas, - no importa que sean opuestas a nuestro modo de pensar y sentir –” (Adelante 1937e 3). A nivel temático tuvo una estructura organizada por secciones que orientaba los artículos, que pueden dividirse en: “nota editorial”, apartado en que los editores declaraban su postura frente a materias de alcance nacional, “anuncios”, espacio en que se publicaban tanto productos de consumo como servicios, “para la mujer” (rebautizada desde el número xxv como “orientación femenina”), sección que abordaba en su mayoría problemas sociales de la mujer, “reminiscencias” (a partir del número xv

⁴¹ Sin embargo esta explicación aborda únicamente la relación de la ciudadanía con el estado, y evidentemente un análisis acucioso de la situación debiese tomar en consideración otras variables que por la ausencia de material documental no es posible realizar.

⁴² Pese a no existir declaraciones oficiales de los editores, seis meses antes del término de la publicación Mariano Salas Aranda señalaba que “Adelante” está llamada a desaparecer por el poco valor que le presta el negro” (1938a 5).

llamada “Siluetas de nuestros héroes”), columna dedicada a trazar genealogías de grandes personajes afrocubanos, como militares, políticos o escritores, “Pedagógicas”, apartado enfocado a toda temática relativa a la educación, “Arte, Cuento y Poesía”, “Palabras”, “Societarias”, sección orientada a divulgar las actividades culturales de *Adelante*, como la de otros clubes negros, “Deportes”, espacio en que se promocionaban deportistas negros y se trataba cualquier tema referente al deporte afrocubano, “Adelante Alegre” (denominada “Pasatiempos de Adelante” desde el número x), consistente en una página con crucigramas y notas cómicas, y una sección dedicada a analizar la realidad mexicana desde el número xxxi. Estas secciones si bien guiaron el ordenamiento de varios números, no aparecieron en todas las publicaciones de modo sistemático. De hecho, muchos de los textos que circularon no se encasillaron en ninguna de ellas, sino que emergieron a partir de la coyuntura o de las necesidades específicas que mes a mes tuvieron los editores.

Muchos de los temas abordados fueron objeto de intensos debates, justamente en razón de la heterogeneidad que guió la línea editorial. Principalmente espinosas fueron las discusiones sobre: la relación de los negros con los partidos políticos, la postura a tomar frente a la Constituyente, el rol de las expresiones artísticas de los negros, como las congas y las comparsas, las representaciones sobre la nacionalidad, y los modos de abordar el problema de las “razas”.

3.3. La pregunta por la “raza” en los escritos de *Adelante*.

Las discusiones sobre el lugar de la “raza” en las sociedades latinoamericanas de los años '30 se llevaron a cabo desde diversos escenarios – políticos, sociales, científicos, artísticos, culturales – y estuvieron asociadas a una serie de conceptos – mestizaje, nación, cultura, identidad –, cuestión que nos pone en antecedente respecto a la variabilidad de contextos en las que circularon y a la relevancia que implicó darle un significado – o dejar de dárselo – para asignarle un lugar a los sujetos otrificados en los respectivos estados nacionales.

Para los intelectuales antirracistas hablar de “raza” inevitablemente implicó afrontar la discusión sobre la inferioridad biológica que la ciencia había establecido durante todo el siglo XIX, por lo que resignificar el concepto produjo un campo de disputa permanente y urgente, más aún ante el avance de las ideologías fascistas en todo el orbe. Las posturas transitaron desde interpretaciones positivas sobre la mezcla racial, entre las cuales la más influyente fue la del mexicano José Vasconcelos, quien, a través de su libro *La raza cósmica* (1925) estableció la importancia de que América Latina forjara una raza mestiza, pasando por otras – desde el marxismo - en las que la “raza” era considerada un factor más dentro de la explotación económica, a aquellas que decididamente sostuvieron que no era necesario hablar de razas porque de hecho, las razas no existían, como la de Fernando Ortiz.

La cantidad de usos para definir y asignar un rol a este concepto nos revela el profundo disenso que existió al respecto. En las páginas de *Adelante* diversos intelectuales se refirieron al tema desde distintas perspectivas. A partir del análisis de los distintos artículos se puede proponer una clasificación de las propuestas en: premisas que le otorgaron un papel preponderante a la herencia biológica en la definición del carácter de una “raza”, posturas que subordinaron el criterio biológico a factores como la cultura, la educación o la historia, argumentos que desde una perspectiva económica analizaron la “raza” en su relación con la “clase”, y finalmente, intentos de desestimar el lenguaje de razas, anteponiendo el valor universal del ser humano.

En relación a la primera propuesta, un ejemplo concreto de la utilización de la biología para clasificar las razas lo constituye el ensayo “Factor étnico e intercambio humano” (1936) del Dr. J. I. Jimenes-Grullon, escrito en el que las categorizó a partir de su nivel de pureza. El autor asumió que “ya es un hecho demostrado que las razas puras empobrecen y degeneran” (9), y que en cambio “la mezcla aparece – ante los ojos de los biólogos modernos – como un factor de enriquecimiento” (*Ibid.*). De modo que construyó escalas de valor basadas en el grado de mezcla racial, siendo el mestizaje aquel que aportaría “genuinas características” y “manifestaciones vitales hasta ayer desconocidas” (*Ibid.*). Su razonamiento pretendía además reivindicar la mulatez, la cual

sería necesaria para combatir “el mito nórdico de la superioridad de la raza blanca” (*Ibid.*). Si bien este autor no explicitó qué entendía por raza, se apoyó en la ciencia para establecer desigualdades entre unas razas y otras, respaldando al mismo tiempo, sus ideas mestizofílicas. Para él, la única opción de América Latina de salir de este lugar de inferioridad era la aplicación de una medida biológica: mezclar a los individuos para formar un nuevo grupo humano racial superior, por lo que el planteamiento nos sugiere la influencia del determinismo biológico. Otro de los textos que sigue una línea biologicista es “Fatal conformismo del negro” (1938) de Mariano Salas Aranda. En él, Salas Aranda atribuye la condición de desigualdad en que vive el negro a una docilidad y conformismo propios de su raza: “El negro, salvo raras y honrosas excepciones, y constituyendo un fenómeno biológico al no adoptar el natural instinto de defensa, acepta dócilmente su situación con un fatal conformismo... Ese espíritu de indefensión de nuestros antecesores, forzosamente tenía que constituir una tara hereditaria para nosotros” (1938b 13). Estas interpretaciones, aunque reducidas al interior de la revista, fueron polémicas y avivaron en algunos casos la respuesta de otros intelectuales, como la de Pedro Romeu Moliner, quien en “Opiniones encontradas” (1938), cuestionó que los negros pertenecieran a una raza débil, en tanto la historia había demostrado que resistieron innumerables agravios y en ciertas circunstancias respondieron con rebeldía (8).

Otra línea de pensamiento relativizó la importancia del factor biológico en el desarrollo de las razas, argumentando que la cultura, la educación o la historia cumplían una función mucho más relevante. En su artículo “Educación afectiva” (1936), el doctor afro cubano Pedro Oliva Acosta, sostuvo que “nuestro carácter, como el de toda raza, resulta de un compendio de normas impuestas por la Sociedad, y el medio natural, en compensación a los múltiples usos congénitos, determinados por la herencia” (16). Por su parte, en “Conglomerado Social, nó; Raza Cubana” (1936) Oscar P. Alacan, defendió la tesis de que la raza emanaba de un sustrato biológico y uno psicológico, dándole predominancia al segundo:

El cubano de piel blanca y el de piel oscura, por tener la misma psicología, el alma igual, idéntico sentido de la vida y haberse fundido en comunes afanes históricos, son de la misma raza. Raza, pues no es sinónimo de color, sino de herencia biológica y psíquica... He creído siempre que los hombres que hablan el mismo idioma, son de la misma raza, a despecho de sus procedencias históricas o sus colores, pudiendo afirmarse que, en última instancia, el idioma es el crisol en que se funden en una sola las diferentes psicologías (4).

De modo que si bien la biología jugaba un rol en la lógica de Alacan, era en última instancia la lengua el elemento definitorio a nivel racial. Esta idea lo distanció sustancialmente de las premisas propias del racismo científico, ya que no atribuyó a la biología un papel rector o categorico. En otros casos, se postuló que la raza era sólo un criterio de clasificación externo, siendo las diferencias de carácter resultado de la educación recibida. Así lo manifestó Mario Lacret Paisan, presidente del plenum social de sociedades de color de Oriente: “Abrigamos la esperanza de que el negro se dé cuenta que no hay razas mejores ni peores. Que la superioridad de una raza es un producto de su educación y no del fatalismo de su sangre” (12). En esta misma línea, pero desde una perspectiva abiertamente crítica de la ideología de la superioridad racial, Lord Reclan indicó enfáticamente que:

La raza es una pura expresión física. Se la emplea para clasificar a los individuos de acuerdo con su tinte, su color, con la naturaleza de sus cabellos o de sus ojos, con su estatura, con su corpulencia, y, más particularmente, con la forma de su cabeza. La idea de que existen diferencias mentales entre los pueblos de razas diferentes, se funda sobre un prejuicio más que sobre hechos... Pruebas de inteligencia aplicadas en Australia y en África del Sur han demostrado que los niños negros no tenían una inteligencia inferior a la de los niños blancos... Lo que se llama diferencias raciales en lo que nuestra experiencia permite concluir, no son sino diferencias de educación. El nacionalismo existe y prospera únicamente en virtud de la idea falsa de que estas diferencias artificiales, y con frecuencia inexistentes, son innatas e inalterables (6).

Al desnudar la artificialidad de la ideología que defendió la desigualdad natural entre las razas, los intelectuales pusieron de relieve que el motivo por el cual el negro se encontraba en mayor retraso respondía al desigual acceso a los bienes culturales. Para

demostrarlo, Armando Hernández afirmó que el negro había sido privado del derecho a la cultura desde el periodo colonial, entregando ejemplos de negros que intentaron fundar escuelas para individuos de color –como la negra libre Ana del Toro en 1827 y el negro Manuel García Albuquerque en 1863-, sin resultados producto de las negativas de los gobiernos coloniales. Más aún, observó que una vez que el negro pudo acceder al conocimiento ilustrado se produjo un aumento significativo del alfabetismo en la población negra, prueba concreta de la inconsistencia del argumento sobre la inferioridad racial (Hernández 1936 8,16). Los ciclos históricos también fueron interpretados como factores cruciales en el desarrollo del talento y la inteligencia. En estos casos, primó una concepción teleológica de la historia, en la cual las distintas “razas” avanzaban inevitablemente hacia el progreso, pasando por momentos de crisis y florecimiento en virtud de encontrarse en distintos estadios. Ya que atribuyeron dichos estadios a principios generales de la historia, desvincularon la responsabilidad de cada “raza” de encontrarse en un periodo superior o inferior:

La Historia, ha puesto de relieve, con el aporte de hechos debidamente comprobados, que la Civilización en su marcha siempre progresiva, se ha ido y seguirá integrándose con las reservas de todas las razas, pudiendo sólo juzgarse a éstas como avanzadas o retrasadas, según se les considere en un determinado ciclo histórico. Todas las razas son, en rigor, susceptibles de pasajeros estancamientos y en todas, sin distingos, se conservan en potencia, las más elevadas cualidades intelectuales y morales de que es capaz la humanidad (Sáenz 11).

Al afirmar que todas las “razas” tenían en común el poseer “las más elevadas cualidades intelectuales y morales de que es capaz la humanidad” los adelantistas apoyaron el principio de que “la igualdad existe entre todas las razas” (Firmin 7). Buscando defender esta idea, publicaron una traducción de las conclusiones de “La igualdad de las razas” de Antenor Firmin, en las cuales el intelectual haitiano se refirió a la relación entre “raza” e historia para comprender el progreso de la humanidad, asumiendo que era la evolución social el principio que guiaba el desarrollo de las “razas”. Para probarlo, se remontó a los orígenes de la humanidad, afirmando que en

este momento “todas las razas de hombres... fueron igualmente ignorantes y ruines, inmorales y feas; pero a medida que fueron evolucionando se mejoraron trasmitiendo a sus descendientes facultades destinadas a perfeccionarse con la labor de las generaciones sucesivas” (*Ibid.*). El perfeccionamiento de los descendientes y sus diferencias se explicaban únicamente producto de la evolución social, como ya mencionamos, dada tanto por el clima, como por las circunstancias históricas:

Sólo la evolución social explica las diferencias de compleción moral e intelectual que existen entre las diversas porciones de la humanidad. Quizás se podría pensar que la organización física e interna de ciertas razas les constituyo una superioridad especial, hasta en su marcha evolutiva; pero sería razonable detenerse en una suposición gratuita, cuando la naturaleza de los climas y las circunstancias históricas demuestran suficientemente la prontitud con que han evolucionado esas razas primitivas? ¿Concretándonos a una sola raza y en Europa, todas las razas blancas se han mostrado igualmente aptas para la conquista de ciertos progresos en el mismo período histórico? ¿No se ve, por el contrario, a la mayor parte de esas naciones consideradas como nulas apenas hace dos siglos, ocupar actualmente lugares eminentes, mientras que otras, soberanamente influyentes en el siglo XVI o en el XVII, han perdido todo antiguo prestigio? (*Ibid.*).

Identificar que cada “raza” podía tener su periodo de esplendor ponía de relieve la existencia del permanente cambio, ya que “el mundo no permanece estacionario” (*Ibid.*). Justamente la facultad de los grupos humanos de moverse hacia distintas posiciones en el transcurso de la historia, a jugar “papeles distintos”, le llevó a estimar tanto la utilidad de cada uno, como a concluir que “los actores son todos iguales en dignidad” (*Ibid.*) En base a lo mismo, especuló sobre la posibilidad de que los negros en el futuro pudieran “alcanzar la civilización tal como se muestra en toda la exuberancia de su florecimiento europeo” (*Id.* 8). Aunque Firmin no cuestionó la idea de civilización eurocéntrica ni el lenguaje de las “razas”, su razonamiento le permitió enaltecer al negro, ya que justamente en virtud de ocupar en la historia el lugar del esclavo poseía un mayor sentido de la justicia, la que podría contribuir al progreso en el porvenir: “cuanto más se ha sufrido se está mejor preparado para comprender y practicar la justicia” (*Ibid.*). Para otros intelectuales, como Arabella Oña, el negro ya había llegado “al nivel cultural de

las razas más civilizadas” (8), y por ende los criterios para valorar a los individuos no podían determinarse “por el color de la piel, sino por las cualidades de la justicia” (*Ibid.*). En el razonamiento de Oña está presente la premisa de que el negro ya ha superado la minoría de edad, y es capaz de ponerse a la misma altura de aquellos sujetos que representan la adultez. Francisco Pérez Acosta, presidente de la Sociedad “Luz de Oriente” se refirió a los negros en estos mismos términos: “hoy somos mayores de “edad” y podemos administrar nuestros intereses con la suficiente capacidad y honradez como los más” (10). En esta lógica aparece claramente la idea de que el negro ha evolucionado, se ha civilizado, se ha transformado por fin, en un ser maduro, lo que implica establecer una relación de identificación con el blanco europeo, en tanto lo que se ha alcanzado son los valores de la cultura blanca, del hermano mayor, de aquél sujeto que llevaba al negro a representarse como inferior. La autoridad cultural que posee el blanco no es cuestionada en su estructura, más bien se reproduce como paradigma universal y patrón de clasificación del retraso o del avance.

En general, quienes apelaron a la presencia de otros elementos en la constitución de la personalidad se valieron de ejemplos de afrodescendientes destacados que contrariaban el principio de inferioridad racial. En el artículo “Reminiscencias: Phillis Wheatley”, José Manuel Sáenz recordó tanto a esta poeta afroamericana como a la escritora afrocubana Juana Pastor (11), mientras que en otros números se enaltecó la rebeldía de héroes como Antonio Maceo o Aponte (Romeu Moliner 8), Brindis de Salas y Plácido (Oña 8). Este gesto permitió también trazar genealogías de personajes injustamente opacados por la ideología racista.

De modo que, en función de entregar distintas soluciones al problema negro, estos autores se valieron de algunas ideas del pensamiento racialista, e incluso en ciertos casos del racismo científico, para abordar la discriminación y la desigualdad racial (Arnedo-Gómez 2016 11-12). Quienes utilizaron la tesis del determinismo biológico para explicar la situación de los afrocubanos no fueron capaces de defender sus demandas de justicia y democracia real, en tanto asumieron que el problema negro radicaba en su “fatal conformismo”, o que su solución era hacerle desaparecer a partir de

la mezcla racial. En ese sentido, no apelaron a un lenguaje de contienda que pudiera hacer frente al racismo, ni a un proyecto que apostara a exigir derechos de integración nacional. Por su parte, algunos de los críticos de esta perspectiva, propusieron como proyecto político educar a la población afrocubana y asignaron a los intelectuales el rol de formar a los grupos no ilustrados. Un defensor de esta postura fue Pedro Oliva Acosta, quien aseguró que la educación podía ser el “refreno de atavismos” y “pasiones heredadas” (Oliva Acosta 16), así como Lacret Paisan, en tanto se mostró convencido de que “es en la educación y en la riqueza cultural de sus instituciones donde estriba la base de su propio mejoramiento” (12). Aunque estas posturas fueron a contracorriente del racismo científico, apelaron a estrategias de blanqueamiento de tipo cultural. La necesidad de mejorarse a partir de los términos que el colonizador había impuesto no suponía una exigencia al sistema dominante de modificar las estructuras bajo las cuales entendía el progreso, ni tampoco eliminaba la posibilidad de que, una vez ilustrados, los negros fueran igualmente discriminados producto de su apariencia externa. Es por ello que la vía educacional no dejó de suscitar polémicas entre los mismos escritores de la revista. Por ejemplo, en el número iv de *Adelante* Juan Antigua publicó el artículo “El negro en los Estados Unidos como profesional” (1935), en el cual, a partir del ejemplo exitoso de los médicos negros en EEUU - quienes le permitieron demostrar que los afrodescendientes “tienen el average más o menos igual al de los blancos” (5) - dio cuenta de la importancia del desarrollo del intelecto por sobre “los colores de la piel”, cuestión que le llevó a concluir que “todo el problema de la raza negra en Cuba, se sintetiza en las tres mágicas palabras de Víctor Hugo: Educación, Educación y Educación” (*Ibid.*). Al centro de la página donde se reprodujo el texto, los editores de *Adelante* redactaron un breve escrito en el que cuestionaron la sobrevaloración del factor educacional para resolver el llamado problema negro: “ADELANTE...estima, sinceramente, que en el problema negro cubano, concurren múltiples factores: de carácter específicos unos y de orden general otros, que nos hacen pensar que la solución de aquél no parece tener su “única” panacea en la señalada por el conocido homeópata y profundo conocedor de nuestros problemas sociales” (*Ibid.*). En otras palabras, los

editores no desconocieron el valor de la educación –de lo contrario no hubiesen incluido en su proyecto la fundación de academias a lo largo de todo el país– antes bien, consideraron que el conflicto racial tenía raíces mucho más profundas, siendo la desigualdad de la educación sólo una de sus aristas. En ese sentido, su postura se alejó de la estrategia de la generación tradicional republicana, representada en intelectuales como Rafael Serra o Juan Gualberto Gómez, que interpretaron el progreso del negro a partir de su instrucción (Fernández Robaina 1990 50). El periodista afrocubano Armando Plá había denominado dicha estrategia como “solución individualista” en 1912, describiéndola como la búsqueda por alcanzar la preparación adecuada y con ello la hábil inserción en la sociedad mediante el esfuerzo personal (Fernández Robaina 2007 170). Los editores de *Adelante* reconocieron que esta vía había fracasado:

Al principio de la República se nos decía a los negros que teníamos que prepararnos, estudiar, para poder llegar al plan de igualdad que la Constitución de los liberales románticos consigna en sus páginas algo deslucidas... Pero el esfuerzo no logra ser compensado. Cuando ese negro salido de las aulas universitarias o triunfador de las letras o las artes, pide con la cabeza alta, con el derecho de ser cubano, hermano de Martí y de Maceo, pan y trabajo, para ayudar con su talento, hombro con hombro, al hermano blanco a consolidar los postulados de la Revolución, se le llama racista, o con eternas jargarretas bien conocidas por todos, se les niega el más insignificante de los cargos (*Adelante* 1936b 5).

En una nota editorial posterior reafirmaron su convicción, reconociendo que la estrategia intelectualista levantada como bandera de lucha por los antiguos líderes afrocubanos sólo podía constituir materia de aprendizaje y reflexión para enarbolar nuevos métodos de resolución del conflicto:

A ADELANTE, sólo le interesa hacer constar, por el momento, que gravitando sobre nosotros, las hondas inquietudes del presente, después de una larga experiencia de más de tres décadas, pasadas en un romántico añorar las “épicas hazañas de nuestros libertadores y en una febril carrera hacia una educación en general, puramente “intelectualista”, en que forjáramos; con gran ingenuidad, todas nuestras esperanzas de un mejor existir, y ante las contingencias de -una mañana pletórica de

insospechables sorpresas, al negro cubano no puede ocultársele la necesidad en que está (ya en posesión de las causas de sus males), de estudiar más honda y seriamente los problemas que le atañen, escogiendo una táctica de mayor eficacia al logro de los fines y nobles aspiraciones humanas, de que se siente animado (Adelante 1938b 13).

¿Qué otras alternativas, entonces, proyectaron los editores? Las reflexiones que se produjeron a partir de la relación entre “raza” y “clase” fueron vitales para ensayar nuevos caminos, y forman parte de la tercera propuesta que guía los debates de la revista. En efecto, el análisis que el factor económico cumplía en la problemática racial fue central tanto para los editores como para varios de los colaboradores de *Adelante*. Como vimos más arriba, la influencia de las discusiones que desde el marxismo comenzaron a elaborarse en América Latina para tratar la relación entre “raza” y “clase”, reorientaron el significado que aquélla tenía en la lucha contra la desigualdad y el racismo. En la *Primera Conferencia Comunista Latinoamericana* algunos delegados, como Leoncio de Brasil apoyaron la necesidad de abordar el problema del indio como parte de la lucha internacional, en tanto un gobierno de obreros los emanciparía verdaderamente (Secretariado Sudamericano 1929a 295), opinión que fue compartida por el representante cubano Braceras (*Id.* 302). En general quienes participaron en esta histórica conferencia reconocieron que existían elementos complejos a abordar en términos raciales, como la lengua, las costumbres o el mismo racismo que intensificaba la explotación, no obstante advirtieron “en primer término la necesidad de una lucha de reivindicaciones económicas.... Y el deber que los PP. CC. tienen de orientarla en el sentido de la lucha de clase” (Secretariado Sudamericano 1929b 30). Por tanto “en determinadas circunstancias las reivindicaciones sociales y políticas de las razas indígenas y negra deben ser motivo de campañas especiales, pero siempre ligándolo a la lucha por la tierra, por el gobierno obrero y campesino y por la auto-determinación nacional” (*Id.* 29). Además, los comunistas tenían conocimiento de que “la raza negra se encuentra en la producción más industrializada” (*Id.* 26), lugar en la estructura económica que les daba una clara identidad de clase proletaria, por lo que la idea expresada por el informante Saco ilustra muy bien las reflexiones de esta conferencia:

“hay que tener en cuenta el problema racial, pero hay que supeditarlo al problema de clase” (Secretariado Sudamericano 1929^a 314). Uno de los escritores de *Adelante* que adscribió a un similar planteamiento fue Gustavo Urrutia, quien afirmó que si bien existían temas que el negro debía resolver como grupo racial, detectó que vivía opresiones de clase que requerían de una sólida alianza con los cubanos blancos: “no es cuestión de razas. Es cosa de afinidades espirituales y liga de intereses materiales: los reaccionarios, los seudorrevolucionarios y sus satélites blancos y negros, en un grupo; en el otro, los revolucionarios de todas las razas” (1936 9). Por eso fomentar el “espíritu de raza” era visto como contraproducente para avivar una revolución en el país. En su número xiv la sección editorial de *Adelante* hacía un llamado a sobreponer “el espíritu de clase” al “sentimiento del color” (*Adelante* 1936a 3). Al mismo tiempo, términos como “conciencia de clase”, “revolución” o “proletariado” se dejaron ver en varios de los artículos de la revista para advertir que la raíz del llamado problema negro se encontraba en la estructura económica (*Adelante* 1936a; Portuondo Calá 1937a 12; Tejo 9). De manera que al afirmar que dicho problema debía tratarse desde la perspectiva de clase, las interpretaciones sobre la historia, la sociedad y la ideología tendieron a realizarse a partir de la infraestructura. Al respecto, Romilio A. Portuondo Calá afirmó que “las relaciones jurídicas, políticas y culturales” (1937a 12) se sostenían y desarrollaban a partir de la estructura económica de las sociedades. Así, el sistema económico esclavista había construido sobre sus bases un grupo de colonizadores y terratenientes que mantuvieron relegados a los individuos esclavizados en una “eterna posición inferior social, económica y políticamente” (*Ibid.*), respaldada sobre la propagación de un sentimiento de superioridad racial. En otras palabras, en el argumento de Portuondo Calá, la “raza” tenía la función de estructurar y perpetuar en el tiempo – a través de la superestructura - una economía dividida en sujetos explotables y sujetos explotadores. Por eso el terreno ideológico no pasó desapercibido como campo de batalla para el logro de la revolución. Quienes sostuvieron estos postulados apuntaron que la “raza” y el prejuicio racial pertenecían a una ideología anticientífica, en tanto la ciencia nunca había logrado entregar una “justificación biológica” a tales argumentos

(*Ibid.*). La desacreditación de la “raza” como categoría de análisis científico se transformó, de hecho, en un discurso consensuado al interior de la comunidad antropológica de la época, oficializándose en el octavo Congreso Científico Panamericano, celebrado en 1940 en Washington:

Considerando que la expresión ‘raza’ implica una herencia común de características físicas en grupos humanos y que no se ha demostrado que tenga conexión alguna causal con realizaciones culturales, cualidades psicológicas, religiones ni lenguajes, el Octavo Congreso Científico Panamericano resuelve: que la antropología rehúsa prestar apoyo científico alguno a la discriminación contra cualquier grupo social, lingüístico, religioso o político, bajo pretexto de ser un grupo racialmente inferior (Estudios Afrocubanos 128-129).

De manera que los adelantistas reconocieron que tanto la psicología, como todas las ciencias “estaban al servicio de los intereses del régimen actual, usurpador de nuestros derechos humanos” (Tejo 9), encargándose de expandir la idea de la superioridad para mantener al negro subyugado (*Ibid.*) Asumieron al sujeto obrero como la continuidad del esclavo en su forma moderna (Pinto 1936), y celebraron la emergencia de la conciencia proletaria a través, por ejemplo, de la música norteamericana, con sus verdaderos “cantos grávidos de sentido social, de conciencia de clase” (Augier 13). Al formar estas ideas parte de la postura editorial oficial, promovieron a través de cuentos y poemas el desarrollo de las identidades de clase. En el poema “Romance de los esclavos” Tomas Borroto Mora narró la historia de la esclavitud negra, para lo cual estructuró el texto en base a tres tiempos históricos: un primer momento en que los imperios europeos se apropiaron de los habitantes africanos, una segunda etapa de esclavización en las minas e ingenios y finalmente el periodo actual en que “ya no hay barcos/que trafiquen con los cuerpos”, sino “llamas en el infierno/ donde se queman los blancos y se achicharran los negros... si aquellos fueron esclavos/ estos son esclavos nuevos”. Posteriormente describió la explotación contemporánea tanto de blancos como de negros: “De las tierras africanas/ hoy no vienen barcos llenos. / No hacen falta. Ya los hombres, / sean éstos blancos o negros, /

van rumiando su tragedia”, para concluir que justamente en virtud de este hecho, la unidad de raza debía ceder paso a la solidaridad entre los explotados: “Y no habrá cuestión de razas/ en este supremo empeño/ de liberación. Los hombres/ hermanos en sufrimiento, han de juntarse en la brega/ para arrasar este infierno/donde se queman los blancos y se achicharran los negros” (13). La idea era potenciar la lucha mediante la unión y mantener su radicalidad, por lo que incluso, y como veremos en el siguiente apartado, propusieron estudiar el “arte negro como un coeficiente más de explotación por el blanco” (Villar Buceta 6). Es por ello que fue el dolor y no la alegría, el sentimiento que consideraron necesario representar en el arte, en tanto apelaba a la realidad misma de la opresión, reactivando con ello el potencial revolucionario del negro.

Finalmente, destaca la aplicación del humanitarismo inclusivo de Martí para abordar el conflicto racial. Además de la declarada influencia que los editores afirmaron tener del “apóstol”, tempranamente introdujeron un fragmento del emblemático y alabado texto “Mi raza”, en el cual Martí defendió la preponderancia de lo humano por sobre lo racial, denunciando el gesto racista que implicaba asignar derechos especiales a los individuos en función de su “raza”. El “apóstol” también desestimó la superioridad o inferioridad de cualquier individuo producto de su color y aunque no abandonó el lenguaje de “razas”, abrió el camino para avanzar hacia ese lugar, al aseverar que las adscripciones raciales dividían a los hombres, verdadero “pecado contra la humanidad”. “El hombre blanco que, por razón de su raza se cree superior al hombre negro, admite la idea de la raza, y autoriza y provoca al racista negro. El hombre negro que proclama su raza, cuando lo que acaso proclama únicamente en esta forma errónea es la identidad espiritual de todas las razas, autoriza y provoca al racista blanco” (1936 5). Los postulados martianos tuvieron eco en la revista, por ejemplo cuando Julio M. González Torres criticó las políticas estatales que obligaban a los individuos a declarar su “raza” en las bibliotecas y en los establecimientos escolares

Para quienes pensamos que el concepto de hombre es global, totalitario, no puede pasarnos desapercibida la peligrosa manía del momento que cataloga los cubanos en negros y blancos... Los que ansiamos, como en el exilio clamara el Apóstol la formación de la Raza Cubana, en cuyo seno fundiéranse los anhelos y dolores de la nación, miramos con profunda amargura extenderse el mal (18).

Justamente por ser Martí un intelectual antirracista, los adelantistas lamentaron la falta de conocimiento que el pueblo de Cuba tenía respecto a su pensamiento en materia racial, por lo cual artículos como “Martí y las razas” (1937) de Romilio A. Portuondo Calá buscaron hacerle justicia a su profundo legado. En este texto Portuondo Calá manifestó la necesidad de poner al centro de la discusión la relevancia que Martí dio a los seres humanos por “su moral política, por su sentimiento y amor a la patria” (1937b 5), y no por su “raza”, todo esto al servicio de dar a los negros la garantía de igualdad por sus méritos y no por su pertenencia biológica o su color.

Un elemento común destaca en los escritos anteriormente analizados, y es que si bien deslegitimaron desde diversas perspectivas la teoría sobre la desigualdad natural de las “razas”, y subordinaron la “raza” tanto a la “clase” como a una dimensión humana universal, el concepto siguió operando tanto como categoría política, para unificar a los afrocubanos, así como adscripción cultural, para fomentar una unidad nacional que reconociera los aportes del negro en la nación. “La ampliación del concepto de raza en el marco cultural de finales de 1920 formó parte de un movimiento vinculado a la renovación artística que tenía en cuenta los aportes del negro en este orden” (Fernández Calderón 147-148). Al respecto es útil acudir a uno de los ensayos de Gustavo Urrutia:

El AFROCUBANO tiene asuntos específicos que resolver por sí solo, como grupo racial... Ejemplos de asuntos en que el afrocubano debe formarse un criterio suyo, de grupo y tomar resoluciones progresistas por su cuenta exclusiva: las esencias espirituales negras que vigorizan a nuestro pueblo y lo caracterizan; la música, el canto, el baile, la poesía y los otros valores artísticos de la raza negra; las virtudes y cualidades innatas del negro, para cultivarlas; sus vicios congénitos y sus taras históricas, para corregirlos, etc. (Urrutia 1935d 6).

En base a esto, postulamos que un grupo de escritores de *Adelante* utilizó la “raza” tanto para fomentar el trabajo conjunto de los negros, como para poner de relieve su herencia en el plano de la cultura. Al reconocer que un desarrollo cultural valioso para la isla provenía de este “grupo racial” específico, invirtió el valor negativo que históricamente se le había dado y lo transformó en un aporte para la identidad nacional. Si bien la postura de Urrutia no fue compartida por todos los adelantistas, consideramos que ilustra la tensión que produjo la idea de “raza” para abordar un conjunto de problemas que implicaron mantener las identificaciones raciales, ya que en ciertos casos “esta reanimación no eliminó las concepciones raciales existentes, pues los estereotipos y folclorizaciones inundaron las revistas culturales... a fin de reforzar y ampliar la estructura del racismo e incidir en el debate racial” (Fernández Calderón 148). ¿Qué implicancias tuvo resignificar la “raza” para la configuración de una identidad nacional? ¿Qué disputas surgieron en la búsqueda por reconstruir los imaginarios sobre la raza y la cultura en Cuba?

3.4. Las controvertidas reflexiones sobre “raza”, identidad y arte nacional.

Como vimos en el capítulo anterior, desde 1925 el auge del negrismo comenzó a modificar tanto la escena artística cubana como las concepciones existentes en torno a la cultura de los descendientes de africanos. Pero fue la década de 1930 la que experimentó el auge del *afrocubanismo* teniendo su periodo de mayor esplendor entre 1928 y 1937 (Matos Arévalo 9), producto de la intensificación de los nacionalismos y del desarrollo de lo que durante la década anterior había sido un inédito y aún poco explorado descubrimiento. Desocultar, redibujar, y en ciertos casos, estilizar la cultura de las clases populares negras del país fue parte de un proyecto que se llevó a cabo desde todas las artes, con predominancia de la poesía. Varios fenómenos pueden mencionarse como parte de este proceso, dentro de los cuales sin duda la publicación de escritos de autores negros fue uno de los más significativos. La emergencia de un poeta como Guillén, además de los escritores Regino Pedroso y Marcelino Arozarena, que si bien no alcanzaron el renombre del primero, fueron un ejemplo al respecto. La transformación

de la escena musical no se quedó atrás. El nacionalismo musical fue, de hecho, un fenómeno que se dio extensivamente en América Latina, en la que los círculos eruditos incorporaron elementos “tradicionales” a su repertorio, como el tango en Argentina, el maxixe en Brasil, la danza en Puerto Rico, la ranchera en México y el son y la rumba en Cuba (Wade 2002 10). En este marco, se generó en la isla un apogeo de la composición afrocubanista de Gilberto Valdés, Amadeo Roldán, Ernesto Lecuona, que llevó a la fama a artistas afrocubanos como Eusebia Cosme (recitadora de la obra de Guillén), Rita Montaner e Ignacio Villa (conocido artísticamente como “Bola de Nieve”). Las grabaciones cubanas de la RCA Victor pasaron, de transmitir en la década de 1920 temas ligados a géneros como el danzón, vals, criolla, habanera, a la de 1930 y 1940 sones, guarachas, congas y rumbas estilizadas, en tanto la población comenzó a demandar cada vez más composiciones de este tipo (Moore 193-194). Producto de dicho interés en 1935 se creó el programa radial Sensemayá dedicado a la divulgación de música afrocubana, con la participación de Eusebia Cosme y el Conjunto Afro Cuba (*Id.* 208). Por su parte, las danzas afrocubanas comenzaron a ser integradas en instancias oficiales y destacadas, entrando en escena las comparsas durante el primer festival de música nacional de Cienfuegos en 1933 (*Ibid.*). Como testigo de este proceso, Emilio Roig afirmará que “la influencia poderosísima que en nuestro carácter y nuestras costumbres ha tenido la raza africana, se revela de manera muy señalada en el baile” (1932 13), y que, más aún “la influencia afrocubana, lejos de debilitarse, ha ido acentuándose con el tiempo, en nuestros bailes, y hoy, más que nunca, es lo negro lo esencial y característico en la música de los bailes criollos” (*Id.* 80).

El término “afrocubano” se expandió y figuró cada vez más en las letras de los intelectuales, disputándose a través de ella los sentidos de la nacionalidad. Si bien el primer registro de la palabra se le asigna a Antonio Veitia en 1847, fue Fernando Ortiz quien lo popularizó a partir de su obra *Los negros brujos* (1906), cuando describió el “hampa afrocubana” (Fernández Calderón 132). Por esos años, Ortiz consideraba que la delincuencia y mala vida del afrocubano, provenía del sensualismo e impulsividad de su psiquis africana (Ortiz 1906 35), la cual se expresaba en sus brujerías, ñañiguismo,

danzas y organización (*Id.* 36), por lo que el uso del término no gozó de la mejor de las valoraciones. Sin embargo, tres décadas después, hablar de *afrocubanismo* no aludía a un componente de la población que era necesario reducir o eliminar, sino integrar. Más aún, la nacionalidad para muchos ya no era posible de ser imaginada sin asignarle un significado a la expresión que los descendientes de africanos habían desarrollado en la isla. ¿Cómo se expresaron estos debates en la revista *Adelante*? ¿Existió consenso respecto al auge del *afrocubanismo*? ¿Qué relación se estableció entre el *afrocubanismo*, la raza y la identidad nacional?

En el periodo que nos convoca la pregunta por la nacionalidad cubana y los factores que en términos étnicos y culturales le daban un carácter propio fueron cruciales para imaginar una identidad. El asunto era de gran relevancia: Cuba necesitaba encontrar su propia expresión como nación, pero ya no era posible hacerlo dándole la espalda a la población de color. De modo que los intelectuales de *Adelante* reflexionaron sobre el dilema de la nacionalidad, o en otras palabras, sobre el camino necesario para que una formación cultural que se encontraba en desarrollo siguiera el sendero del progreso hasta concretar su definición, aunque con ciertas diferencias ideológicas. Estas diferencias tenían como principal punto de debate el concepto de “afrocubano”, el cual llevó a los intelectuales a posicionarse también en torno a las nuevas expresiones artísticas, entre las cuales fueron la poesía negrista y la danza afrocubana las que generaron controversias en la revista. Al respecto, sostengo que existieron dos grandes posturas; aquella que reconoció el aporte “afrocubano” a la identidad del país como integrante central del carácter mestizo del pueblo y otra que aseveró que esos aportes eran más bien fruto de una “síntesis histórica” que solo autorizaba a hablar en “cubano”, sin distinciones raciales. Los defensores de esta última posición fueron los editores de *Adelante*, María Villar Buceta, Juan Antonio Martínez, J. I. Jimenes-Grullon, Juan Luis Martín, Armando Hernández y el vocero ícono por la cantidad de artículos publicados al respecto, Alberto Arredondo. En el otro grupo, se encontraba Gustavo Urrutia y Ángel Pinto Albiol. A diferencia de lo planteado por otros autores (Guanche 2017) afirmo que ambas posturas se enmarcaron en la ideología del mestizaje, diferenciándose más bien

en el valor, asignación e influencia a otorgarle tanto a la herencia africana como a la “raza” en la discusión. De manera que mientras la primera postura celebró un color “mulato”, donde el prefijo “afro” designaba el reconocimiento de una filiación histórica, la segunda apostó por neutralizar colores, subordinando presencias y actores a una unidad superior: lo cubano.

El elemento clave para entrar en esta discusión fue el concepto de nación que manejaron los defensores de un “conglomerado étnico” devenido de una “síntesis histórica”. Alberto Arredondo definió la nacionalidad como una “comunidad territorial, lingüística, religiosa, racial y de cultura”. Si bien asumió que en todas las naciones existía “hibridez de lenguas, religiones, razas, culturas... no puede negarse que esas unidades exteriorizan factores comunes de ‘generalización’, necesarios a toda tarea de análisis” (1936b 6). De manera que aquellos “factores comunes” eran para el historiador los constituyentes fundamentales de la identidad de una nación. Este ejercicio de generalización le llevó a rastrear los aspectos comunes de los cubanos, más allá de su color de piel. Así, aseguró que el negro había asimilado en su mayoría la lengua y la religión de los colonizadores, manteniéndose solo vestigios de los “dialectos africanos” (*Ibid.*), cuestión que demostró mediante la comparación del caso cubano con el de otras sociedades: “En Cuba, fuera de algunas cadencias y giros provincianos, no se observa el heterogéneo cuadro lingüístico de Norteamérica donde no sólo se ha impuesto el ‘slang’ hamponero y barriotero, sino el de la diversidad de extranjeros que habitan aquel territorio” (1939 39). La misma lógica corría para el caso de la religión, en tanto reconocía que gracias a un proceso de asimilación “apenas quedan vestigios de ‘fetichismo’, ‘ñañiguismo’ ‘brujería’, etc. Fue fácil identificar a Chaocó con San Isidro, a Bayabú con San Lázaro, a Yemayá y a Ochum transformarlas en vírgenes morenas, a Changó representarla en Sta. Bárbara” (*Id.* 44). A nivel cultural reconoció que existía un aporte propio de la población de color, el que podía ser rastreado en las figuras de Plácido, Claudio Brindis de Salas, José White y José Manuel Jiménez, pero que sin duda eran referentes propios de lo cubano (Arredondo 1936b 6). En materia racial afirmó que un proceso de fusión en curso iba forjando una unidad mestiza a la que llamó

“conglomerado étnico” “porque a pesar de todo cuánto quisieran alegrar nuestros briosos arios criollos ‘el cubano aceptado por blanco es originariamente español con alguna levadura negra o africana y muy poca o ninguna india...Es el mestizaje presentado en los ‘Problemas de la Nueva Cuba’ el que destaca la realidad de nuestra configuración étnica” (Arredondo 1939 41-42).

En ese sentido es que planteo que tanto la tesis del *afrocubanismo* como la de la identidad en “cubano” se inscriben dentro de la ideología del mestizaje, a diferencia de lo planteado por Julio Guancho (2017). Según el historiador cubano “Arredondo cuestionaba la calificación de Cuba como territorio ‘mestizo’” (245), cuando realmente lo que puso en duda el escritor de *Adelante* fue la racialización de la nacionalidad. Esto quiere decir que si bien en materia racial Arredondo reconoció que existía un proceso de fusión étnica, cuando se trataba de definir la nacionalidad, lo racial constituía solo una parte subordinada de ella. Cuba abarcaba todos los factores – raciales, culturales, lingüísticos, etc.-, y por tanto se superponía al problema de las “razas”. En este punto, se reveló seguidor de los postulados de Martí en su defensa de que lo “cubano” era capaz de ir por sobre categorizaciones basadas en el color, y que por tanto la temática del negro no respondía a un conflicto racial, sino nacional: “El pensamiento de Martí, aunque sintético... es bien expresivo. La nacionalidad no puede integrarse sin el negro. El problema de éste consiguientemente no es un problema racial, sino un problema nacional” (Arredondo 1939 37). De manera que la identidad cubana “ya deja de tener un casillero racial para reclamar un calificativo nacional. Lo particular y de excepción, cede a lo colectivo y de generalización.” (*Id.* 42). De hecho, al igual que Martí, Arredondo percibió que tratar el problema del negro apelando al lenguaje de las “razas” corría el riesgo de generar lógicas divisionistas entre blancos y negros, lógicas peligrosas en tanto fomentaban proyectos tales como la autodeterminación en la faja negra de Oriente, a la cual el periodista afrocubano siempre se opuso.

A pesar de todo lo anterior Arredondo nunca desconoció el aporte del negro en la identidad nacional⁴³, más bien consideró que asignarle una identidad afrodescendiente era un error, en tanto, como sujeto que vivía ya en otro espacio y en otro tiempo, había desarrollado una nueva historia, una nueva cultura, asimilando elementos de la blanca y manteniendo sólo “vestigios” de la africana. En síntesis, dos eran los argumentos usados por Arredondo para plantear la tesis del “conglomerado étnico” en cubano. En primer lugar, el evidente tránsito en que se encontraba Cuba hacia una mezcla cultural con la consecuente pérdida de los elementos de origen, y en segundo lugar, la convicción de que en el tema de la nacionalidad, lo “racial” sólo jugaba un rol subordinado en la definición, de modo que potenciar el prefijo “afro” conducía a resaltar una racialidad innecesaria.

Otro de los promotores de la tesis del “conglomerado étnico” en cubano fue Armando Hernández, quien visualizó que en la actualidad Cuba había logrado desarrollar una cultura mestiza, visible en la música y en la literatura, la cual era fruto de una mezcla entre la cultura española y negra:

Si observamos las nuevas manifestaciones culturales cubanas en el campo de la música tenemos que reconocer que son expresión directa del mestizaje de la cultura española y la negra. Nuestra música popular, el son, danzón, danzonete, la música de Lecuona, más estilizada, es música mestiza, música cubana. Sin embargo se trata de ocultar, bajo el nombre de afrocubana, lo que ella representa del espíritu nacional. Sin embargo, si nos basamos en el estudio anterior, podemos afirmar que no hay más música cubana que esta precisamente, que viene a ser la síntesis de las dos músicas que existieron, durante la colonia: la negra, africana, y la blanca, europizante—la rumba y la danza—. En cuanto a nuestra poesía, para no citar otras expresiones del arte cubano, la de Ballagas, Tallet, Florit, concretándome a citar poetas blancos, ¿qué otra cosa es sino poesía mestiza? (Hernández 1937 5).

Además Hernández ubicó históricamente la creación de lo “cubano” como síntesis mestiza en el periodo de finalización de la esclavitud. La esclavitud como institución había frustrado toda posibilidad de diálogo entre estos dos grupos divididos

⁴³ “El arte que se desenvuelva en Cuba, será un arte nacional. Y, por serlo, tendrá la decisiva influencia del negro” (Arredondo 1939 45).

por encontrarse fijados en diferentes posiciones sociales: “en las capas más pobres de la población la una, entre las más ricas la otra” (*Ibid.*). Era imposible que en tales condiciones pudiese articularse una “conciencia nacional” (*Ibid.*), a plasmarse en una identidad. El fin de la esclavitud había permitido el avance hacia la unidad cultural, la cual se encontraba ciertamente amenazada para el autor al bautizársele con el nombre de “afrocubana”. ¿Qué representaba para estos intelectuales lo “afrocubano”? Lo “afrocubano” implicaba resaltar la filiación africana de la cultura de los negros en Cuba, a lo cual se oponían en tanto constituía una “falsa interpretación” de la realidad cubana (Martín 1937), o bien una “etapa artística vencida” (Arredondo 1937b).

Para Juan Luis Martín, autor del artículo “falsa interpretación afrocubana” (1937), era inútil aludir a denominaciones como “poesía negra” o “afrocubana” porque el negro cubano ya no se encontraba ligado a África, de modo que estos vocablos solo tendían a “buscar lo bárbaro, rascar en la personalidad de la raza”, cuestión infértil “porque su aparición no tendrá sino un valor esporádico, tan débil, tan tenue, que será artificioso, circunstancial, falso y, por lo tanto, un simple idiotismo que ha dejado de ser africano para ser nacional” (1937a 7). Lo artificioso estaba dado porque el negro en Cuba se había sometido a otro ambiente, a otra historia, ya desligada tanto de su origen geográfico como de la cultura presente en él:

Nuestras instituciones no son las africanas en ningún orden, ni en el de la familia, ni en el de la sociedad y mal puede haber un africanismo que no es sino de importación, pigmentario nada más. El negro era en África colectivista. Vino a nuestro país cuando las instituciones del colectivismo agrario español, se habían desfigurado por nuestro bravío espíritu insular que todo lo individualiza... El negro, una vez libre, dejó de ser agrario... Así, pues, si el negro aceptó la institución romana en la Colonia, si perdió hasta su carácter social, no existe un ambiente netamente negro y, por tanto, las creaciones poéticas llamadas ‘afrocubanos’ no responden a una realidad racial, ni tienen más valor que el de documentos folclóricos o el tránsito de una moda” (*Ibid.*).

El vocablo “afrocubano” hacía referencia a un contenido superficial, puesto que la historia había demostrado que la unión de civilizaciones llevó al negro a identificarse con tradiciones que no eran sino las de Cuba: “el negro nuestro es cubano, sus

tradiciones son las de Cuba, sus héroes son cubanos, sus mitos son los del pueblo de Cuba... Cuando se unen dos civilizaciones en el espacio y en el tiempo, supervive, por ley biológica, la más apta” (*Ibid.*). África es visualizada en este artículo como un espacio impropio, lejano y, por lo tanto, infértil en términos de identificación. En ciertos párrafos también se sugiere que lo africano - o bien, el gesto de introducir la cultura africana en Cuba - representa una acción bárbara, cuando indica que al bautizarse la poesía cubana como “negra” o “afrocubana” “se eliminan los valores de cultura y se quieren buscar valores de barbarie”, o que “en la defensa de nuestra nacionalidad... no debemos acudir a los procedimientos infantilmente bárbaros, sino a los métodos de civilización” (*Ibid.*). Ya sea en el continente africano en sí, o en el intento de introducir su legado en Cuba, lo cierto es que lo “afrocubano” como concepto que liga a los descendientes de esclavos con dicho continente, es significado por el autor como un símbolo de barbarie que retrasa el progreso de la Cuba en construcción. El mestizaje sin colores en este sentido se reveló, para él, como un símbolo de progreso.

Un similar planteamiento desarrolló Alberto Arredondo, aunque con una diferencia, y es que no negó totalmente la presencia africana en la Isla, más bien consideró que formaba parte de una “etapa artística vencida” (Arredondo 1937b 7). De modo que sin desconocer que dicha herencia existió efectivamente, asumió que ella formaba parte del pasado:

Discutir lo ‘afrocubano’ no implica poner en duda la indiscutible influencia del negro en todas las unidades de nuestra nación... La labor de Gilberto S. Valdés, compositor y director de una orquesta que llama “afrocubana”, es admirable labor folklórica. Pero nada más... Esos ritmos que resucita Valdés, fueron un grado de nuestro desenvolvimiento musical. Con ellos y otros, se fue integrando en proceso de superación y síntesis, lo que hoy se llama música cubana. Geografía e historia han evolucionado. Y el negro no se quedó plantado en la Colonia (Arredondo 1938a 5).

Justamente en virtud de que en el suelo cubano el “conglomerado étnico” se sometió a otra realidad: “nuestra geografía, nuestra economía, nuestra historia y nuestra cultura han forjado un tipo de hombre que no responde ni al África ni a España, sino a

Cuba” (Arredondo 1937b 8). El paso del tiempo, y la transformación de los elementos de origen de blancos y negros eran interpretados como sinónimo de avance, de manera que el prefijo “afro” efectivamente designaba lo retardario, un pasado que no coincidía con la actualidad del país, y que por tanto no podía “ajustarse al engranaje de la [época] presente” (Martínez 1938 11). Era necesario entonces que el vocablo utilizado para designar la identidad de la nación fuera reflejo de este nuevo sujeto: “no se puede hablar de ‘afrocubanismo’, por la misma razón que en México no se habla de ‘maya-mexicanismo’ o ‘mexica-aztequismo’... Los factores que integran o que concurren a la plasmación nacional, ya dejan de tener el nombre de origen para conformar, de acuerdo con la geografía y la historia (espacio y tiempo), un nombre nuevo” (*Ibid.*).

En el ámbito del arte la ecuación afro-cubana se mostró sumamente problemática para sus opositores por dos motivos: puesto que las representaciones que creaba no entregaban un fiel reflejo de la etapa histórica que vivía el negro, y en tanto dichas representaciones lo transformaban en un objeto de consumo turístico. Respecto al primer motivo Arredondo manifestó que “si es algo problemático que toda esta poesía tenga relación con el África, en cambio es absolutamente seguro que ella no refleja la situación actual del negro. Unas veces lo caricaturiza, otras lo retrograda y las más, apenas roza su superficie social” (1939 116). Juan Luis Martín hizo hincapié en el desajuste entre las representación que mostraba la poesía negrista y la experiencia real de los negros: “Esa que pretende llamarse poesía negra, deja muy mal parado al negro, porque lo caricaturiza, desfigura sus trazos y lo presenta en un ambiente que no es el suyo, en un mundo en el cual los negros no viven ni quieren vivir” (1937a 7). La preocupación de los intelectuales negros tenía directa relación con los imaginarios que una parte de la crítica comenzaba a elaborar a partir del auge del negrismo. Dichos imaginarios se basaron principalmente en la predicación sobre una suerte de psicología del negro, con atributos como ser pintoresco, gozador y sensual. Por ejemplo, en su artículo “Sobre el desdén del negro por el negro” (1936) Luis Alberto Sánchez explicó que algunas de las características que lo definían eran “su lujuria alegre y pugnaz, su coreografía ofidiosa, su sentido de lo pintoresco y su alegría” (5), y que estas cualidades sobrepasaban las

realidades nacionales: “lo mismo en los ‘Molé-Molé’ de los cafetales colombianos, que en las cumbias panameñas, los sones cubanos, las leyendas peruanas, los candombes argentinos y uruguayos, y aún también en los aires del negro norteamericano. Los países que carecieron de esa influencia son menos alegres y menos plásticos” (*Ibid.*). Otro de los imaginarios típicos, y creados probablemente por la introducción de temas como el baile y la música en la poesía negrista, fue el de que los negros tenían una habilidad especial, por no decir superior, para la danza. Al respecto, el compositor chileno Pablo Garrido aseveró que “el negro tiene, ante todas las cosas, y sobre todas las cosas, un sentido especial del ritmo. El ritmo está presente doquiera tomemos la mirada. Si el negro canta, lo hará moviendo su cuerpo cadenciosamente... sus codos se hundirán acompasadamente también, a la altura de las caderas, como quien desea exprimir toda el alma en gritos, en voces emocionadas” (6). Evidentemente asignar características psicológicas a los sujetos por su color de piel volvía a reproducir lógicas racistas, de modo que el negrismo fue considerado por algunos adelantistas como un arma de doble filo.

El segundo motivo resultaba mucho más problemático para estos intelectuales por sus alcances políticos. Valdría al respecto la pena preguntarse ¿en qué medida el *afrocubanismo* reivindicaba la figura del negro si al mismo tiempo permitía su folclorización y transformación en objeto turístico útil para el imperialismo? Es probablemente esta una de las mayores tensiones que hasta el día de hoy existen con respecto las posibilidades y límites que se produjeron a partir de dicho movimiento. La opinión de muchos intelectuales negros era que no existía reivindicación alguna mientras la población de color fuera folclorizada, puesto que despolitizaba cualquier proyecto revolucionario posible. La conclusión entonces para Arredondo era simple: si “en lo racial el ‘afrocubanismo’ es la tesis de la división y la ‘confusión’... en lo poético es el asidero de las mediocridades artísticas y el tema snob para propósitos de comercialización” (Arredondo 1938b 7). Tan preocupante resultó el cauce que para muchos estaba tomando la “moda” negrista, que María Villar Buceta llegó a sugerirle al

mismo Emilio Ballagas que introdujera en su poesía contenidos que realmente preocupaban en términos políticos:

A Ballagas... he sugerido alguna vez, como tema para un ensayo o una conferencia, el del arte negro como un coeficiente más de explotación por el blanco, aludiendo a la frecuencia con que se echa mano al negrismo en son de vigorizante de una médula agotada, o a la irresponsabilidad con que algunos se acercan al complejo racial para darnos de él una versión caricaturesca a lo más (6).

De manera que a nivel de valoración artística el grupo de defensores del “conglomerado étnico” en cubano rescató el trabajo de los artistas que abordaron los problemas “reales” del negro. En este contexto, introducir motivos ligados a una subjetividad proletaria fue clave, en tanto permitía vincularlo con su lugar de “clase” y demostrar que éste tenía conciencia de su devenir social. Por ejemplo, cuando Armando Guerra – no casualmente intelectual negro marxista - se refirió a la obra “Cabeza de negro” del escultor afrocubano Teodoro Ramos Blanco indicó que le venía a la mente:

Un negro de la ciudad, que trabaja en los talleres, en la fundición, en la mecánica; estudiante en las horas que le roba al sueño; obrero rebelde que protesta y exige lo que le pertenece, es el nuevo negro que ya sabe de las rutas de Bagdad, que lee a Ivanov, a Pilniak, a Lavedinski, a Magdalena Paz; que ha cumplido con sus deberes sociales, después que cooperaron sus antepasados a la fundación de una República, y sabe que su liberación no está en contraer matrimonio, porque ya lo hace; en capitalizar – porque no puede y sí en el reconocimiento único, intangible, de un derecho que le pertenece como hombre y como ciudadano, porque él es de la República y del mundo (13-14)

Antes que “afrocubano”, el negro era “el factor más explotado” (Arredondo 1936a 9), cuestión que no podía soslayarse, ni mucho menos diluirse en la “alegre celebración de lo mulato” (Guanche 2017 247). En base a todos los argumentos referidos, propusieron abordar el floreciente arte negro “de cuajo en hombre” (Villar Buceta 6), puesto que “lo negro” constituía una “provincia humana” (*Ibid.*). Más aún, como vimos en el apartado sobre las reconfiguraciones en torno a la “raza”, para estos

intelectuales dejar de tratar el conflicto a partir de esta clasificación constituía justamente un gesto antirracista.

Cabe destacar que a pesar de su posición, la revista *Adelante* no dejó de publicar poemas *afrocubanistas*. Un ejemplo al respecto fue la aparición del poema “La liturgia Etiópica” de Marcelino Arozarena, dedicado al famoso José Zacarías Tallet en honor a su “rumba”. En este poema se describe una danza identificada con la “guaracha” y los pasos realizados por una mulata: “Tu paso sabroso que mata, mulata, lo está protegiendo Babayú Ayé”. Al mismo tiempo, se vincula su existencia con África, al hacer referencia a Etiopía: “y mientras la mulata su cuerpo menea, /tonante toque en tumulto/ tam tam tam-tamborilea/sobre la liturgia pura del etiópico ancestral” (8). También en algunos números se publicaron leyendas africanas, probablemente como un gesto de inclusión que permitiera dar cuenta de la heterogeneidad de perspectivas que existían en el espacio de contrapúblico negro, ya que como vimos, integrar diversas posturas dentro de la revista era uno de los sellos que definían su política editorial.

3.5. Porque nombrar al “Nuevo Negro” disputa los sentidos de la nacionalidad: La defensa del “afrocubanismo” en los escritos de Gustavo Urrutia y Ángel Pinto Albiol.

Analizar la perspectiva de Gustavo Urrutia y Ángel Pinto Albiol en torno al movimiento *afrocubanista* nos remite nuevamente a la pregunta por la “raza”, a su rol y sentido en esta discusión. Como más arriba expusimos, a pesar de que la intención de varios de los artículos aparecidos en la revista consistió en reducir la relevancia del concepto “raza”, en otros casos se siguió utilizando y fue, de hecho, necesario para sustentar algunos planteamientos elaborados por un sector del contrapúblico negro. Desde dos perspectivas se apeló a las identificaciones raciales. La primera, y sin duda la menos desarrollada en términos argumentativos, utilizó lo “afrocubano” como categoría válida para resaltar la presencia de lo étnico en la definición. La segunda, en cambio, apeló a la “raza” como herramienta de análisis estratégico, en tanto ella era una pieza estructurante

del sistema social, y en ese sentido, posicionaba a las masas de color en una categoría inferior que requería un examen para la acción transformadora.

Respecto a la primera dimensión, ésta se desarrolló a partir de una discusión entablada entre Urrutia y Jimenez-Grullon, cuando el primero publicó un breve artículo titulado “Integración” en respuesta a la oposición a lo ‘afrocubano’ que el segundo dio a conocer en su texto “Factor étnico e intercambio humano”. La razón de Jimenez-Grullon era fundamentalmente su defensa del carácter mestizo de la nación cubana, de modo que “podría hablarse de afrohispanicos, puesto que nuestras Antillas son producto de la unión de lo español con lo africano. Pero no de afrocubanos. Lo dominicano, lo puertorriqueño o lo cubano es esencialmente el resultado de la mezcla del mismo elemento hispánico con el poblador indígena” (*Ibid.*). Para Urrutia en cambio, era prácticamente una necesidad, en cuanto tener sangre africana remitía a una realidad “con implicaciones sociales” (a esto ya nos referiremos), y más aún, étnica, por lo que el uso del vocablo ‘afrocubano’ permitía realizar especificaciones de este orden:

En lo tocante a agrupaciones étnicas y sociales, tenemos que hablar de los dominicanos, puertorriqueños y cubanos socialmente diferenciados de sus paisanos por la presencia más o menos ostensible de la sangre africana en sus venas. Ya en estas ceñidas especificaciones de segundo y tercer grado con implicaciones sociales, creo correcto y necesario anteponer el prefijo afro a lo quisqueyano, lo borinqueño o lo cubano. En lo rigurosamente étnico la especificación habría de ser aún más estricta, puesto que uno de estos antillanos mestizos sería calificado étnicamente con una combinación de los prefijos hispano-afro, o afro-hispano, según que en el sujeto dominicano, puertorriqueño o cubano predominara lo español sobre lo africano o viceversa (1936a 8).

Un argumento de similares características dio a conocer Pinto cuando rebatió directamente los planteamientos de Alberto Arredondo ya revisados:

Me sorprende el mal efecto que le produce al señor Arredondo la palabra “afro-cubano”, obstinándose en ver en ello algo así como una barbaridad. Lo que sí no he podido comprender es ese “maya-mexicanismo” o “mérica-aztequismo” que él nos ofrece de su propia cosecha. Cuando decimos, maya, inca o azteca, "no es necesario agregar una palabra más para saber de qué se trata, pues no existe más

que una raza maya, inca y azteca en México o el Perú; pero cuando se trata de determinar la composición etnológica de un sujeto producto de la unión de una africana y un español nacido en México—al menos a mí me lo parece—hay que acudir a la denominación “hispano-afro-mexicano”: el hispano y el mexicano a la nacionalidad; lo cual no le impedirá después, si es que así le place al sujeto, considerarse con legítimo derecho, un ciudadano del mundo” (1937 11).

Para ambos autores no existía una contradicción entre ser ‘cubano’ y ‘afrocubano’. Se era cubano por haber nacido en Cuba, por tener una historia y un sentimiento ligado a esa tierra y se era ‘afrocubano’, entre otras cosas, por poseer una descendencia étnica africana que no excluía en ningún caso al negro de su ciudadanía y pertenencia a la Isla. Por ende, no veían en el uso del término ninguna clase de vínculo con un posible separatismo entre negros y blancos o con un proyecto de crear una faja negra en Oriente⁴⁴. Tampoco consideraron que dicha adscripción se opusiera a la ideología del mestizaje, pues ellos mismos se mostraron a favor de ésta. Como expuse en el capítulo anterior, Urrutia ya desde las páginas de su sección dominical ‘Ideales de una raza’ venía sosteniendo la importancia de hablar de una ‘raza cubana’, la cual denominó en otras ocasiones como ‘raza mestiza’, la que en algún momento llegaría a concretarse en ‘epidermis... por siempre mulata’ (Urrutia 2007 262). La mulatez, como triunfo de la integración entre blancos y negros representaba para el arquitecto la identidad definitiva que la nación debía alcanzar.

La segunda dimensión usada por el director de “Ideales” en torno a la “raza” era instrumental. Urrutia consideraba que el negro tenía una función activa que cumplir para terminar con la discriminación que padecía, basada en el estudio de la realidad cubana. Esta función activa definía al “Nuevo Negro”, al que denominó también “afrocubano”, y lo diferenciaba de aquellas generaciones negras ilusas que habían visto, por falta de

⁴⁴ “El otro aspecto interesante del trabajo del señor Arredondo es su referencia a la ‘faja negra de Oriente’, por la circunstancia de ser muchos de sus propugnadores los que integran el ‘llamado afrocubanismo’. Este tema de la faja negra de Oriente, que parece serle tan grato al señor Arredondo, ya resulta harto manido, pues hace tiempo que pasó a la historia. De eso no se acuerdan ya ni los mismos que defendieron tal criterio, quienes, convictos de su inaptabilidad a nuestra realidad nacional, han hecho lo único que cabe hacerse cuando se es inteligente en estos casos; cambiar de línea y a otra cosa. Si la faja negra de Oriente hace tiempo que murió y la enterraron, no veo en ello otro ‘indicio -racional para planteamientos enjuiciadores’ que- dejarla en paz” (Pinto 1937 20).

experiencia, la solución en un demoliberalismo incapaz de cumplir las promesas contraídas. En esta propuesta de estudio fue central el factor “raza”, ya que el periodista sabía que en la historia de Cuba éste cumplía un rol; en efecto, el negro se encontraba “racial y lesivamente diferenciado en lo económico y lo social. A que necesita, por modo indefectible, conocer a fondo y de propia conciencia su posición dentro de la problemática cubana, para formarse un criterio idóneo del modo de contribuir a resolverla y, dentro de ella, solucionar la cuestión específica de su postergación racial” (Urrutia 1937 7). De modo que su invitación fue a entender la “raza” como eje estructurante de las relaciones sociales, y en ese sentido como elemento orientador a la hora de construir pensamiento y acción. Es justamente esta idea la que le llevó a validar el posicionamiento de los intelectuales afrodescendientes como “negros”: “el Nuevo Negro empieza por ubicarse como negro, por crearse una autonomía mental específica, de grupo” (*Ibid.*). Al respecto, uno de los conceptos más famosos de Urrutia que indagó en la experiencia de los afrocubanos como sujetos racializados fue el de “plus dolor”, enunciado en su ensayo “El Nuevo Negro” (1937), y desarrollado en mayor profundidad en “Cuatro charlas radiofónicas” (1935). El “plus dolor” refería a un doble sufrimiento que padecía el afrocubano en su país, en primer lugar, a nivel de clase, y en segundo, de “raza”, al ser víctima permanente del racismo: “El dolor proletario clasista, del negro, viene pues, aumentado con el dolor racista. Es el suyo un genuino ‘plus dolor’” (Urrutia 2002 205). Pero el ‘plus dolor’, advertía Urrutia, era también un dolor de comprensión, de la conciencia de este Nuevo Negro de todas las injusticias que le afectaban. En este sentido es importante resaltar que fue un concepto elaborado desde un examen de su propio tiempo histórico, y por tanto no alude a los padecimientos del negro producto de las injusticias del sistema plantacional ni de la esclavitud. En este punto hizo la salvedad de diferenciar la experiencia del negro antes y durante el periodo republicano, ya que en el transcurso de la guerra contra España la aspiración a la Independencia le había vinculado a un sentimiento separatista y no racial, en cambio con el advenimiento de la república, al fomentarse el blanqueamiento y la exclusión de la población de color, se “despertó en la mente del negro cubano la preocupación etnológica, al confirmar las

señales de prejuicio racial” (Urrutia 1936c 11). Para probarlo, citó el caso de los Estados Unidos, ya que en este último país los negros al no haber participado de las guerras de Independencia nacional, se habían identificado en primer lugar a partir de una inscripción racial: “lo más lógico en los Estados Unidos es que el negro, rigurosamente aislado y excluido como lo está, reaccione vigorosamente en términos racistas a expensas del patriotismo” (1936b 9). De modo que eran justamente las condiciones históricas de ese momento específico en Cuba las que activarían este ‘plus dolor’ en el Nuevo Negro. Ahora bien, es necesario explicitar que el plus dolor interpelaba de sobremanera a un grupo específico dentro de la totalidad afrodescendiente del país: “es el dolor del afrocubano actual, el negro de la estupenda contribución a la independencia de la patria; el de la mente cultivada en la universidad, en los institutos, en las escuelas profesionales” (Urrutia 2002 205). Era en definitiva, el dolor del sujeto moderno negro ilustrado, consciente de la injusticia. Era también entonces, el dolor del intelectual afrodescendiente ¿Qué significado tenía por ende este nuevo sujeto? Lo que definía al Nuevo Negro ante todo era su constante estudio crítico de los conflictos que lo mantenían en situación de subordinación, actividad que en sí misma portaba un sentido político. En efecto, el Nuevo Negro no buscaba reflexionar como un mero ejercicio intelectual, en tanto sus pensamientos se orientaban a encontrar soluciones que reivindicaran en la práctica sus aspiraciones. Por tanto, el análisis mismo de las problemáticas económicas, sociales, políticas y culturales constituía una “beligerancia mental”. En este sentido, Urrutia puso de relieve el vínculo entre los intelectuales y su función pública, en tanto propuso fomentar el conocimiento en los afrocubanos, no para la búsqueda de una mayor experticia disciplinar o del ascenso individual, sino en pos de una clara reivindicación para su grupo racial. Es por ello que interpeló al Nuevo Negro a reflexionar con “mente filosófica”, es decir, con una aguda crítica a las narrativas fabricadas por la colonización: “El negro nuevo de Cuba, es el afrocubano que estudia nuestro problema de razas con ojo clínico y mente filosófica, exento de un genuino racismo negro” (Urrutia 1937 7). Este ejercicio –lectura a contrapelo– le permitiría desestabilizar un conjunto de premisas respecto al rol que el pensamiento eurocéntrico le

había asignado a los afrodescendientes, relevando su importancia a nivel histórico, como lo expresó en su ensayo “Punto de vista del Nuevo Negro” (1937): “Somos el fundamento de la civilización americana. Pusimos en producción este continente; reanimamos desde acá la vida caduca de Europa. Provocamos una renovación universal” (Urrutia 2007 250). El contrariar los relatos construidos por la colonización tenía también un efecto directo en la propia subjetividad, ya que el mismo ejercicio crítico permitía avanzar hacia la autonomía mental. Esta autonomía podía devenir en puente y arma, en tanto constituía la posibilidad del negro no sólo de releer pasado y presente, sino de redefinirse a sí mismo como sujeto en la historia: “La instrucción normal en las masas y la alta cultura en no pocos de sus individuos, están forjando una autoconciencia analítica, polémica y beligerante en el afrocubano”. Es por ello que “el Nuevo Negro es el que no se atiene a las diversas definiciones que del hombre negro han dado los blancos amantes o enemigos de éste, sino que empieza por definirse el mismo a sí propio, y por tener su definición de los demás como todo ser racional y culto” (*Id.* 240-241). La autodefinición fue un punto de vital relevancia para Urrutia, ya que permitía hacer frente a un conflicto que mantenía al negro subordinado: su complejo de inferioridad. Al desentrañar los principios de poder bajo los cuales el relato eurocentrista había operado para nominarlo, el negro comenzaba a posicionarse en otro lugar, visualizando sus aportes y resignificando los adjetivos denostadores con que la sociedad blanca le había definido:

El Nuevo Negro es aquél que se ha librado del complejo de inferioridad impuesto sobre él por la presión esclavista; pues si bien él no persiste en pedir igualdad social y económica a título de su ingente contribución histórica en trabajo y patriotismo a la formación de Cuba y de la República, en cambio ha adquirido un conocimiento tan cabal de esa hermosa aportación, como para sentirse plenamente digno de tal equidad en el pasado, en el presente y en la magna obra que nos reserva el futuro a todos los cubanos progresistas. Conocimiento no sólo de lo que él mismo ha significado y significa para su patria cubana, sino también en lo que representa el negro africano en el progreso histórico de Occidente (Urrutia 1937 7).

Como se puede desprender de estas líneas, Urrutia está relevando el conocimiento del “yo” como una herramienta conducente hacia la propia des-alienación, barriendo con un complejo de inferioridad que incluso había llevado al negro a introyectar el racismo negro. En ese sentido, revisitar el pasado tendría un impacto profundo sobre la reconfiguración de la subjetividad política. De allí la importancia de interpelar a la memoria histórica, dialogando con un legado hasta ese momento denostado por el racismo: la tradición africana. En efecto, sostenemos que reconocer el legado de África en Cuba no fue parte de un proyecto meramente antropológico, o una “moda negra”, en tanto instaló discursos que contrariaban los principios de la inferioridad biológica, y con ello, reposicionó una identidad hasta ese entonces obliterada. De modo que desde ese lugar los intelectuales afrodescendientes ingresaron al debate sobre la cultura, el arte y la descendencia africana. Gustavo Urrutia y Ángel Pinto veían muy claramente que la reconfiguración de la identidad mediante nuevas representaciones en torno a África y a lo ‘negro’, fomentaban una autoestima entendida como categoría política, en la medida que ello conducía efectivamente a cuestionar el mito de la inferioridad racial. El sentido político es muy claro cuando Urrutia interpeló a quienes habían hasta entonces denostado a sus ancestros:

Y puesto que a la rama negra del pueblo de Cuba es a quien se le suele imputar insidiosamente un ancestro salvaje y bárbaro; y como es al afrocubano a quien se pretende abochornar, coaccionar, con supuestas herencias de inferioridad, con taras raciales denigrantes, por lo mismo, es al afrocubano a quién más perentoriamente le incumbe conocer a ciencia cierta y dar a conocer y explicar los valores religiosos, morales y artísticos de sus abuelos negros, que nada tienen que envidiar en moralidad ni refinamiento a los de sus abuelos blancos, y que por el contrario, viene nutriendo muy generosamente la cultura blanca sin que el blanco se haya dignado a enterarse, reconocerlo y agradecerlo hasta fecha bien reciente y en los países más avanzados del mundo (Urrutia 1935a 2).

De allí la invitación de Urrutia a conocer los valores de “sus abuelos negros”, quienes tenían una directa filiación con el continente africano. En este reconocimiento el arquitecto aseveró que África poseía una rica tradición en términos artísticos e

intelectuales, y que estudiarla constituía un elemento fundamental para el cambio de mentalidad del Nuevo Negro:

La realidad, un poco sorprendente para muchas personas, es que el África negra posee una cultura literaria, religiosa, plástica, musical, poética y social, en nada inferior a la de ciertos pueblos orientales prestigiados por la fama. Será preciso que sustancieemos también un poco este aserto y lo que hemos de ver después respecto a la aportación del negro cubano a nuestra nacionalidad y nuestra cultura, por ser estos antecedentes la médula de la actitud mental del Nuevo Negro (Urrutia 2007 245).

Las ideas del defensor del *afrocubanismo* emanaron de su propia experiencia personal, en tanto él, tras descubrir la rica tradición de los pueblos africanos, terminó por enorgullecerse de su abuelo negro Arebbwé Scholá Ibbwaró, quien había sido antes que esclavo, Príncipe de Guinea. De modo que “lo africano”, juzgado por el propio Urrutia como algo salvaje y abominable en el pasado, fue reelaborado por él mismo a la luz del hallazgo de la “intensa vida literaria”, arquitectura y “perfecta organización social” que se había desarrollado en África:

Había presumido yo alguna vez de aristócrata? Ostensiblemente no, pero allá en lo oscurito de mi alma solía descubrir ciertas rugosidades de orgullo que asociaba mentalmente al linaje de mi abuelo, cuyo nombre en la cimera de estas líneas es el de un Príncipe de Guinea que vino a Cuba como esclavo, y poseía la vena comercial que yo heredé: ya que luego de haber servido a los Urrutia acabó su vida vendiendo agua en carretilla, por el muy democrático barrio de ‘Los Sitios’ de La Habana. Nieto de príncipe por línea paterna: recibido con un ‘toque’ real de tambores siempre que de niño y acompañado por mi padre visitaba el ‘cabildo’ lucumí ¡cuántas veces he sentido impulsos de ilustrar mi nombre con el eufónico título de Príncipe de Arebbwé Scholá Ibbwaró! Pero me paralizaba el temor a lo ridículo, no porque el príncipe africano hubiera sido esclavo y aguador... sino por su falta de tradición intelectual. No me parecía bastante ilustre para ostentar mi prosapia, originada en una corte salvaje con todas sus cursilerías y abominaciones. Esto creía yo, como la mayoría de las gentes letradas pero hé aquí que ahora Mr. André Demaison – blanco- en un periódico tan calificado como ‘Le Nouvelles Litteraires’ de Paris, nos descubre el tesoro literario y filosófico de algunos pueblos negros del África, en un artículo sensacional... La intensa vida literaria de las cortes y la aristocracia africana; las castas de poetas, trovadores y cantores; la exquisita psicología de esos pueblos; el supremo respeto al niño que – según su expresión – es ‘el verdadero dueño de la casa’; la arquitectura

elegantísima de su lenguaje literario; la perfecta organización social de aquellos pueblos tenidos por salvajes; todo lo que yo ignoraba, porque mi abuelo y sus paisanos descuidaron explicármelo a tiempo. Con más información sobre la alcurnia de mi abuelo materno, asturiano y Quirós de la casa que está ‘después de Dios’ aunque simple carpintero de obras, cuando llegaba el momento de los pergaminos siempre encontré más presentables los del carpintero, cuya genealogía difícilmente habría de llevarnos hasta el canibalismo... pero ahora reniego de aquella y me acojo al calor de ésta con un sentido utilitario muy humano... Por qué no dar ya libertad a mi orgullo oscilante por tanto tiempo entre mi nariz de Quirós y mis labios de Arebbwé? Me decido pues por mi título africano, más interesante, más snobista y con ancho porvenir en el frente (Urrutia 1929a 11).

Nos parece esta cita de gran relevancia en tanto permite penetrar en los postulados de Urrutia a partir de su propia experiencia como descendiente de africano, experiencia que nos muestra claramente cómo operó el cambio de mentalidad – de la vergüenza al orgullo - a partir del auge del negrismo. En este sentido, no resulta irrelevante la dimensión autorial respecto al texto, es decir, que quien escribe sobre el “Nuevo Negro” sea descendiente de lucumí, puesto que en su propia memoria se alojan las vivencias de prácticas realizadas por los afrodescendientes en Cuba. Dichas vivencias, al ser resignificadas desde el orgullo, actúan como referentes de identificación y reivindicación cultural y política. En una línea similar, en su ensayo “La música cubana. Su valor de símbolo y sentido humano” (1939), publicado en la *Revista de Estudios Afrocubanos* Ángel Pinto, en debate directo con los denominados “negrófobos”, negó la tesis sobre la incapacidad del negro en torno al arte, y se refirió a la sociedad africana como una “civilización”:

Que nosotros sepamos, nadie, hasta ahora, ha negado al negro su capacidad y su aptitud, tanto para hacer como para comprender el arte; cosa que sería desmentida por la realidad, puesto que sobre la civilización africana, esto es, sobre la historia y desarrollo de su cultura, existe una extensa literatura y una copiosa bibliografía (95).

Efectivamente el estudio de África fue fundamental para reposicionar la identidad de los negros en la nación, ¿cómo se integró África dentro de la discusión

sobre la identidad nacional? Considero que existen dos ejes fundamentales que articularon los modos de reconstruir esta herencia. En primer lugar, a partir de la idea de que los descendientes de dicho continente destacaban por su religiosidad y su habilidad para la música y la danza, de modo que las nuevas identidades ligadas a lo “afro” en América Latina se reelaborarían en torno a aspectos que pertenecían al orden de la cultura. En segundo lugar, en base a la convicción de que la pertenencia a la patria se encontraba por sobre el lugar de origen ancestral, cuestión que llevó a los *afrocubanistas* a rescatar algunos aportes heredados del continente negro, pero sin olvidar que Cuba no era africana, sino un territorio nuevo donde esa africanidad se modelaba a raíz de la historia y el contexto cubano.

Con respecto al primer eje, la tesis de Pinto era que en un contexto tan hostil como el de la esclavitud, la proliferación de artes como la pintura, escultura, y literatura requerían de “medios especiales para la expresión de las ideas y sentimientos del artista” (Pinto 1939 96), en cambio “la música y la danza... son más fácilmente ejecutables, requieren menos complicación” (*Ibid.*). Por su parte, Urrutia indicó que “la antigua cultura africana era eminentemente social y religiosa, conforme la nuestra es por modo principal económica y científica” (1935b 9), y que “los problemas específicos” que debían atender los negros como grupo racial eran “las esencias espirituales negras que vigorizan a nuestro pueblo y lo caracterizan; la música, el canto, el baile, la poesía y los otros valores artísticos de la raza negra” (1935d 6). Para el director de “Ideales” el desarrollo del arte negro se explicaba por una variable estética y otra histórica. La estética se basaba en que, desde su perspectiva, la creación musical, al ser un “arte puro” requería sólo de la externalización de emociones, a diferencia de la literatura, la escultura y la pintura que, como “artes complejas”, tenían una elaboración intelectual, difícil de impulsar por un negro víctima del complejo de inferioridad (Urrutia 1935c 9). La causa histórica se relacionaba primero con África y luego con Cuba. Su argumento se inicia a partir de la tesis de que en África la escultura y la literatura eran artes de elite desarrolladas exclusivamente por las castas, a diferencia de la música, la cual se gestaba popularmente en las ceremonias religiosas. De modo que una vez en Cuba, las

condiciones de la trata habrían imposibilitado mantener un saber tan restringido como el de la “artes complejas”: “Al asimilar el negro la civilización blanca de América, su mente, que sólo contenía trazas de las artes aristocráticas de la escultura y la literatura del África, era casi un disco en blanco donde se imprimieron profundamente las ideas artísticas de la raza dominante” (*Ibid.*), en cambio, la música al ser un arte popular se habría incorporado al alma del negro. Lecturas contemporáneas han establecido hipótesis similares a las de los autores mencionados, haciendo hincapié en que “la música y el baile en Cuba han estado históricamente entre las artes más democráticas, y representan formas de expresión accesibles a las minorías y que atraen auditorios por encima de las barreras clasistas y raciales. En oposición a la pintura, la escultura, o la literatura, requieren muy poco o ningún entrenamiento institucional” (Moore 23). En ese sentido instalaron en espacios de poder las voces de individuos que en otras circunstancias jamás hubiesen sido oídas (*Ibid.*). Ahora bien, aunque toda expresión cultural llevada a cabo por los esclavos africanos en la isla tenía un origen en el continente negro, esto no implicaba que fuera a desarrollarse con las mismas características, puesto que estaba sometida a otras condiciones materiales de existencia fijadas por el sistema esclavista:

Las circunstancias históricas que fijaron la situación social del africano en Cuba ubicándolo en la esclavitud, determinaron tanto en lo físico como en lo mental, una transformación profunda... Influidos poderosamente por una realidad histórica y social que vive... su música, su arte, en un sentido estricto y cabal, esto es, de un modo absoluto, ya no serán africanos. Ya no serán, como en su país lejano, sus ritos religiosos, sus explosiones eróticas, sus cantos y bailes guerreros, ni las bellezas de paisaje, lo que impresione su imaginación, y le sirvan de estímulo a sus manifestaciones líricas; ni será la nostálgica melancolía de la patria abandonada, lo que ha de dar, en la ríspida truculencia de su vida cotidiana, contornos suaves y ritmos sosegados a sus composiciones musicales. Por sobre todo ello está la esclavitud, que no deja tregua ni respiro ni da oportunidad para esas eflorescencias románticas propicias en ambientes de refinamiento y de lujos... Su inspiración, requerida ahora por estímulos más enérgicos y constantes, relegará a planos secundarios cuantas emociones interfieran su vida afectiva, fuera de la esclavitud, síntesis dramática que condiciona su existencia, y da tono y color a todas sus expresiones espirituales (Pinto 1939 99).

Cuba entonces, no podría tener identidad africana, pues el nexo se generaba por herencia – y no mimesis – de idioma, religión y tradiciones, reelaborándose como “síntesis dramática”. En este sentido, nos aclaró Urrutia que el negro, si bien puede llamarse ‘afrocubano’, no se siente africano, pues tiene ya otro espíritu, tiene un patriotismo. Es por eso que lo “afrocubano” no apelaría a una separación étnica en contra de la unidad nacional, como postularon los defensores del conglomerado étnico, ya que justamente los horrores de la esclavitud habían atado al negro a su nueva tierra:

En cuanto al negro de América, sobre todo el de Cuba, la Historia se adelantó a despojarlo de un espíritu de raza que hoy le estorbaría. Arrebatados de su cuna africana por la esclavitud, sus antecesores perdieron todo contacto con la tierra de origen y, lo que es peor, perdieron toda esperanza de regresar al África o comunicarse con ella. Los rigores de la esclavitud y la brutalidad del trabajo les aniquilaron todos aquellos valores dinámicos y aquellas reacciones orgullosas que integran y alimentan el sentimiento de raza (Urrutia 1936b 9).

¿Cómo debía entonces florecer esta herencia africana en Cuba? ¿Era necesario para los *afrocubanistas* consolidar un arte negro en el país? El proyecto de estos autores se basaba en conocer la historia de los pueblos africanos y su influencia en el país para validarla, y continuar así en la senda de la creación de una literatura, arquitectura y música afrocubana. Así lo expresó Urrutia: “Puede esperarse, a pesar de todo, que cuando las esencias del arte negro sean advertidas y asimiladas, se obtengan resultados brillantísimos, puesto que la connotación africana es primordial entre nosotros”⁴⁵ (1935c 7). A lo que aspiraban los defensores del *afrocubanismo* en términos artísticos era a seleccionar aquellos elementos que pudieran ingresar por el colador de lo ilustrado en términos occidentales. La cultura negra se presentaba entonces dentro de los patrones

⁴⁵ Si comparamos estas ideas con textos publicados por el mismo autor cinco años antes, vemos la enorme contradicción que existe en cuanto a su posición sobre el rescate de la presencia africana en la isla, como se puede leer en su artículo “La esclavitud, la cultura y el negro” (1930), publicado en el *Diario La Marina*: “El negro de América... desvinculado de su tierra natal por la esclavitud, ya no tiene nada de común con el africano, ni el color, ni el carácter, ni la lengua, ni la mentalidad. No ama el Africa ni es amado por los africanos y su civilización no trasciende a éstos” (1930e xcviij).

civilizatorios que auguraba el progreso de la sociedad (Cubas 2013 8). Esta selección se advierte en el rechazo que mostró Urrutia a la religión africana, puesto que si bien instó a los negros a que se instruyeran en el conocimiento de las religiones de sus abuelos, aclaró que “no por esto deseamos fomentar el ñañiguismo ni la santería” (2002 212), puesto que “no estamos en época de sociedades secretas ni de grandes fervores religiosos. A nuestra civilización maquinista y positivista hay que acudir con una cultura técnica que en Cuba está todavía en pañales” (*Ibid.*). De modo que aquellas expresiones vistas como más problemáticas a nivel social⁴⁶, fueron tomadas por el arquitecto sólo como instrumento de conocimiento “para que los negros aprendan a rechazar el tabú africanista, la coacción racista que consiste en mantenerlos perennemente abochornados de sus abuelos negros” (Urrutia 2002 213), y no para fomentarlas en la vida cotidiana ni menos para originar obras de arte. En cambio, fue la mezcla entre la cultura blanca y ciertos elementos de la negra la que se presentó como un estímulo creativo que podría enaltercer el movimiento *afrocubanista*. Por ejemplo, cuando el director de “Ideales de una raza” se refirió a la música afrocubana, manifestó la necesidad de que los artistas modificaran la tradición africana, para integrar percusiones – además de los tambores – y grandes masas corales:

Por razones de origen la música negra es coral y multitudinaria, y la fuerza del ancestro es de tal magnitud, que aún aclimatada con las naturales modificaciones del ambiente, sigue siendo ‘cantada’, y sin más complemento instrumental genuino que la armonía inefable de los tambores con el solo acompañamiento de los tambores... Nuestros autores... no han logrado todavía el triunfo universal y

⁴⁶ Es menester recordar que las religiones afrocubanas fueron duramente perseguidas por asociarse a prácticas delictivas como el asesinato y secuestro de niños, llegando los congresistas en 1919 a proponer una ley contra estas “supersticiones antisociales” (Fernández Calderón 115). Tenían un amplio rechazo a nivel social, y el mismo Urrutia en 1929 crítico en duros términos la “brujería”: “La brujería negra en Cuba ha resultado de la desnaturalización de las religiones que importó la Esclavitud al poblar esta tierra con nuestros abuelos africanos. La historia de Cuba evidencia que esas religiones, primitivas y bárbaras como eran, no fueron jamás brujería, en el sentido que estamos dando a este vocablo: que los africanos las practicaron con el consentimiento de sus amos, y que nunca se registraron casos criminales tan repugnantes como los lamentados en estos últimos tiempos, ni delitos de ninguna clase imputables a ellas. Hay, pues, que distinguir cuidadosamente entre las religiones africanas importadas en Cuba y las prácticas religiosas de la brujería y el curanderismo antes de hacer generalizaciones injustas y perjudiciales... La raza negra cubana es culta y profundamente cristiana. Una pequeña minoría, permanece apegada, fiel a las religiones africanas” (Cit. en Cubas 2012 77).

redondo que les está reservado para el día en que se decidan a componerlos a base de percusión y grandes masas corales, como factores dominantes (1935b 20).

Robin D. Moore, que ha dedicado gran parte de sus investigaciones a la música cubana, postuló que efectivamente el movimiento *afrocubanista* estilizó las expresiones de la clase baja negra a través, por ejemplo, de las congas de salón de Eliseo Grenet o de las composiciones de Ernesto Lecuona, lo cual interpretó como estrategias de blanqueamiento llevadas a cabo por los mismos autores, quienes conscientemente sofisticaron los estilos para “incrementar su atractivo” en la industria (194). Por su parte, algunos críticos cubanos (Zurbano, Fernández Calderón), han destacado la ausencia de un discurso reivindicador efectivo en el negrismo y su incapacidad para recoger la voz de las clases bajas del país: “Aquel rejuego literario que -más allá de las valiosas excepciones que la legitimaron primero y superaron después- no reivindicó ni tradujo con autenticidad la voz de aquella masa que decía expresar y, ocasionalmente, representar; ni dialogó con ella” (Zurbano 113). Más aún, que sus creaciones transformaron al negro en un producto folclórico y exótico: “Por muy renovador que fuera el movimiento cultural de aquellos años, este continuaba manejando visiones conservadoras. La poesía negrista constituyó un claro reflejo de esto: las creaciones de Ramón Guirao, José Zacarías Tallet y Emilio Ballagas colocaron a la ‘rumba bárbara’ al nivel de un producto meramente folclórico” (Fernández Calderón 157-158). Sin desconocer la instrumentalización a la que fue sometido el arte afrocubano para el consumo turístico, es necesario señalar que al interior del espacio de contrapúblico negro no todas las posturas celebraron su caricaturización ni su utilización para el mercado mundial. Para entender el trasfondo de dichas posturas, es necesario contextualizar que al interior del campo cultural de la época se desarrollaron diversas y en ciertos casos, contrapuestas versiones respecto a cómo representar los “motivos negros”, las cuales han sido agrupadas por Alejandro de la Fuente en dos grandes grupos. Por una parte, uno que describió “la negritud en términos altamente estereotipados” (255), destacándose como ejemplo el poema *La rumba* de José Zacarías Tallet, justamente por caracterizar los movimientos danzarios de la rumba como exóticos y sensuales. Por otra, uno que se

abocó tanto a enaltecer las expresiones culturales africanas como integrantes de la nacionalidad mestiza, como a dar cuenta de las problemáticas sociales que vivía el negro (*Ibid.*). Tal es el caso de las obras *Motivos de Son* y *Sóngoro Cosongo* de Nicolás Guillén. En los escritos de Guillén, además de presentarse la cultura de los negros como un ingrediente central de la cubanidad, se denuncia la violencia y la discriminación racial, lo que llevó a un grupo más numeroso de intelectuales a entregarle su apoyo. Esto se puede percibir en la misma revista *Adelante*, ya que tanto los defensores del “conglomerado étnico” como los *afrocubanistas* rescataron el aporte literario que estaba generando en el país. Por ejemplo, Baltasar Oromundo recalcó la capacidad de Guillén tanto de mostrar la alegría presente en la rumba, como también la injusticia social a la que se encontraba sujeta la población negra, diferenciándola de otras creaciones al servicio del turismo que construían representaciones falsas:

El valor del ‘caiyon’ de la vida y de la fiesta orgiástica del negro, todo esto se refleja en el verso jocundo y maduro y moreno de Guillén... Nada más distante, que esta poesía grave del ‘jazz’ y su sentido de desviación histórica, del tono turístico y fácil de Guillaume de Paul Morand, de Blaise Cendrars, de Gómez de la Serna y de otros literatos europeos. Aquí no hay falsificación del tema negro, hay entraña negra y negra de la vida del negro (12).

El mismo Arredondo, si bien criticó los primeros escritos del poeta comunista, reconoció que sus obras posteriores le acercaban a una poesía de denuncia social:

La jitanjafora – poesía que busca formas y sonidos por el puro amor al sonido y a la forma – quizás se le pueda perdonar a un Guillén, no sólo por su poesía anterior, de ritmo clásico, sino porque vence en seguida la etapa y entra – transido de responsabilidad – en una verdadera poesía social de la que es admirable ejemplo su “West Indies Ltd. y sobre todo, su “Canto para Soldados y Sones para Turistas”. La transitoria parada de Guillén en el género de Mariano Brull, ha dejado esas maravillosas estampas folklóricas que son “Motivos de Son” y “Songoro Cosongo (1938b 7).

En cambio, las composiciones negristas que resaltaron el salvajismo o la sexualidad como una cualidad propia de los negros, tuvieron mayor oposición dentro

del campo cultural. Ya en “Ideales de una raza” se puede advertir esta tensión cuando Juan Marinello, a raíz de la publicación de un conjunto de ilustraciones de Jaime Valls sobre la vida de las masas de color, tildó este arte como “contemplación simple de lo africano” y “espectáculo... distante del espíritu” (11). Por su parte, los intelectuales *afrocubanistas* de *Adelante* no sólo percibieron los modos en que las elites comenzaron a apropiarse de la “moda negrista”, sino que denunciaron esta nueva forma de explotación, y reivindicaron el arte negro mediante otras lecturas. Los afrocubanos en este sentido, no fueron objetos pasivos de representación por parte de la elite. Urrutia fue muy enérgico, tanto para criticar la falta de profundidad con que algunos artistas trataban lo africano en sus obras, como para criticar la instrumentalización económica a la que se veía sometido el arte negro. Así, señaló en la revista *Adelante*: “Este ritmo y este sentimiento, traducidos al vanguardismo, volvieron a Cuba con un halo imprevisto de simpatías por el tema negro, que ha impulsado a nuestros artistas a tratar el motivo afro-cubano, aunque, a mi entender, sin la profundidad y comprensión medular de un verdadero descubrimiento... Y, como resultado, lo anecdótico en todas sus obras” (1935c 7). Junto con ello lanzó su ataque a los intentos de la elite blanca por transformar el arte negro en objeto de exportación a las potencias colonizadoras:

El negro no será espectáculo – pasatiempo – para el blanco cuando realice su independencia, cuando cese de estar al servicio espiritual de éste, cuando deje de industrializar su arte para la exportación al país blanco. En África y fuera de ella el negro sigue siendo colonia blanca y sirve a su metrópoli los productos que le pide: jazz, son, poemas, nostalgias... Algo como el tributo del trópico a la economía mundial... Así, el arte negro, apenas descubierto comienza a dejar de serlo en pureza para convertirse en artículo de consumo blanco. Se bastardea (1930b 11).

En esta misma línea, los *afrocubanistas* combatieron las lecturas esencialistas antes mencionadas. Tanto Urrutia como Pinto buscaron desmitificar, por ejemplo, la predisposición natural de los negros para la música y el baile. Para el primero esta idea fomentaba un pensamiento racista: “Este lugar común adocena el juicio hasta de muchas personas con disposición para discurrir. Crea en música un preconcepto

favorable al negro, tan exagerado como las mil preocupaciones que le son contrarias en otro aspecto: de su capacidad” (Urrutia 1935b 9). Para el segundo, esta idea constituía un disfraz que volvía a situar al negro en el territorio de lo salvaje, el atraso y la inferioridad:

En Cuba, además, los mismos que han negado sistemáticamente en el negro aptitudes para el ejercicio de otras actividades intelectuales... están prestos a reconocerle una innata y hasta excepcional predisposición para la música y la danza, tal vez pensando maliciosamente que éstas son las dos manifestaciones artísticas posibles en las etapas más alejadas de la civilización (Pinto 1939 95).

En este sentido, su propuesta era construir referentes artísticos desmarcados de esencializaciones. La “raza” debía ser un elemento de unificación política y una categoría de análisis histórico para la acción creativa, no un concepto que fijara atributos naturales en los individuos producto de su color de piel; como diría Stuart Hall, no “una esencia, sino un posicionamiento” (352). Por ello, la idea de estos autores se basó en concebir las identidades culturales como representaciones que eran posibles sólo a partir de la historia; historia de descendientes africanos, historia de esclavos en la isla de Cuba, historia de sujetos que padecían un “plus dolor”: “el pensamiento del negro... no está determinado precisamente por su color, sino por la esclavitud, que es su realidad social, y por tanto, el móvil propulsor de sus creaciones estéticas: he ahí por qué en la música negra, que más que negra es música de esclavos” (Pinto 1939 103). En las reflexiones de Pinto se deja ver la influencia del marxismo cuando afirma que el arte era un reflejo de las condiciones materiales de existencia del ser humano “el modo de producción de la existencia material condiciona en general el proceso social, político e intelectual del hombre” (*Ibid.*). Por lo tanto el negrismo no podía ser una moda, ya que transparentaba las opresiones vividas por los sujetos esclavizados: “el negrismo, que prima hoy en la producción de los artistas más representativos – no importa su color – no es ni puede ser un snobismo ni una simple postura: ello es el trasunto fiel del estado social reflejado en la conciencia del artista, en quien culminan las ansias y las aspiraciones de las masas” (*Id.* 104). En ese sentido, es necesario señalar que si bien compartieron con los

defensores de la nacionalidad cubana como “conglomerado étnico” la crítica de “lo negro” como moda, no por ello desecharon la posibilidad de crear un arte basado en la historia de los afrodescendientes en Cuba. Al contrario, su crítica a los vanguardistas que desconocían la cultura africana apuntaba a la necesidad de que éstos estudiaran su herencia para profundizar realmente en la creación de una identidad afrocubana, lo cual se deja ver en las osadas interrogantes de Urrutia “¿Quién habrá de ser el artista, blanco o negro, con valor y maestría bastante para proclamar las riquezas de plasticidad y ritmos contenidas en un Changó, en los Jimaguas y en otros ídolos de las religiones africanas que nos circundan?” (Cit. en Fernández Robaina 2012 22). Al mismo tiempo, la denuncia a la apropiación de la elite de los modos negros, perseguía el fin último de que los afrocubanos investigaran la herencia africana a partir del autoconocimiento y no en base a lo que la civilización blanca valorara como objeto de consumo artístico: “Dejará el negro de ser espectáculo solamente cuando quiera juzgar lo suyo y cuanto le rodea, con criterio propio y no a través de la versión blanca. Nuestros valores no han de estar sujetos a las fluctuaciones del mercado. El negro procederá entonces en la civilización sin preocuparse del aplauso ni de la censura” (Urrutia 1930b 11).

Como síntesis de los puntos expuestos, debemos reconocer que existieron algunas perspectivas comunes entre los defensores de la cubanidad como conglomerado étnico y los *afrocubanistas*. En primer lugar, la valoración hacia una identidad cubana mestiza fruto de la mezcla entre distintos grupos humanos. Esta valoración pasaba por reconocer que los habitantes de Cuba habían desarrollado una historia distinta a la de su tierra de origen, por lo cual el análisis del pasado y su relación con el presente fue fundamental para estos intelectuales a la hora de dar a conocer sus posturas. En segundo lugar, su preocupación por los cauces negativos que estaba tomando la moda negrista producto tanto de la explotación turística como de la esencialización racista. Sin embargo, estos elementos comunes no fueron capaces de generar consenso a la hora de posicionarse en torno a las representaciones identitarias que habrían de definir la nacionalidad cubana. Sostengo que la diferencia sustancial entre ambos grupos se encuentra tanto en el rol que jugó África dentro de la identidad nacional, como en la

función que asignaron al concepto de “raza”. Mientras para los defensores del conglomerado étnico apelar a la “raza” implicó generar divisiones que atentaban contra la unidad – como el mismo término ‘afrocubano’ –, para los segundos era una categoría estratégica que permitiría reivindicar política y culturalmente al negro. Este posicionamiento llevó a Pinto y Urrutia a visualizar África como un espacio de identificación cultural que posibilitaba la creación de un arte afrocubano inspirado en dicho continente, aunque reelaborado mediante un proceso de selección de aquellos contenidos propios de las “naciones civilizadas”. Al mismo tiempo, la identificación fue asumida en términos de herencia y no de mimesis, en tanto la historia de la esclavitud y de los descendientes de africanos en la isla había creado condiciones materiales de existencia nuevas. En ese sentido, propusieron forjar una identidad cultural en diálogo con la memoria y el presente, como parte de un proceso de construcción, ya no mediado por las etiquetas fijadas por el saber eurocéntrico, sino a partir de un autoanálisis, liberado al fin del complejo de inferioridad. Estas diferencias entre los defensores del conglomerado étnico y los *afrocubanistas* se hicieron ver en el plano de las expresiones artísticas, ya que mientras la mayoría de los escritores de *Adelante* buscaron promover un arte de denuncia social que ofreciera una representación auténtica del vivir del negro en la nación, censurando la huella de lo africano, los segundos, sin oponerse a este arte de denuncia, reafirmaron desde distintos frentes la necesidad de reposicionar en Cuba la cultura de los afrodescendientes, tanto por ser asunto de autoestima y reconocimiento, como por construir un lenguaje de enfrentamiento al racismo. La tensión entre dos posturas, que a pesar de sus similitudes, tenían una diferencia fundamental, explotará en torno a un tema de contingencia nacional: la aprobación de las comparsas en el carnaval habanero.

3.6. Escribir la danza para construir una identidad: Valoraciones en torno a las expresiones afrodescendientes tras la polémica aprobación de las comparsas habaneras.

Mucho cuidado con la conga
Que se te olvidan los quehaceres
Se vuelven *locas* las mujeres
Y los hombres se me ponen a arrollar...
La conga la llevo en la sangre porque con ella me crié
Y ahora te la traigo como ve
Alexander Abreu

En el número xxii de marzo de 1937 una encendida declaración apareció en la nota editorial de la revista *Adelante* titulada “Las comparsas”, declaración que dividirá las aguas al interior del equipo de colaboradores, y que llevará un mes después a un número no menor de ellos a quitar su apoyo a la publicación. En las líneas que abren el artículo se alude a dos “bandos” respecto a su “resurgimiento”, uno de ellos reticente a la apertura de este “espectáculo” por considerarlo denigrante, y representado en su mayoría por la población de color, y otro favorable por estimarlo como “una fuente riquísima e inagotable de nuestro folklore” (*Adelante* 1937f 3), encabezado por la *Sociedad de estudios afrocubanos*. Desde ese momento el debate en vez de cerrarse se enardecerá, publicándose diversos escritos en los que se visualiza una pugna por un problema mucho más amplio, que refiere a los modos de concebir la identidad nacional cubana a partir de las expresiones danzarias de los negros. Así lo afirmó uno de los participantes de éste: “¿Sobre qué gira la cuestión? En la base, sobre la nacionalidad cubana. En la cúspide, sobre las comparsas, el afrocubanismo y la faja negra” (Arredondo 1937a 5).

El antecedente que nos permite contextualizar la nota de 1937 fue la aprobación por parte del alcalde habanero Antonio Beruff Mendieta de la realización del desfile de comparsas populares en febrero de ese año, las cuales habían sido prohibidas en distintos periodos de la historia republicana de Cuba. ¿Cómo entender el debate de las comparsas

y el nivel de controversia que generó? Las comparsas son festividades celebradas por un “conjunto de personas que en los días de carnaval o regocijos públicos van vestidas con traje de una misma clase” (Ortiz 1937 11). Forman parte de una larga tradición en Cuba, llegando algunos autores a afirmar que su existencia puede rastrearse ya desde el siglo xvi, efectuándose en el contexto de las celebraciones del Día de Reyes por parte de los cabildos de nación (Moore 105), momento en que los integrantes elegían “un rey de su respectiva nación africana como jefe ritual de la comparsa” (*Ibid.*). A lo largo de su ejecución tenían lugar cuatro ritmos melódicos: la marcha, el saludo, los cuadros o cuadrillas y el tango. La marcha era un canto de modo antifonal que impulsaba bailes masivos. Uno de los géneros que devino de la marcha fue *El Cocoyé*, toque y canto que mediante el paso del tiempo contribuyó a la formación de una variante de comparsa de cabildo conocida como conga, la cual, como veremos fue motivo de intensas polémicas en la revista *Adelante*. El saludo era un recibimiento de los integrantes del cabildo a las autoridades coloniales que llegaban a presenciar la comparsa, mediante el cual les deseaban buenos deseos. La cuadrilla era una muestra coreográfica basada en música de toques africanos, pero con expresiones danzarias del sur de España, como el fandango, el zapateado, los polos, boleros, las seguidillas (incorporadas también en la música flamenca) y de las danzas cortesanias europeas. Finalmente, el tango fue una de las danzas predilectas del Día de Reyes, proveniente del pueblo bantú de la cuenca del Congo, al cual además se debe la creación de la famosa rumba cubana (Urfe 217-222), que actualmente forma parte de las danzas afrocubanas. Los instrumentos musicales utilizados en las comparsas eran los “tambores, tamboriles, marugas, maracas pintadas y de adornos multicolores, erikundis de origen carabalí, cascabeles, triángulos, campanas, rayos, güiros, trompetas o cuernos, pitos, fotutos o cobos, cencerros, botijas y tamboras o bombos” (*Id.* 217). El desarrollo de las comparsas tuvo como protagonistas a negros y mulatos que utilizaban instrumentos y bailes tanto europeos como africanos. Durante el periodo colonial fueron promovidas, cuestión que cambió tras ser censuradas por primera vez en 1884 con el fin de debilitar los cabildos, en tanto comenzaron a verse como espacios de conspiración contra la dominación española, siendo prohibidas

finalmente en 1888 a través de un bando (Ortiz 1937: 18). Una vez lograda la independencia se reactivaron en carnavales con baterías de percusión afrocubana y letras patrióticas que recordaban a héroes negros de la guerra como Antonio Maceo o Quintín Banderas (Moore 109), lo cual ha sido leído por Robin Moore como un gesto de inclusión ciudadana de los afrocubanos a la nueva Cuba libre (*Ibid.*). Pero simultáneamente, las comparsas fueron cooptadas por los gobernantes para promocionar sus campañas políticas a través de las congas y chambelonas (Ortiz 1937: 18), sometidas a intentos de blanqueamiento y limitadas por parte de las autoridades. Por ejemplo, desde 1902 las municipalidades dieron preferencia a la exposición de carros decorados con bandas militares y a la presentación de un rey y reina blancos, desplazando a los afrocubanos que históricamente habían desempeñado estos roles (Moore 111). La ambigüedad por parte del estado en torno a las comparsas puede interpretarse como un intento de modular las expresiones afrocubanas en base a términos que pudieran presentarlas de modo inofensivo. Ya que no podían ser eliminadas por su gran importancia, era necesario controlarlas, modificando su contenido. En efecto, las comparsas por su larga tradición y masividad, comenzaban a concebirse como símbolo de cubanidad: “Aunque fueran aborrecidas por algunos, las comparsas eran agrupaciones musicales y danzarias altamente visibles que interpretaban música y bailes únicos y originales de la isla y la experiencia isleña, y por tanto constituían una fuente de identidad nacional bien diferenciada de la España colonial” (Moore 112). Debido a las riñas callejeras que iniciaban fueron restringidas en 1913 a través de un conjunto de ordenanzas municipales que obligaba a los negros a salir a las calles vigilados por la policía, prohibiéndoseles la utilización de instrumentos “africanos” o de sonidos parecidos, como tambores, güiros o maracas, y de bailar o “hacer movimientos con el cuerpo al son de la música” (Ortiz y Vasconcelos 140). Finalmente una ordenanza publicada el 22 de octubre de 1925 por Gerardo Machado terminó por ilegalizar toda actividad que “empleara tambores o instrumentos musicales análogos de naturaleza africana o que incluyera contorsiones del cuerpo que ofendan la moral” (Moore 115).

La opinión pública no dejó de manifestarse en torno a la existencia de estos actos carnavalescos. En efecto, tanto la población blanca como la elite afrocubana los condenó en reiteradas ocasiones, lo que revela que su realización fue polémica en los diversos momentos en que se aprobó, limitó o prohibió. En las páginas de *Cuba y América* se puede apreciar el apoyo a su sanción en 1912:

Todos los años, en los días de carnaval, presenciemos escenas que desdican de nuestra cultura y que hacen suponer que en una parte de nuestra población todavía ejercen influencia atavismos que están en pugna con la civilización. El espectáculo resulta... repugnante: hombres y mujeres, perdida la noción del pudor, al son de música africana y cantando monótono estribillo, recorren en tropel las calles reproduciendo en sus movimientos gestos que pueden ser lógicos en África salvaje, pero que son un contrasentido en Cuba civilizada... aquellas comparsas, las que, con pretexto del Carnaval reproducen en nuestras calles escenas salvajes, debieran ser prohibidas por atentatorias a la civilización, a la cultura y al buen nombre de Cuba (Cit. en Moore 112-113).

Discriminaciones similares se produjeron en torno a la rumba, la cual se buscó “higienizar” de las influencias negras, elaborándose versiones de salón en los teatros que diferían del modo en que los sectores populares la bailaban (Fernández Calderón 149). El periodista afrocubano Ramón Vasconcelos señaló al respecto: ‘Lo mejor del Alhambra es quizás su celo porque [sic.] la rumba no degenera en tango, matchicha, cancán o en un steps de última factura. Allí se baila con arreglo a los cánones clásicos, sin un descoyuntamiento excesivo ni giros de comparsa o ñañiguismo, sino al ritmo expresando emociones’ (Cit. en Fernández Calderón 150). Fue muy común que antes del auge del *afrocubanismo* los negros “aristocráticos” visualizaran todas estas expresiones como degradantes, cuestión que les llevó a alejarse de los bailes, tambores y carnavales (Romay 2015a 61). Algunas sociedades afrocubanas manifestaron su malestar contra estos entretenimientos⁴⁷, como por ejemplo la Unión Fraternal, la cual

⁴⁷ Tanto era el rechazo a los bailes de negros, que el Club Atenas permitió a Nicolás Guillén dictar una conferencia en sus dependencias sólo si no se refería a palabras como “son”, por lo que el poeta en vez de denominarla *Motivos de Son*, optó por disfrazarla bajo el nombre de *Motivos Literarios*. Urrutia denunció la actitud discriminatoria de la elite ateniense en duros términos: “Ni ‘Motivos de Son’ ni ‘Yambambó’ hubieran sido nombres simpáticos, eufónicos, para nuestra ‘buena sociedad’ que ha proscripto de sus salones el verdadero son de bongó, maraca y voces, y que odia, por precepto reglamentario, a ese hijo

tenía como reglamento de ingreso a su sociedad aprender una composición en versos que fomentaba la represión del baile y el toque de los tambores:

Oye negrito rumbero, / cintura de torniquete, / no vayas a mover el siete/ que te van a sonar el cuero. / Yo te suplico y espero / que pongas en tu rumba coto / y si quieres tener voto/ no bailes conga, ni santo, / y ve buscando otro campo / decente y sin alboroto. / Detente en la santería / de Ogún y de Yemayá / y boten a Obatalá / jefe de la brujería. / Esta gente de color / que gustan bailar bembé / sin zapatos en los pies, / despidiendo mal olor, / vayan cogiendo el tambor, / los collares, la cazuela, / caracol, cabo de vela, / cuerno y hueso de difunto, / y a todo ese conjunto / echen petróleo y candela (Cit. en Romay 2015a 62).

La vergüenza de lo “negro”, de su vínculo con una herencia cultural africana, sin duda fue uno de los motores que llevó a las clases medias negras a recurrir al lenguaje civilizatorio europeo. La africanidad seguía asociándose en el imaginario colectivo al infantilismo y la barbarie primitiva. Incluso algunos trabajos de la década del '20 de Fernando Ortiz mantenían estos prejuicios:

El lector que viva o haya vivido en Cuba habrá visto en las noches de carnaval, o en ocasión de festejos públicos, pasear por las calles abigarradas comparsas formadas por las capas inferiores de la sociedad... A la cabeza de la comitiva poliétnica marcha un sujeto, negro generalmente, que sostiene una pintarrajeada linterna de papeles multicolores, no siempre desprovista de efecto artístico. Tras él otros individuos con disfraces chillones y con otras muchas linternas, y rodeándolos a todos una muchedumbre en la que predominan los negros, gritando con voces destempladas y con frecuencia aguardentosas una cantilena repetida hasta la saciedad con monotonía desesperante, y cuyo texto suele ser de lo más disparatado... Ésta es otra supervivencia africana importada probablemente por los negros yolof... Los nombres de tales comparsas están en perfecta consonancia con la psiquis primitiva y casi siempre africana de sus componentes. No se descubre un nombre civilizado... Sus nombres son salvajes, aunque parezcan traducidos; así vemos "La Culebra", "El Alacrán Chiquito", "El Pájaro Lindo", que son remembranzas atávicas del tótem (Ortiz 1921 19-20).

monstruoso de sus propias entrañas. El negro fino que quiera aliviar sus penas bailando sabroso, tiene que buscar la música afrocubana en los calumniados ‘bajos fondos’, y si no se atreve a tanto traerá el ‘sexteto’ a su casa o lo encontrará en la de algún amigo, pero en el *Club Atenas*, en la *Unión Fraternal* y tal vez en alguna otra de nuestras mejores sociedades no lo verá jamás. ¡Primero muerto!” (Cit. en Ortiz 2013 74-75).

La oposición civilización/barbarie es muy clara en esta cita e ilustra el imaginario clásico que existía en torno a África como todo aquello que representa lo retardatario. Pero en 1937, como hemos visto a lo largo de esta investigación, algo había cambiado en las mentalidades. Un destacado grupo de intelectuales apoyaría con ánimo la reaprobación de las comparsas. Irónicamente, Ramón Vasconcelos y Fernando Ortiz, con discursos que distan de parecerse a los que hemos reproducido, se pronunciaron a favor del despliegue callejero. De hecho, cuando el alcalde Beruff decidió aprobar las comparsas, no lo hizo sin antes consultar la opinión de quien en esos años se había transformado en el mayor experto del país en la cultura afrocubana: Fernando Ortiz. Acto seguido, el director de la *Sociedad de estudios afrocubanos* emitió un informe en conjunto con Vasconcelos y Emilio Roig donde explicaron por qué era necesario revivir esta tradición. Las razones; el autor de *Los negros brujos* reconoció que ella constituía una expresión genuina de las masas, la que demostraba el nivel de elevación del pueblo cubano:

Parece inverosímil que en una época, como la presente, de creciente cultura general, y cuando en todos los países civilizados se trata por los gobiernos y entidades científicas y artísticas de conservar las viejas costumbres folclóricas que hacen las delicias del pueblo... mejorando más y más sus manifestaciones externas, alejándolos de la vulgaridad... se opine todavía que tales ejecuciones populares no deben ser auxiliadas y hasta que deben ser totalmente suprimidas... Es inadmisibles que las tradicionales comparsas de la Habana sean contrarias a la cultura popular. Precisamente esas diversiones colectivas integran la cultura más emocionalmente entrañable del pueblo... Cuanto más culto es un pueblo, con más amor conserva sus tradiciones... Las comparsas habaneras no son, en resumen, sino una manera de celebrar el carnaval, que tienen las masas populares de esta ciudad, formadas por una mezcla de razas y tradiciones de los más apartados países (Ortiz 1937 10).

Para los defensores de esta postura las comparsas eran sinónimo de “cultura”, cultura anclada en una tradición histórica e interpretada como parte del progreso del país. Era una tradición valorable además por su calidad artística: “Como espectáculo las comparsas habaneras contienen elementos estimables. Estéticamente, el arte se da en su

conjunto: en sus cotejos para la procesión, en sus trajes de colorines, imitando vestidos nacionales, fantásticos o alegóricos, en sus carrozas emblemáticas, en sus farolas brillantes y en sus músicas y canciones” (*Id.* 13). En términos identitarios Ortiz se preocupó de aclarar que las comparsas no eran un divertimento propio de los negros, ni blancos ni mestizos, sino de “todos los colores y tradiciones acumulados en nuestra masa popular. Si algún carácter étnico quisiera atribuírseles sería solo el de mulatas” (*Id.* 17). En ese sentido, estas danzas callejeras representaban uno de los elementos de unidad en Cuba, símbolo de la interrelación entre todos sus habitantes. En efecto, como vimos más arriba, tanto la música como el baile afrocubano fueron artes practicadas masivamente en la época, sobrepasando etiquetas raciales o de clase; pero no era el danzón o la ópera, era la rumba y la conga, cuestión de la que nos habla la literatura de la época. En el relato *La prodigiosa gallina de Guinea*, publicado en *Cuentos negros de Cuba*, Lydia Cabrera describe un momento muy festivo en torno a la danza en la colonia, cuando uno de los personajes –la gallina- comienza a cantar, instante en que los guajiros, peones de la finca, y posteriormente las autoridades coloniales: el alcalde, el gobernador, la gobernadora, la alcaldesa, el obispo de la Habana, los negros “congos, lucumís, mandingas, ararás” (134), ejecutan un baile: “bailaba el pueblo entero. ¡Hasta la guardia civil odiada parecía buena!” (*Ibid.*). Tanto los altos mandos como individuos del bajo pueblo compartían el interés por el movimiento del cuerpo al compás de la música, el cual, cabe advertir, no se producía en torno a cualquier estilo musical, sino que aludía, como sugiere el rey de España en el cuento, a la rumba mambisa: “decidme, vasallos de tantos colores: ¿es esta la rumba mambisa?” (*Id.* 133). De modo que el argumento de unidad autorizaba aún más a la *Sociedad de estudios afrocubanos* a aprobar la celebración, porque le permitía erigirla como símbolo de la nacionalidad al ser disfrutado por todos los cubanos: “Hay quien oirá a Beethoven y hay quien se extasía con un son. Y hay quien gusta de ambos, según el sentir de las horas y los días; pero a la masa del pueblo habanero le agradan las comparsas, y no solamente al elemento de sencilla cultura, y esto sería bastante para protegerlas” (Ortiz 1937 14). No obstante, en el informe emanado por la *Sociedad de estudios afrocubanos* se hacía un alcance, y es

que las comparsas no tenían nada que ver con las llamadas congas, caracterizándose a estas últimas como lo opuesto a la cultura y el arte:

Conviene advertir que cosa muy distinta a las comparsas son las *congas* y las *chambelonas*, calificadas en el informe de ‘músicas vulgares y de escasísimo arte, desprovistas de los elementos estéticos y folclóricos que se funden en la verdadera comparsa’, y sin embargo, las *congas* y *chambelonas* se sacan año tras año a las calles habaneras por políticos y gobernantes, en la creencia de que así mejor engañan al pueblo con esos falsos y explotadores halagos de democracia (Roig 1937 44).

Aunque parecía existir consenso en cuanto a la vulgaridad de las “congas”, la diferencia inicial entre los *afrocubanistas* y los editores de *Adelante* fue que en el informe emanado por Ortiz y sus asociados no existían condenas lo suficientemente persuasivas en torno a las “congas”. En la declaración oficial de *Adelante*, en cambio, junto con precisar que existían dos posturas antagónicas en torno al tema – a favor y en contra del desfile – se develó que si bien los editores no se mostraban en contra de su reaprobación, temían que éste degenerara “en espectáculos indecentes, impropios de una ciudad que se precia de culta, como, efectivamente, así ha sucedido” (Adelante 1937f 3). Estos “espectáculos indecentes” se referían justamente a las llamadas “congas”, las que definieron como:

Desbordamiento abigarrado de personas ajenas a toda disciplina artística, generalmente mal trajeadas, que en una promiscuidad de sexos y de edades, van ‘arrollando’ por las calles habaneras sin la ‘decencia’ y con los gestos ‘lúbricos’... y que, precisamente, por ser antiartísticos y antiestéticos, y carecer de una adecuada organización y un plan concreto, resulten, sencillamente, una estupenda grosería (*Ibid.*)

La mayor parte de los escritores de la revista, a excepción de Ángel Pinto (Urrutia se pronunció a través del *Diario La Marina*), apoyaron esta preocupación y en consecuencia enviaron un escrito al alcalde indicándole que “sería negativo, si en vez de comparsas bien organizadas, se le diera cabida... a los núcleos desorganizados, las ‘llamadas congas’, lo cual sería un espectáculo bochornoso para nuestro pueblo”

(Adelante 1938e 7). Esta diferencia llevó a los adelantistas, tras haberse realizado las comparsas, a condenar la postura de la *Sociedad de estudios afrocubanos* por los términos en que desarrolló el desfile: “Las comparsas se organizaron y pudo apreciarse que en ellas sólo tomaban participación negros y mestizos... y que al permitirse los primeros ‘arrollaos populares’, aquel espectáculo estaba exento de toda significación artística” (*Ibid.*). Más aún, se opusieron firmemente al hecho de que una vez aprobadas se generara una mayor flexibilidad en cuanto a las “congas”, permitiéndose “el libre tránsito y el libre arrollao de las ‘comparsas’ en los barrios” (*Ibid.*), las que “dejadas a la libre colaboración de los barrios, devienen en ‘congas’” (*Ibid.*). Para defender la eliminación de estos elementos “bárbaros” esgrimieron cuatro argumentos. En primer lugar, aludieron a un problema político, y es que, como el mismo Emilio Roig afirmaba, estos divertimentos habían sido instrumentalizados por los grupos políticos para propósitos electorales: “llena la historia política de Cuba de hechos exteriorizadores de la explotación electorera que han sido ‘las congas’ en manos de caudillos sin escrúpulos” (*Ibid.*), “y lo peor, sin saber las consecuencias de sus actos por las horas de alegría de un jarro de alcohol o por el goce apretado y extraordinario de unos centavos, estarán prestos a vender su presente de ciudadanía, ante las elecciones” (*Id.* 8). La alegría producto del emborrachamiento llevaba a los negros a olvidar su realidad actual, de modo que la comparsa actuaba a ojos de algunos como sedante social. Así María Luisa Sánchez, recordando que ya desde el periodo esclavista las comparsas “sirvieron para ‘hacer olvidar’ para no pensar” (13), criticó que en la actualidad este espectáculo generara similares dinámicas, conduciendo al pueblo a descuidar los problemas sociales y la acción política: “¡Todo el mundo olvida la tragedia honda!... ¡Todo por el turismo y las comparsas y... el olvido!... La lucha parece lejana... es rica la calle de luces, turismo y de los carnavales... ¡Tiene la comparsa... ya el pueblo no pide!... Ya el pueblo no ruge, ni recuerda... ni piensa la salida... ¡no enfrenta el problema!” (*Ibid.*). Volvía a surgir en estas polémicas la necesidad de generar un arte al servicio del cambio social revolucionario, y no en función del turista blanco: “En cuánto al aspecto circunstancial de la cuestión, existe entre Pinto y nosotros, un simple divorcio de apreciación. A Pinto

parece agradarle el “arte por el arte”. A nosotros nos agrada “el arte por la justicia social o por la revolución” (Arredondo 1937a 5). Probablemente por ello publicaron en la misma página del artículo “Zafra y Comparsas” (1937) de María Luisa Sánchez, el poema de Sarmiento Correa titulado “José Caridá”, cuyo protagonista era un negro de “espíritu congo/ que canta,/ que baila,/ se arrastra en lo suelos”, con conocimientos medicinales, adulado y temido por el pueblo, del cual concluían que “sin embargo.../ tú no tienes ‘na’” (13). El poema reflejaba una evidente crítica hacia las “congas”, y en un sentido amplio, hacia la cultura de los afrodescendientes, tanto por el espíritu ‘congo’ que se le asigna al personaje, como porque a ojos del autor, ningún conocimiento proveniente de aquél le permitía cambiar su condición de pobreza.

El segundo argumento para posicionarse contra los desfiles fue similar al utilizado para censurar el concepto de “afrocubano”, y se basó en que su existencia amenazaba con disolver la unidad nacional, en tanto generaba divisiones raciales. La prueba era que la ejecución de las comparsas se llevaba a cabo exclusivamente por la población de color, mientras que los blancos y los mismos negros de elite, como los del Club Atenas, acudían como meros espectadores: “ningún miembro del Club Atenas ni de esa Sociedad [de estudios afrocubanos] fueron “arrollando” detrás de las comparsas” (Arredondo 1937b 7). De modo que este espectáculo no revelaba “en el aspecto artístico-cultural, la integridad o la unidad de nuestra nación, plasmada por negros y blancos” (Arredondo 1937a 6). En ese sentido, no consideraban la festividad como una tradición perteneciente a todos los cubanos como sostenía Ortiz, ni tampoco veían relación alguna entre ella y África “¿Cuál es la tradición de las comparsas? ¿De qué parte del África vinieron?... Hemos estudiado el grado de civilización africana en los distintos momentos de la Trata Esclavista, y sólo encontramos bailes guerreros” (*Id.* 5).

Basándose en sus trabajos de investigación histórica asumieron que realmente las comparsas constituían una etapa artística obsoleta, y lo usaron como un tercer argumento para deslegitimarlas: “su vigencia o su potabilidad más corresponde a una época pasada—la Colonia—que a la época presente—La República. Tomar del folclore un dato... no puede significar su plasmación multitudinaria en el presente. Todo en la vida

evoluciona, deviene incesantemente. Lo que ayer produjo emoción, hoy no la puede producir” (Arredondo 1937a 6).

El cuarto motivo al que apelaron es desde mi punto de vista el de más relevancia para los adelantistas, en tanto es el que aparece en el informe entregado a las autoridades. Este motivo era que la reproducción de las “congas” amenazaba a sus ojos con incivilizar al negro, por llevar a cabo un “espectáculo bochornoso para nuestro pueblo” (Adelante 1938e 7). Que la multitud viera al negro como bárbaro, primitivo o salvaje era una situación que los defensores del “conglomerado étnico” querían evitar a toda costa, en tanto su proyecto como sociedad negra era justamente entregarle herramientas de “cultura” para eliminar estos imaginarios. Al respecto, Arredondo se lamentaba de que en El Malecón y el Prado (lugar de ejecución de las comparsas), se escucharan frases como “¡Y luego hablan de que el negro ha evolucionado!... ¡Son unos degenerados! ¡Están en la selva! ¡En plena barbarie, están los negros por civilizar!” (Arredondo 1937a 6). De modo que la participación del negro en esta histórica festividad reforzaría la tesis sobre la inferioridad racial, activando nuevamente el racismo en el imaginario colectivo. No obstante, debajo de esta preocupación respecto al qué dirá la nación sobre nosotros los negros, subyacía también un juicio denostativo a las expresiones danzarias y musicales propias del pueblo afrodescendiente. En efecto, los adelantistas realizaron un proceso de selección a través del lente de lo “civilizado”, para determinar qué elementos eran realmente dignos de aportar a la identidad nacional, y a catalogar de arte lo que parecía revestir mayor sofisticación:

Las Congas se distinguen de las comparsas, en que mientras las primeras no persiguen más que el “arrollao” tras las vibraciones del tambor, los bongoses y determinados ritmos musicales negros, las segundas persiguen la formación de un cuadro artístico lleno de armonía sobre un fondo de sabor popular. Si las congas no hacen distingos en trajes, compostura y objetivos, bastándoles que haya gente delante o detrás arrollando tras los tambores, las comparsas, en cambio implican la uniformidad del traje, la euritmia de la compostura y la unanimidad conjunta en los objetivos (Adelante 1938e 7).

Según puede leerse en estas líneas, suponían que tanto los movimientos danzarios sin objetivo realizados solo a partir de la vibración de un tambor, como la utilización de instrumentos musicales propios de los negros, rebajaban la calidad de la comparsa. En oposición, la euritmia (concepto proveniente de la tradición grecolatina), y la uniformidad de los trajes, representaban cualidades verdaderamente artísticas que proveían armonía. La “conga” a sus ojos revelaba la cara opuesta; el desorden, la indeterminación, la falta de unidad estética y de objetivos, lo cual les autorizaba a repudiarla públicamente sin cuestionar los principios bajo los cuales operaba su crítica. Parecía ser que aquellas expresiones coloniales afrodescendientes amenazaban la idea del sujeto negro culto que los adelantistas buscaron promover. Esto también se percibe cuando en determinadas ocasiones se refirieron a África: “Hemos estudiado el grado de civilización africana en los distintos momentos de la Trata Esclavista, y sólo encontramos bailes guerreros con rudimentaria técnica instrumental, ritos y costumbres religiosas como las danzas circulares, y bárbaro infantilismo en todas las manifestaciones artísticas” (Arredondo 1937a 5). Como hemos visto a lo largo de este capítulo, los defensores del “conglomerado étnico” en ciertos momentos mostraron recelo respecto a la cultura africana, así como también al legado producido en América Latina por los hijos de esclavos, lo cual se ilustra además del desprecio que tuvieron por la “conga”, manifestación artística del pasado (“vencida”), por la danza afrocubana en un sentido amplio:

La danza, estación biológica del arte, sensación y movimiento orbital, predominaba en la totalidad de las tribus africanas. Al ser esclavizados, formar nuevos conglomerados en las tierras de su amos, la danza fue el único medio de hacerse comprender, de solidarizar sufrimiento y rebeldía y también de recordar su antigua vida libre. Pero esta situación de parias tenía forzosamente que hacer degenerar la danza. La sensación y el movimiento se adaptaba a las nuevas condiciones de vida y por lo tanto un solo elemento sexual, exagerado por la continencia, surgió en forma total, desligándose del elemento económico del arte biológico. La danza de este momento no podía desarrollarse más que en el sentido erótico, decadente (Martínez 8).

El repudio al cuerpo negro en movimiento se detecta justamente cuando éste ejecuta bailes afrocubanos, tales como la rumba “¿Por qué, pues, empeñarse en mantener la danza sexual que es la rumba, trocada en baile nacional? ¿Es acaso el pretexto hipócrita para ensayar movimientos lúbricos en presencia de la gente decente, a título de que se trata de un baile “afrocubano”? ¿O es que ciertas indecencias han de tomar la máscara africanista siempre?” (Martín 1937b s/p). En suma, la postura de estos intelectuales reveló un intento por administrar el cuerpo de los ciudadanos negros, por controlarlo de todo signo retardario colonial, de toda adaptación deformada en las condiciones de vida esclavista, en tanto éste no era capaz de dar cuenta del adelanto hacia el cual avanzaba el “conglomerado étnico” cubano. La nación debía forjarse en términos identitarios “bajo control” (Guanche 270). De modo que el imaginario transmitido por los intelectuales en sus escritos se asemejaba a los modelos europeos, en la medida que las selecciones de sus elementos de “cultura” designaban cualidades de la “civilización” fomentadas por las elites. Pero esa civilización debía construirse en base a una diferencia con Europa, una diferencia que le daría autenticidad a las naciones latinoamericanas, y con ello al fin, una identidad propia. Entonces el conflicto a resolver era cómo integrar lo “bárbaro” en moldes civilizatorios para que así, y sólo así, la nación cubana pudiese terminar de construirse y titularse al fin de “moderna”. La comparsa aparecía como mal menor, en tanto pertenecía a la tradición cultural cubana, y al mismo tiempo demostraba poseer una armonía, un orden, una uniformidad y sentido, propios de la civilidad esperada por las elites negras. La diferencia sustancial con los *afrocubanistas* es que si bien estos últimos también plantearon la importancia de la armonía y el sentido estético en las creaciones artísticas elaboradas por los afrodescendientes, consideraron que justamente el canal para reivindicar al negro era posicionar públicamente sus expresiones, en vez de censurarlas. Al respecto señaló Gustavo Urrutia:

Un baile de traje estilo imperio: entre la gente de color, me parece tan cursi como las comparsas de vizcaínos o catalanes que sacaban algunos negros en el carnaval. Pero en cambio, aquellas de “El

Alacrán”. ‘El Gavilán’, ‘La Culebra’ y otras con sus farolas, su música y su cordel, eran insuperables. ¿Por qué avergonzarnos de tales espectáculos de arte negro? (Cit. en Fernández Robaina 2012 22-23)

Al contrario de lo planteado por los defensores del “conglomerado étnico”, para los *afrocubanistas* la música y danza afrocubana no podían ser inferiorizadas por haberse producido en la Colonia, o por las modificaciones sufridas con respecto a su origen africano, ya que justamente la reelaboración que experimentó durante el periodo esclavista le había dado el contenido humano dramático que la caracterizaba (Pinto 1939 98-99). En ese sentido, y en defensa de la identidad afrocubana, Urrutia se posicionó críticamente frente a la actitud de aquella clase media negra – como la de *Adelante* - que censuró el reconocimiento de sus ancestros:

Hay personas de color que se irritan y accidentan cuando ven que alguien resucita el recuerdo de los tiempos de la esclavitud, o siquiera oyen hablar de sus abuelos africanos, aunque sea para enaltecer sus méritos... Su aversión a la tradición negra, al tambor negro, a la danza negra, al rito negro... no son sentimientos reales y sinceros; es la zalamería del negro “leído y escrito”, pero de alma esclava y espíritu pordiosero, que aspira a congraciarse con una categoría de blancos ignorantes o malvados... que ridiculizan o escarnecen la noble y bella tradición negra con el fin de privar al afrocubano hasta la propia consideración a sí mismo y a una rama de sus antecesores... Así creen escapan a la imputación de salvajes o de racistas, y así aspiran a la consideración blanca... Eso es lo que se llama un lastimoso complejo de inferioridad (Urrutia 2002 207-208).

Si bien los defensores del “conglomerado étnico” tenían razón en algunos de los argumentos que dieron para oponerse a las “congas”, como su instrumentalización por parte del populismo estatal, la alternativa que proporcionaron fue construir una poesía social proletaria que borrara la historia cultural afrocubana, en tanto amenazaba su proyecto de civilidad. Urrutia detectó agudamente que la crítica de estos intelectuales radicaba más bien en un conflicto de identidad provocado por el racismo: el complejo de inferioridad, que llevó a la mayoría de los adelantistas a reproducir discursos propios del colonialismo, y finalmente a posicionarse en contra del despliegue de movimientos que consideraron sexualizados, desordenados, opuestos a una identidad que significaron

como bárbara, y de la cual intentaron distanciarse. En las páginas de *Adelante* Ángel Pinto sostuvo que estas opiniones reproducían un pensamiento colonialista en torno al tema: “Pues bien; yo me pregunto ahora: ¿quiénes son los reaccionarios, los que se sitúan al enjuiciar estas manifestaciones del negro en el mismo punto y con el mismo criterio de los esclavistas del siglo XVI?” (1937 10), y como modo de apoyar la celebración del desfile enunció abiertamente su identificación con la música de la población de color: “Por lo que a mí, declaro que me gusta la música negra; ella me conmueve y me emociona” (*Id.* 11). Declararse seguidor de las expresiones culturales afrodescendientes tiene un significado específico cuando quienes lo hacen son negros, en tanto éstos sobrepasan los prejuicios denostativos que en el pasado les llevaron a ocultar, censurar o reprimir la cultura desarrollada por sus ancestros en la vida cotidiana. Implica definirse a sí mismo mediante la resignificación de la cultura dominada, y poner en tensión, con ello, la estabilidad de la dominante. Si la relación del sujeto inferiorizado con el “otro” blanco gira en torno a una ambivalencia de deseo en las sociedades colonizadas (Hall 358), asumir que lo que se desea no es ya, definitivamente, lo “otro”, sino lo propio, desdibuja los binomios clásicos blanco/negro, civilización/barbarie, abriéndose la posibilidad de construir nuevos significados. Es de hecho este carácter de las identidades el que buscamos resaltar, su movimiento y posicionamiento a raíz de los contextos que las interpelan: “la identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía. Más bien, mientras se multiplican todos los sistemas de significación y representación cultural, somos confrontados por una multiplicidad desconcertante y efímera de posibles identidades” (*Id.* 365-366). Aunque Pinto y Urrutia consideraron que en algún momento la identidad de la isla alcanzaría unos límites definitivos, al analizar la historia desde una perspectiva crítica y volcar la mirada hacia África con “mente filosófica” para comprender su legado en Cuba, pusieron el acento en el proceso de construcción permanente que se desarrolla y a las presiones ideológicas a las que se encuentra sometida, advirtiéndonos que ellas no son entidades puras y esenciales, sino que son situadas por agentes de poder, por relaciones sociales concretas que articulan las maneras en que los sujetos se piensan. En ese sentido apostaron por

construir estratégicamente una identidad racial, sin poner el acento en la “raza” como sangre o color, sino como una forma de exclusión histórica que articulaba conflictos comunes en los individuos denominados a partir de ella. Pero también la “raza” fue asumida como descendencia, como filiación a un continente que tenía una historia propia y un sistema cultural que no había desaparecido en el Nuevo Mundo. Esta doble dimensión –como factor estructurante de las condiciones de vida y como herencia geográfica y cultural– es la que atraviesa la categoría de lo “afrocubano”, así como las identidades que propusieron crear desde el arte. La cultura en ese sentido, no fue sinónimo solo de ilustración, educación o civilidad, sino un campo de batalla política, donde los bailes y la música que se realizaban no eran concebidos por los intelectuales negros en ningún caso como una cuestión trivial o inocente, sino como lenguaje que hablaba sobre los modos de ser sujeto. Las fuertes disputas que en el campo cultural se dieron producto de la reaprobación de las comparsas constituyen la prueba del peso que tuvo para el espacio de contrapúblico negro asumirse o no como “negro”, construirse o no como “afrocubano” en la república.

CONCLUSIONES

A partir de los años '90 se inició en Cuba una dura etapa marcada por la crisis económica tras el colapso de la Unión Soviética, la cual llevó a sus habitantes a vivir carestía, desabastecimiento y a idear estrategias de sobrevivencia, que impactarían en sus memorias y vidas de modo indeleble (Skłodowska 2012 221). Fidel, entonces, comunicó a los cubanos un 28 de enero de 1990, año 32 de la revolución, que sería éste un “periodo especial en tiempos de paz” (Castro s/p), en que el “esfuerzo extraordinario” (*Ibid.*) se transformaría en una actitud permanente, o bien, en un estilo de vida para toda la población. La apertura hacia el turismo y al capital extranjero como medidas para apalear la crisis afectó a amplios sectores, dentro de los cuales los negros formaron parte de los más desfavorecidos, al ser mayormente excluidos de los puestos de trabajo por su apariencia física y nivel educacional (De la Fuente 438-439). El racismo emergió con fuerza, impactando en los juicios que los mismos cubanos habían forjado hasta ese entonces respecto al proceso revolucionario, llevando a los intelectuales a manifestarse en torno a sus errores, y a investigadores a concluir que fue “la falta de actuación estatal lo que ha contribuido mayoritariamente a mantener el significado de la raza en la sociedad cubana. La intervención limitada del estado en los espacios sociales “privados” ha significado en la práctica que el racismo ha podido operar virtualmente sin frenos en estos espacios” (*Id.* 459). El tratamiento del racismo como un tema de “clase”, tuvo como resultado que las autoridades en el poder subestimaran la importancia que la superestructura tenía para reproducir en las prácticas cotidianas un *modus operandi* que había acompañado a la sociedad desde siglos atrás, y en consecuencia, a que no intentaran “lidiar con las raíces culturales” de este mal (Helg 12).

Así, desde el “periodo especial” en adelante, el silencio en esta materia se ha ido rompiendo paulatinamente y actualmente muchos debates sobre la desigualdad racial circulan. Como parte de ellos el año 2009 el historiador afrocubano Pedro Cubas se refirió en la revista *Encuentro* al racismo presente en la isla a partir de la aparición del documental *Raza*, dirigido por Eric M. Corvalán Pellé. En este contexto, interpeló las

posturas de quienes en el film se oponían a la utilización de los términos “afrocubano” y “negro” por asociarlos a identidades separatistas, como era el caso del artista plástico Eduardo Roca Salazar, alías “Choco”: “Choco subrayó que no le gusta que le pidan su opinión como negro acerca de cualquier asunto sociocultural y político porque considera que si acepta expresarse de ese modo le estaría haciendo el juego a un criterio divisionista. Choco añadió que defiende una nacionalidad, una cultura que no es negra” (Cubas 2009 52). Cubas, en oposición, afirmó que el único factor de división en la isla era el racismo, y que el posicionamiento de los negros como afrocubanos implicaba, en cambio, asumir un discurso de resistencia y dignidad:

Decir afrocubano no significa sentirse más africano que cubano o estar dividido a la mitad entre África y Cuba. Cuando las personas se asumen como afrocubano están afirmando, desde una perspectiva de resistencia cultural, que sienten orgullo de sus antepasados y de sus ancestrales provenientes de África sin dejar de amar la tierra en que nacieron... Por tanto, es el racismo (de cualquier tipo que sea) quien divide para vencer a cualquier precio; y no la autoproducción y asunción de una identidad desde posiciones de subalternidad que solo pretende unir para fortalecer su autoestima y exigir un respeto. Precisamente, por eso defiende tanto mis identidades como «negro» y afrocubano (*Ibid.*).

Estas diferencias de perspectiva en torno a las configuraciones sobre la identidad, la “raza” y la nacionalidad que se están desarrollando en la Cuba de hoy nos demuestran la actualidad y relevancia que tienen las problemáticas que aparecieron en la revista *Adelante*, las que en ningún caso fueron zanjadas en el periodo de estudio, sino que continúan abiertas y en disputa, al interior tanto de los campos intelectuales, como de la sociedad en su conjunto.

A lo largo de esta investigación se analizó un conjunto de discusiones que tuvo lugar en el campo cultural cubano desde la perspectiva de los intelectuales negros de *Adelante*, en base a las elaboraciones que éstos produjeron en torno a la “raza” y su relación con un proyecto de redefinición identitaria a nivel nacional. Para llevarlo a cabo se rastrearon los primeros artículos en que se comenzó a fraguar el proyecto *afrocubanista*, los cuales aparecieron tanto en la *revista de avance* como en la sección dominical “Ideales de una raza”. Al mismo tiempo, fue necesario reconstruir la historia

de Cuba desde la perspectiva de los negros, con énfasis en la movilización política que éstos lideraron y los periódicos que desde el siglo XIX comenzaron a fundar. Esto me permitió estudiar el proyecto editorial de *Adelante* en primer lugar, desde un enfoque de larga duración, insertándolo como parte de una tradición escrita de intelectuales afrocubanos que encontró en la prensa un canal de expresión para presionar por sus derechos e integrarse a la nación, pero con algunas diferencias respecto a sus predecesores. Ya que el escenario en que surge *Adelante* es distinto, pero también en virtud de que sus portavoces visualizaron la ineficacia de resolver el llamado “problema negro” solo a partir de la vía educacional, promovieron otras formas de lucha, como la creación de negocios por parte de los negros, la movilización política fuera de los partidos, la unidad entre negros y mulatos y la creación de convenciones de sociedades negras. Se trataba de proyectos que iban cargados de la palabra “revolución”, como si el horizonte último fuera en definitiva modificar la estructura de la sociedad y no sólo una de sus partes. La creación de una conciencia de clase en la población de color, se asumió entonces, como uno de sus nortes, cuestión que como vimos a lo largo de este trabajo, se promovió a través de artículos, poemas y cuentos. Es en este sentido que consideramos puntos de ruptura con aquel conjunto de escritores negros que vieron en la superación personal – o “solución individualista” - el método para acabar con las injusticias sociales, económicas y culturales. Pero como las rupturas, sabemos, difícilmente son totales, consideramos que los adelantistas mantuvieron elementos de continuidad con las generaciones anteriores, y es que si bien no depositaron toda su confianza en la educación, sí promovieron un fuerte proyecto de ilustración, en el que la civilidad, o el buen comportamiento fueron primordiales para lograr mayor distinción social.

En segundo lugar, y desde una perspectiva de mediana duración, situar los debates de *Adelante* en el contexto de auge *afrocubanista* me permitió reconstruir las disputas existentes en el campo cultural cubano desde el espacio de contrapúblico negro, siguiendo sus mayores puntos de tensión y algunos giros que ciertos intelectuales tuvieron. En efecto, y como revisamos en el segundo capítulo, tras las primeras publicaciones *afrocubanistas* en la revista *de avance* y en la sección dominical “Ideales

de una raza” se produjo una fuerte oposición al movimiento por parte de un grupo de escritores, en la que se hizo visible la dificultad de instalar nuevas identidades basadas en el aporte de los descendientes africanos. Al respecto es necesario hacer algunos alcances, y es que si bien en el periodo de inicio del *afrocubanismo* varios escritores lanzaron críticas al movimiento, como los integrantes de *Orígenes*, o periodistas negros como Ramón Vasconcelos, no podemos perder de vista la condición de los sujetos hablantes. En otras palabras, quiero decir que *hablar* o escribir siendo sujeto discriminado por el color de la piel no tiene las mismas implicancias en el campo cultural. En ese sentido, considero que mientras la elite blanca visualizó el nuevo proyecto identitario como una amenaza contra su patrimonio cultural blanco, los escritores negros que se resistieron al reconocimiento de la descendencia africana, en cambio, lo hicieron con el temor de ser fijados nuevamente en el espacio de la barbarie y el atraso. Creo que en cierta medida esto puede explicar algunas ambivalencias en el pensamiento de Gustavo Urrutia, o el mismo giro que tuvo Ramón Vasconcelos en torno a las expresiones afrocubanas, despreciando en un primer momento los versos inspirados en el bongó, pero aliándose en una segunda etapa con el proyecto *afrocubanista* de Ortiz. Como parte de este distanciamiento de lo “bárbaro”, revisamos la creación de sociedades elitistas como el *Club Atenas*, si bien no mediante un exhaustivo análisis que requeriría de otra investigación, sí a partir de un esbozo en el que su declaración de intereses o su posicionamiento en contra del *son*, permitieron entenderla como una asociación que se distanció radicalmente en términos de clase con la población de color más subalternizada.

La organización de este mapa de proyectos e ideas fue clave para situar, definir y comprender el proyecto ideológico de *Adelante*. Los integrantes, asumiendo la diversidad de posturas que existía en el espacio de contrapúblico negro, decidieron crear un proyecto abierto a la discusión, aunque limitando la producción de escritos a quienes buscaran resolver los conflictos de discriminación de los grupos más oprimidos del país. De modo que en general no dieron cabida en sus páginas a pensadores que justificaran la inferioridad biológica del negro o su necesaria extinción, sino que la heterogeneidad

fomentada era relativa y se determinaba en base a la promoción de una ideología abiertamente antirracista. En ese sentido, es ésta una revista en la que efectivamente se pueden rastrear los debates más controvertidos y espinosos librados entre los mismos intelectuales negros de izquierda, lo que me lleva a considerarla como un documento histórico fundamental, en tanto nos sirve de fuente para analizar las diferencias existentes en los espacios de *contrapúblicos subalternos*. Como sostuve en la introducción de esta investigación, las revistas constituyen una fuente indispensable para indagar en las complejas relaciones que se establecen en los campos culturales, pues es justamente en ellas donde se disputan las diversas concepciones existentes sobre los proyectos culturales nacionales en el periodo de las vanguardias latinoamericanas.

Además de su carácter antirracista, la revista *Adelante* presentó en términos políticos una radicalidad discursiva que la distancia en algunos puntos de proyectos como el del *Club Atenas* o la *Unión Fraternal*. En primer lugar, porque se planteó como una sociedad crítica de la política institucional, lo que la llevó a financiarse de manera independiente, a diferencia de *Atenas* o incluso de la *Sociedad de estudios afrocubanos* que recibió aportes de Fulgencio Batista. Esto les permitió divulgar un pensamiento autónomo de los intereses de la clase política en el gobierno y lanzar abiertas críticas al régimen de turno. En segundo lugar, por su propuesta de cambio social. Aunque delimitar acuciosamente el programa que en este punto fomentaron rebasa los objetivos de la presente tesis, reconocemos que existió una abierta declaración por buscar vías revolucionarias para lograr una transformación social. Estas vías revolucionarias se basaron en movilizar la pelea contra la discriminación racial hacia una lucha general sustentada en alianzas entre negros, mujeres y proletarios: “A la general la distinguimos por explotación, a la específica, por discriminación; pero como ésta se sostiene sobre aquélla, no sólo constituyen una doble y hasta triple opresión, sino una verdadera, clara, económica social superexplotación... La estrategia histórica exige que las rompamos todas, empezando por las más generales y acabando por las más particulares” (Alarcón 12). Por ende, no reprodujeron el carácter elitista de otras sociedades en su convocatoria, sino que formaron coaliciones con amplios sectores de la población e intentaron llegar a

la mayor cantidad de lectores posible, con especial preocupación en que los negros de clase baja atendieran su llamado.

En términos del análisis del corpus documental de *Adelante* una de las categorías que en esta investigación permitió clasificar un número no menor de artículos y polémicas vertidas en sus páginas fue la de “raza”, reelaborada por sus escritores, en primer lugar, para interpelar a las teorías sobre la inferioridad natural de las razas, y en segundo, para debatir en torno a los proyectos de redefinición identitaria a nivel nacional. Para comprender el contexto de la primera dimensión nos preocupamos de historizar en el primer capítulo los significados que adquirió la “raza” dentro del positivismo, así como su correlato en las prácticas racistas de la sociedad cubana, concretamente en la matanza del PIC y posteriormente en la reactivación de un racismo ofensivo antimachadista, con los ejemplos del Ku Klux Klan cubano y la violencia del ABC contra los negros de la ciudad de Trinidad. Este clima antinegro planteó a los adelantistas la urgencia de combatir los mitos racistas, siendo las reflexiones sobre la “raza” uno de los campos de batalla para lograrlo. Analizar los textos de estos intelectuales nos puso en relación con la variabilidad de usos que le asignaron, desde lecturas que mantenían ciertas similitudes con la tesis de la inferioridad biológica, hasta otras que buscaron reducir la importancia de la “raza” o deslegitimar su existencia al presentarla como ideología anticientífica al servicio del régimen dominante. Esta última postura, que comprendió la “raza” desde una arista política, fue la más potente en términos de crítica en tanto desmanteló su falsedad, y la redefinió como instrumento de reproducción de las históricas jerarquías raciales.

La segunda dimensión en que se debatió el lugar de la “raza”, es decir, en su relación con la identidad nacional, fue la que más polémicas suscitó y nos demuestra que los espacios en que circularon los discursos llevaron a modificar el significado del concepto. Un ejemplo concreto al respecto se puede rastrear en el pensamiento de Gustavo Urrutia, puesto que mientras el mismo defendió la infertilidad de activar el espíritu de raza a la hora de formar alianzas de clase, en otros casos consideró de especial relevancia que el negro estudiara los factores que lo determinaban en términos

raciales. En el desarrollo de dichas polémicas detecté dos grandes tendencias en torno a cómo construir la identidad nacional, las cuales denominé como de defensa, por una parte de un “conglomerado étnico” cubano, y por otro, de una identidad *afrocubanista*. Ambas posturas tuvieron un punto de anclaje y fue su aprobación de un proyecto de mestizaje cultural visto como el rostro que podía definir de modo auténtico la identidad cubana. La diferencia fundamental entre ambas se basó en el lugar que le otorgaron tanto a la “raza” en la discusión, como a las expresiones de los descendientes de africanos. Los defensores de un “conglomerado étnico” cubano alertaron sobre las consecuencias negativas de recurrir a la “raza” para elaborar identidades. Racializar la discusión implicaba a sus ojos proponer que los sujetos se denominaran a sí mismos como “negros” y no como cubanos, cuestión que en última instancia amenazaba con generar divisiones al interior del país. Más aún, cuando lo “negro” fue asumido, producto de una redefinición identitaria, a partir de la categoría de “afrocubano”, postularon que se producían caracterizaciones falsas en el plano de la cultura, en tanto para ellos los rastros africanos en la Isla habían prácticamente desaparecido. Las religiones o las lenguas de sus descendientes solo constituían vestigios cuyo destino era desvanecerse en una unidad cultural superior, fruto de la mezcla sin colores que habría de nombrarse como cubana. Este razonamiento hacía coherente postular que si durante la colonia se habían desarrollado bailes o expresiones musicales de modo amplio, éstos no podían tener ningún lugar en el contexto republicano. La civilización, en efecto, había avanzado, por lo que todo vínculo con lo acaecido en el pasado era asumido como retardatario. Sin embargo, la polémica suscitada por la aprobación de las comparsas permitió que circularan otros argumentos sobre su oposición. En efecto, el problema no radicaba exclusivamente en que el desfile constituyera una “etapa artística vencida”, una “falsa interpretación” de la realidad cubana, o un acto en desmedro de la unidad nacional. En el fondo de la cuestión se encontraba también un profundo rechazo a aquellos contenidos denominados como “bárbaros”, salvajes y/o antiartísticos. Al respecto es útil recordar las tres presencias que Stuart Hall consideró fundamentales para los sujetos caribeños a la hora de reconstruir sus identidades: África, Europa y el Nuevo Mundo. Si los defensores

del “conglomerado étnico” juzgaron como infantiles o bárbaras las expresiones provenientes de África, y las desarrolladas en el Nuevo Mundo – la isla - como resabios degenerados, eróticos y decadentes producto de las malas condiciones de vida dadas a los esclavos, era evidente que los proyectos de identidad nacional que integraran los aportes de esas dos presencias se iban a transformar en nudos problemáticos necesarios de limitar o censurar. Las representaciones negativas que poseían nos muestran que la presencia europea seguía operando como patrón de civilización, y que aun cuando se posicionaran como portadores de un discurso de clase proletaria, tenían fuertes conflictos en el ámbito de la cultura al provenir de la clase media negra. De modo que en esta tensión se hace visible la relevancia del factor “clase” en las configuraciones sobre la identidad. Ya que las identidades son posicionamientos, atravesados por distintas interpelaciones, la “clase” operó en este caso como un aspecto fundamental a la hora de plantear una identidad cubana en formación.

En el caso de los dos intelectuales *afrocubanistas* revisados pudimos ver, en primer lugar, que la “raza” fue una categoría móvil. Como examinamos a lo largo de esta investigación, Gustavo Urrutia juzgó infértil fomentar las diferencias raciales a la hora de formar alianzas revolucionarias, en tanto la estrategia era generar vínculos tanto con los blancos revolucionarios como con todos los grupos oprimidos del país. No obstante, reconoció la importancia que tenía la “raza” como eje estructurador de las relaciones sociales, y en ese sentido, como marca indeleble en la historia de los descendientes de esclavos. Esto le llevó a hacer hincapié en su utilidad como herramienta de análisis para la acción política. La reconfiguración de su propia identidad como “afrocubano” constituía justamente un motor para eliminar el complejo de inferioridad del negro y posicionarlo así, fuera de las narrativas inferiorizantes fabricadas por el colonialismo europeo. Es necesario precisar que tanto Pinto como Urrutia consideraron compatibles la identificación de los ciudadanos negros como “afrocubanos” y “cubanos”, a diferencia de los defensores del “conglomerado étnico”. Por eso el director de “Ideales” no tuvo reparos en hablar en ciertos momentos de “raza cubana” o de afirmar en otros, que el afrocubano era cubano antes que negro, porque si

bien la adscripción de “afrocubano” era vital para reposicionar la identidad, ella siempre se entendía como subordinada, o bien, integrada dentro de la nacionalidad. Este argumento les permitió validar distintas representaciones respecto a África y al Nuevo Mundo, y a fomentar un arte afrocubano que tomara los aportes de los descendientes africanos existentes en Cuba desde la Colonia. Reconocer que África era una civilización rica en tradiciones culturales y que su influencia era palpable en la Isla, les llevó a apoyar la literatura de poetas como Nicolás Guillén, así como el desarrollo de las comparsas habaneras. Pero esto no significó que dieran la bienvenida a todas las creaciones *afrocubanistas* existentes en el campo cultural, sino que sólo a aquellas producidas críticamente, tras un examen clínico y una “mente filosófica”, en tanto advirtieron que en varios casos las creaciones rozaban esencializaciones racistas que transformaban los “modos negros” en moda negra. En ese sentido, Pinto y Urrutia determinaron como urgente dejar de reproducir modelos de identidad fomentados por la elite blanca al servicio de sus propios intereses; era necesario, en cambio, construir una identidad “afrocubana” para una emancipación real. Es por ello que pusieron implícitamente el acento en que la identidad era efectivamente un posicionamiento que no podía nunca perder de vista su dimensión política, y que eran los negros conscientes de su lugar en la historia a quienes les tocaba *decidir* cómo desde ahora se iban a autodefinir.

Considero que advertir la objetualización a la que estaba siendo sometido el arte negro fue fundamental cuando los mismos estados latinoamericanos comenzaron a cooptar los discursos sobre la diferencia cultural – y en particular sobre el mestizaje – para integrarlos de modo homogéneo, armónico y despolitizado a las respectivas naciones. La alarma que pusieron tanto los *afrocubanistas* como los defensores del “conglomerado étnico” cubano no era menor, y el paso del tiempo así lo demostró. El vínculo que existía entre el campo cultural y el campo de poder, por ende, no puede pasar inadvertido, y los editores de *Adelante* lo detectaron cuando denunciaron que la reaprobación de las comparsas se encontraba en estrecho vínculo con el fomento al turismo, el cual no hacía sino folclorizar superficialmente el emergente arte

“afrocubano”. Por eso era imperioso no perder nunca de vista los contextos en que circulaban sus expresiones, ni las formas en que sus autores las representaron. Pero al respecto, la solución entregada por los defensores del “conglomerado étnico” fue la de censurar todo lo “afrocubano” por los motivos ya analizados, a diferencia de los *afrocubanistas*, que propusieron profundizar en el arte inspirado en las expresiones de los afrodescendientes de manera crítica y sin perder de vista las cooptaciones a las que comenzaba a ser sometido. Desprenderse efectivamente de los juicios peyorativos que existían en torno a África y a la cultura de los esclavos en Cuba para articular un proyecto político-cultural de oposición al racismo, fue un ejercicio que intelectuales como Arredondo no fueron capaces de realizar. Esa diferencia no menor, hasta el día de hoy sigue tensionando los imaginarios e identificaciones de los negros en el país.

Desde otra perspectiva – y también en retrospectiva – sabemos que abordar la identidad nacional en términos exclusivamente de “clase”, como lo plantearon los defensores del “conglomerado étnico”, en circunstancias en que el racismo forma parte de la estructura de una sociedad, no le hace justicia a los negros, puesto que los estereotipos denostativos hacia ellos siguen operando, no precisamente por ser los más pobres entre las clases populares (como lo asumió el marxismo), sino en razón de su color y aspecto. Por muy válido que sea el proyecto de activar la conciencia de “clase” en la población afrodescendiente, éste no debiese excluir la posibilidad de fomentar la unidad política entre los negros para luchar por sus derechos, como lo hizo alguna vez el PIC, ni la adscripción a una cultura que puede transformarse en fuente de dignidad, reconocimiento y autoestima. Suficiente tienen los afrocubanos con ser racializados en todos los ámbitos, como para más aún, ser limitados en sus posibilidades de construir proyectos de resistencia cultural. Los debates que actualmente se están librando desde Cuba, que pueden rastrearse en el ejemplo entregado al inicio de esta conclusión, dan cuenta de que diluir el conflicto racial en la categoría de “clase” no ha hecho sino postergar y reactivar una ideología que cada vez más está afectando a las mujeres y hombres afrocubanos del país.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña Lazcano, Tomás. “La Asociación “Adelante” y la Constitución de Filiales”, *Adelante xxxv* (abril de 1938): 4.

Adelante. “Tercer aniversario”, *Adelante xxxvi* (mayo de 1938a): 3.

----- “Una sociedad negra que enaltece a Cuba. Breve reseña sobre la Asociación “Adelante”, *Adelante xxxvi* (mayo de 1938b): 13-14.

----- “En torno a unas declaraciones”, *Adelante xl* (septiembre de 1938c): 4.

----- “Los hechos se repiten”, *Adelante xl* (septiembre de 1938d): 3.

----- “A la nación cubana”, *Adelante xxxiv* (marzo de 1938e): 7-8, 20.

----- “Asociese a “Adelante””, *Adelante xxx* (noviembre de 1937a): 4.

----- “De interés”, *Adelante xxvii* (agosto de 1937b): 4.

----- “Cambio de local”, *Adelante xxiv* (mayo de 1937c): 4.

----- “Visitas”, *Adelante xxiii* (abril de 1937d): 4.

----- “Después de las comparsas”, *Adelante xxiii* (abril de 1937e): 3.

----- “Las comparsas”, *Adelante xxii* (marzo de 1937f): 3.

----- “Mujer y sociedad”, *Adelante xxi* (febrero de 1937g): 3.

----- “Lo inmediato”, *Adelante xiv* (julio de 1936a): 3.

----- “La cuestión tabu”, *Adelante xii* (junio de 1936b): 5.

----- “Primer aniversario”, *Adelante xii* (mayo de 1936c): 5.

----- “Cubanos, Alerta!”, *Adelante iv* (septiembre de 1935a): 4.

----- “De Calimete”, *Adelante ii* (julio de 1935b): 20.

Aguilar, Luis E. “Cuba, 1860-1934”. *Historia de América Latina*. Vol. 9: MÉXICO, AMÉRICA CENTRAL Y EL CARIBE, c. 1870-1930. Leslie Bethell, editor. Barcelona: Editorial Crítica, 1992. 210-239.

Aguilar Dornelles, María Alejandra. “Heroísmo y conciencia racial en la obra de la poeta afrocubana Cristina Ayala” *MERIDIONAL. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* 7 (2016): 179-202.

- Alacan, Oscar P. “Conglomerado social, nó; raza cubana”, *Adelante xi* (abril de 1936): 4.
- Alarcón, Agustín. “¿Nación negra? ¡No!”, *Adelante xviii* (noviembre de 1936): 12.
- Almazán, Sonia y Serra, Mariana. *Cultura cubana. Siglo XX*. Tomo 1. La Habana: Editorial Universitaria Félix Varela, 2015.
- Andrews, George Reid. *Afro-Latinoamérica, 1800-2000*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2007.
- Ansaldi, Waldo. “Tierra en llamas. Una introducción a América Latina en los años treinta”. *Tierra en llamas. América Latina en los años 1930*. Waldo Ansaldi, editor. La Plata: Universitaria, 2003.11-46.
- Antiga, Juan. “El negro en los Estados Unidos como profesional”, *Adelante iv* (septiembre de 1935): 5.
- Arnedo-Gómez, Miguel. *Uniting Blacks in a Raceless Nation: Blackness, Afro-Cuban Culture, and Mestizaje in the prose and poetry of Nicolas Guillén*. USA: Bucknell University Press, 2016.
- “Debates on Racial Inequality and Afro-Cuban Culture in *Adelante*”, *Bulletin of Hispanic Studies* 85/5 (2011): 711-735.
- Arias, Julio y Restrepo, Eduardo. “Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas”, *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* 3 (2010): 45-64.
- Arozarena, Marcelino. “La liturgia etiópica”, *Adelante xviii* (noviembre de 1936): 8.
- Arredondo, Alberto. *El negro en Cuba*. La Habana: Editorial Alfa, 1939.
- “Eso que llaman afrocubanismo musical”, *Adelante xxxv* (abril de 1938a): 5-6.
- “Afrocubanismo poético”, *Adelante xxxiii* (febrero de 1938b): 7-8.
- “El arte negro a contrapelo”, *Adelante xxvi* (julio de 1937a): 5-6, 20.
- “Un ¡Hurra! Para “Adelante””, *Adelante xxiv* (mayo de 1937b): 7-8.
- “El negro, factor más explotado”, *Adelante xi* (abril de 1936a): 9,16.
- “El negro y la nacionalidad”, *Adelante x* (marzo de 1936b): 6.

- Arrom, José Juan. "La poesía afrocubana". *Revista Iberoamericana [S.l.]* (1942): 379-411.
- Augier, Ángel I. "Sobre las canciones de los negros norteamericanos", *Adelante xii* (mayo de 1936): 13.
- Avance. "Raza y cultura", *Revista de avance iv/30* (1929): 3-5.
- "¿Qué debe ser el arte americano?", *Revista de avance iii/26* (1928): 235.
- Barcia, María del Carmen. *Capas populares y modernidad en Cuba (1878-1930)*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2009.
- Beigel, Fernanda. "Las revistas culturales como documentos de la historia latinoamericana", *Utopía y Praxis Latinoamericana* 8/ 20 (2003): 105-115.
- Benítez Rojo. *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva postmoderna*. Hanover, New Hampshire: Ediciones del Norte, 1989.
- Bourdieu, Pierre. *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Editorial Monttressor, 2002.
- *Poder, derecho y clases sociales*. 2000. España: Descleé de Brouwer, 2001.
- Borroto Mora, Tomás. "Romance de los esclavos", *Adelante xxxii* (enero de 1938): 13.
- Bronfman, Alejandra. *Measures of Equality: Social Science, Citizenship and Race in Cuba, 1902-1940*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004.
- Brunson, Takkara. "Constructing Afro-Cuban Womanhood: Race, Gender, and Citizenship in Republican-Era Cuba, 1902-1958". Tesis doctoral. Texas: The University of Texas at Austin, 2011.
- Cabrera, Lydia. *Cuentos negros de Cuba*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2009.
- Cairo, Ana. "Nicolás Guillén y las polémicas de la cultura mulata". *Nicolás Guillén: hispanidad, vanguardia y compromiso social*. Matías Barchino, María Rubio Martí, editores. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2004. 175-200.
- Campos García, Alejandro. "Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario", *Revista Universidad de la Habana* 273 (2012): 184-199.
- Capmany, José M. y Conte, Rafael. *Guerra de razas: negros contra blancos en Cuba*. Library of Alexandria, 2011.

- Castellanos, Jorge. *Pioneros de la etnografía cubana*. Miami: Editorial Universal, 2003.
- Castellanos, Jorge y Castellanos, Isabel. *Cultura afrocubana. El negro en Cuba 1845-1959*. Vol. 4. Miami: Ediciones Universal, 1994.
- *Cultura afrocubana. El negro en Cuba 1845-1959*. Vol. 2. Miami: Ediciones Universal, 1990.
- *Cultura afrocubana. El negro en Cuba 1845-1959*. Vol. 1. Miami: Ediciones Universal, 1988.
- Castro, Fidel. “Discurso pronunciado por Fidel Castro Ruz, presidente de la República de Cuba, en la clausura del XVI Congreso CTC, celebrado en el Teatro “Carlos Marx” el 28 de enero de 1990, “Año 32 de la Revolución”. *Portal Cuba*. Web. 15 dic. 2017. www.cuba.cu/gobierno/discursos/1990/esp/f280190e.html
- Celia, Lucia y Soler, Lorena. “La revolución política cubana de 1933. En búsqueda de nuevos hombres y nuevas ideas”. *Tierra en llamas. América Latina en los años 1930*. Waldo Ansaldi, editor. La Plata: Universitaria, 2003. 299-319.
- Chamizo Zamora, Estelbino. “La Convención Provincial de Sociedades de Color de Oriente”, *Adelante x* (marzo de 1936): 15.
- Colón Pichardo, Maikel. “Sábanas blancas en mi balcón, negra mi condición: hacia una (re) evaluación de narrativas cubanas decimonónicas sobre género, “raza” y nación en las páginas de *Minerva*”, *Mitologías hoy* 40/13 (2016): 39-56.
- Constitución de Guáimaro. *Unóm de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*. 1869. Web. 25 sept. 2017. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/7.pdf>
- Cubas, Pedro. *Ideales de una raza 1928-1931. Raza, nación y cultura (Antología)*. Alemania: Editorial Académica Española, 2012.
- “Entre ademanos de lo posible y ardides de lo permitido. Hablar de racismo en Cuba”, *Encuentro de la Cultura Cubana* 53-54 (2009): 44-56.
- “Los ideales de una Raza. Gustavo Urrutia y su proyecto sociocultural «Ideales de una Raza». Los diez primeros artículos (Abril de 1928)”, *Anales de Desclasificación* 1/2 (2006): 625-652.
- D’ou, Lino. “Contestando nuestra encuesta”, *Adelante xxvi* (julio de 1937): 15.

- De la Fuente, Alejandro. *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*. España: Editorial Colibrí, 2000.
- De la Sagra, Ramón. *Historia física, política y natural de la isla de Cuba*. Vol. 2. Paris: Librería de Arthus Bertrand, Librero de la Sociedad de Geografía, 1842.
- Del Monte, Domingo. *Escritos de Domingo del Monte*, I. José Antonio Fernández de Castro introducción y notas. La Habana: Cultural, S. A, 1929.
- Depestre, René. “Aventuras del negrismo en América Latina”. *América Latina en sus ideas*, Leopoldo Zea, coordinador. México: Siglo XXI Editores, 2010. 345-360.
- Devés Valdés, Eduardo. “Afroamericanismo e identidad en el pensamiento latinoamericano en Cuba, Haití y Brasil, 1900-1940”, *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 25/49 (2000): 53-75.
- Díaz Infante, Duanel. *Límites del origenismo*. Madrid: Colibrí, 2005.
- Duno-Gottberg. *Solventando las diferencias: la ideología del mestizaje en Cuba*. Madrid: Editorial Iberoamericana, 2003.
- Estudios Afrocubanos, “Las razas ante las leyes y las costumbres. Acuerdo científico contra los racismos”, *Revista de Estudios Afrocubanos* iv/1-4 (1940): 128-129.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Argentina: Akal, 2015.
- Fernández Calderón, Alejandro. *Páginas en conflicto: debate racial en la prensa cubana (1912-1930)*. La Habana: Editorial UH, 2014.
- Fernández Robaina, Tomás. *Antología cubana del pensamiento antirracista*. Camagüey: Editorial Ácana, 2015.
- “Para la historia de los afrodescendientes en América: Gustavo E. Urrutia (1881-1958) y Juan René Betancourt (1918-1976)”. *Relações Raciais no Contexto Social, na Educação e na Saúde*. Márcia Maria de Jesus Pessanha, coordinadora. Rio de Janeiro: Quartet, 2012. 13-33.
- *Cuba. Personalidades en el debate racial*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2007.
- “Los repertorios bibliográficos y los estudios de temas afrocubanos”, *Temas* 7 (1996): 119-128.

- *El negro en Cuba 1902-1958*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1990.
- Ferrer, Ada. *Cuba Insurgente. Raza, nación y revolución. 1868-1898*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2011.
- Firmin, Antenor. “La igualdad de las razas”, *Adelante viii* (enero de 1936): 7-8.
- Frazer, Nancy. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Colombia: Siglo del Hombre Editores, 1997.
- Garrido, Pablo. “Presencia y conquista del ritmo negro”, *Adelante xxvii* (agosto de 1937): 5-6, 20.
- Gomariz, José. “Gertrudis Gómez de Avellaneda y la intelectualidad reformista cubana. Raza, blanqueamiento e identidad cultura en Sab”, *Caribbean Studies 37/1* (2009): 97-118.
- González Torres, Julio M. “Estadística racial”, *Adelante ix* (febrero de 1936): 18.
- Guerra, Armando. “El dolor en la escultura de Ramos Blanco”, *Adelante xi* (abril de 1936): 12-14.
- Guicharnaud-Tollis, Michelle. “Sobre la heterogeneidad de la *revista de Avance* (1927-1930) o los nuevos paradigmas culturales de la vanguardia cubana”. *A través de la vanguardia hispanoamericana: orígenes, desarrollo, transformaciones*. Manuel Fuentes, Paco Tovar, editores. Tarragona: Publicaciones URV, 2011. 147-157.
- Guridy, Frank Andre. “War on the Negro”: Race and the Revolution of 1933”, *Cuban Studies 40* (2010): 49-73.
- Hale, Charles A. “Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930”. *Historia de América Latina*. Vol. 8: Cultura y sociedad, 1830-1930. Leslie Bethell, editor. Barcelona: Editorial Crítica, 1991. 1-64.
- Hall, Stuart. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, editores. Colombia: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Enviñon Editores, 2010.

Helg, Aline. *Lo que nos corresponde: la lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba, 1886-1912*. La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea, 2000.

Hernández, Armando. “Cuba y su expresión racial”, *Adelante* xxii (marzo de 1937): 5,10.

----- “El negro, la cultura y la revolución”, *Adelante* xiii (junio de 1936): 8,16.

Hidalgo, Narciso. “Choteo, identidad y cultura cubana”, *Afro-Hispanic Review* 32/1 (2013): 55-70.

Internacional Comunista. *VI Congreso de la Internacional Comunista*. Segunda parte. Informes y discusiones. México: Siglo XXI Editores, 1982.

----- *VI Congreso de la Internacional Comunista*. Primera parte. Tesis manifiestos y resoluciones. México: Siglo XXI Editores, 1977.

Jarnes, Benjamín. “Raza y Grillete”, *Revista de avance* iv/30 (1929): 8-9, 30.

Jimenes-Grullon, J.I. “Factor étnico e intercambio humano”, *Adelante* xv (agosto de 1936): 9-10.

Klein, Herbert S. “Las características demográficas del comercio atlántico de esclavos hacia Latinoamérica”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana* 8 (1993): 7-27.

Klein, Herbert S. y Vinson III, Ben. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Perú: IEP, 2008.

Lacret Paisan, Mario. “Plenium Social de Santiago de Cuba”, *Adelante* x (marzo de 1936): 12.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho, Venezuela: 2007.

----- *Ideología y política*. Lima: Biblioteca Amauta, 1986.

Marinello, Juan. “Una palabra frente a unas páginas negras”. *Diario La Marina*. 13 julio de 1930: 11.

Martí, José. *Nuestra América*. [Novel]es.com. 1891. Web. 2 mayo 2017.
<http://bdigital.bnjm.cu/docs/libros/PROCE11914/Nuestra%20America.pdf>

- *Claves del pensamiento martiano: Ensayos políticos, sociales y literarios.* Luis Rafael Hernández y Ángel Esteban, editores. Madrid: Editorial Verbum, 2013.
- *Obras completas.* Vol. 5. La Habana: Centro de Estudios Martinianos, Karisma Digital, Editorial de Ciencias Sociales, 2011.
- “Mi raza”, *Adelante viii* (enero de 1936): 5, 8.
- Martín, Juan L. “Falsa interpretación afrocubana”, *Adelante xxv* (junio de 1937a): 7.
- “La rumba, danza de los sexos”, *Grafos 49* (20 de abril de 1937b): s/p.
- Martínez, Alberto A. “La danza de los negros.”, *Adelante i* (junio de 1935): 8.
- Martínez, Juan Antonio. “El afrocubanismo y nuestra cultura”, *Adelante xxxii* (enero de 1938): 11.
- Martínez Heredia, Fernando. “Nacionalizando la nación. Reformulación de la hegemonía en la segunda república cubana”. *Cultura cubana Siglo XX.* Sonia Almazán y Mariana Serra, editoras. La Habana: Editorial Universitaria Felix Varela, 2015. 169-187.
- Matos Arévalo, José A. “José Antonio Saco. Pensamiento Social. Apuntes sobre el padre Bartolomé de Las Casas”. *El pensamiento lascasiano en la conciencia de América y Europa.* Pablo González Casanova, coordinador. Chiapas: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, 1994. 57-68.
- Mazoni, Celina. “Vanguardia y nacionalismo. Itinerario de la revista de avance”, *Iberoamericana 1/49* (1993): 5-15.
- Miampika, Landry-Wilfrid. “De la invención del otro a las travesías transculturales postcoloniales”. *Práctica artística y políticas culturales: algunas propuestas desde la Universidad.* José A. Sánchez y José A. Gómez, editores. Murcia: Universidad de Murcia, 2003. 81-101.
- Milla Chapelí, J. “Prejuicios (ii)”, *Adelante xxiv* (mayo de 1937): 11.
- Montejo, Carmen. *Sociedades negras en Cuba: 1878-1960.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2004.
- Moore, Robin D. *Música y mestizaje. Revolución artística y cambio social en La Habana. 1920-1940.* España: Editorial Colibrí, 1997.

- Morejón, Nancy. *Recopilación de textos sobre Nicolás Guillén*. La Habana: Casa de las Américas, 1994.
- Morrison, Karen Y. "Civilization and Citizenship through the Eyes of Afro-Cuban Intellectuals during the First Constitutional Era, 1902-1940", *Cuban Studies* 30 (2000): 76-99.
- Mustelier, Zenobio. "Contestando nuestra encuesta", *Adelante* xxiii (abril de 1937): 15, 20.
- Mustelier, Gustavo. *La extinción del negro. Apuntes político-sociales*. La Habana: Imprenta de Rambla, Bouza y Ca, 1912.
- Naranjo, Consuelo. "La historia se forja en el campo: nación y cultura cubana en el siglo xx". *Historia Social* 40 (2001): 153-174.
- "Inmigraciones e higiene racial en Cuba, 1900-1940". *Un siglo de España: centenario 1898-1998*. José Gregorio Cayuela Fernández, coordinador, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1998a. 437-449.
- "Antropología, "raza" y población en Cuba en el último cuarto del siglo XIX", *Anuario de estudios americanos* 55/1 (1998b): 267-289.
- Oliva Acosta, Pedro. "Educación afectiva", *Adelante* viii (enero de 1936): 16.
- Oña, Arabella. "La inteligencia negra", *Adelante* xxxiv (marzo de 1938): 8.
- Oromundo, Baltazar. "La poesía afrocubana de Nicolás Guillén", *Adelante* xii (mayo de 1936): 12.
- Ortiz, Fernando. *Epifanía de la mulatez. Historia y poesía*. José A. Matos Arévalos, compilador. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, Instituto de Literatura y Lingüística, Sociedad Económica de Amigos del País, 2015.
- "Los factores humanos de la cubanidad". *Ensayo cubano del siglo XX. Antología*. Rafael Hernández y Rafael Rojas, compiladores. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. 74-99.
- "Informe del Dr. Fernando Ortiz, presidente de la Sociedad de Estudios Afrocubanos, aprobado por la junta directiva, pronunciándose en favor del resurgimiento

de las comparsas habaneras”. *Las comparsas populares del carnaval habanero, cuestión resuelta*. Antonio Beruff Mendieta, editor. Habana: Molina y Cia., 1937. 9-20.

----- “Los cabildos afrocubanos”. *Scribd*. 1921. Web. 3 oct. 2017.

<https://es.scribd.com/document/338546286/Los-Cabildos-y-La-Fiesta-Afrocubanos-Del-Dia-de-Reyes>

----- *Hampa Afro-cubana. Los negros brujos. Apuntes para un estudio de etnología criminal*. Madrid: Editorial América, Imprenta de Juan Pueyo, 1905.

Ortiz, Fernando y Vasconcelos, Ramón. “Las comparsas populares del carnaval habanero”, *Revista Estudios Afrocubanos v* (1940-46): 129-147.

Pérez Acosta, Francisco. “Opiniones sobre la Convención Provincial de Oriente”, *Adelante x* (marzo de 1936): 10.

Pérez de la Cruz, Rosa Elena. *Historia de las ideas filosóficas en Santo Domingo durante el siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Pinto, Ángel. “La música cubana. Su valor de símbolo y sentido humano”, *Revista Estudios Afrocubanos iii/1-4* (1939): 91-108.

----- “Una aclaración”, *Adelante xxv* (junio de 1937): 10-11, 20.

----- “El derecho frente a la reivindicación del negro”, *Adelante xi* (abril de 1936): 7-8.

Pinto Interián, Ernesto. “En torno a la convención de sociedades negras”, *Adelante xii* (mayo de 1936): 11.

Portuondo, Olga. *Caribe, raza e identidad*. La Habana: Ediciones UNIÓN, 2014.

Portuondo Calá, Romilio A. “Sobre el problema negro”, *Adelante xxv* (junio de 1937a): 12.

----- “Martí y las razas”, *Adelante xxiii* (abril de 1937b): 5.

Poumier, María (ed.). *La cuestión tabú. El pensamiento negro cubano de 1840 a 1959*. España: Ediciones El Pilar, 2007.

Puig Jiménez, Manuel. “Asociación “Adelante””, *Adelante ix* (febrero de 1936): 20.

Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. *Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014. 777-832.

----- ““Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui. Cuestiones abiertas”. *José Carlos Mariátegui y Europa, el otro aspecto del descubrimiento*, Roland Forgues, editor. Lima: Amauta, 1993: 757-775.

Rivera Pagán, Luis. *Ensayos Teológicos desde el Caribe*. Puerto Rico: Libros el Navegante, 2013.

Ramírez Chicharro, Manuel. “El activismo social y político de las mujeres durante la República de Cuba (1902-1959)”, *Revista Eletrônica da ANPHLAC* 20 (2016):141-172.

Reclan, Lord. “¿La raza pura? - ¡Un mito!”, *Adelante xxxiv* (marzo de 1938): 6.

Rexach, Rosario. “La Revista de Avance publicada en Habana, 1927-1930”, *Caribbean Studies* 3/3 (1963): 3-16.

Riccio, Alejandra. “*Verbum* (1937), una revista de José Lezama Lima”, *Cahiers du CRICCAL* 4-5 (1990): 69-78.

Rodó, José Enrique. “Ariel”. *Biblioteca Virtual Universal*, 2003. Web. 13 junio 2017.

<http://www.biblioteca.org.ar/libros/70738.pdf>

Roig, Emilio. “Dos actualidades cubanas: el interés por lo histórico; las comparsas habaneras”. *Las comparsas populares del carnaval habanero, cuestión resuelta*. Antonio Beruff Mendieta, editor. Habana: Molina y Cia., 1937. 39-44.

----- “Bailando junto al abismo”, *Social* 9 (septiembre de 1932): 12-13, 80.

Rojas, Ricardo. “La esclavitud liberal. Liberalismo y abolicionismo en el Caribe hispano”, *Secuencia* 86 (2013): 29-52.

Romay, Zuleica. *Cepos de la memoria. Impronta de la esclavitud en el imaginario social cubano*. Matanzas: Ediciones Matanzas, 2015a.

----- “Háblame de colores. Cultura y política en el debate racial cubano”, *Cuadernos del CILHA* 16/ 2 (2015b): 60-88.

----- *Elogios de la altea o las paradojas de la racialidad*. La Habana: Casa de las Américas, 2014.

Romero, José Luis. “Las ciudades burguesas”. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Argentina: Siglo XXI, 2001. 247-318.

Romeu Moliner, Pedro. “Opiniones encontradas”, *Adelante xxxviii* (julio de 1938): 8.

Rubiera, Daisy. “Apuntes sobre la mujer negra cubana”, *Cuban Studies* 42 (2011): 176-185.

Rubiera Castillo, Daisy, Hevia Lanier, Oilda. *Emergiendo del silencio. Mujeres negras en la historia de Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2016.

Rubiera Castillo, Daisy, Martiatu, Inés María, compiladoras. *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales de La Habana, 2011.

Sáenz, José Manuel. “Phillis Whetley”, *Adelante iv* (septiembre de 1935): 11,19.

Saco, José Antonio. *La supresión del tráfico de esclavos africanos en la isla de Cuba, examinada en relación a su agricultura y su seguridad*. Paris: Imprenta de Panckoucke, 1845.

Salamar. “Cursillos de educación física para las mujeres”, *Adelante xxxvi* (mayo de 1938): 21.

Salas Aranda, Mario. “Verdades amargas”, *Adelante xxxix* (agosto de 1938a): 5-6.
 ----- “Fatal conformismo del negro”, *Adelante xxxvii* (junio de 1938b): 13.

Sánchez, Luis Alberto. “Sobre el desdén del negro y por el negro”, *Adelante xvi* (septiembre de 1936): 5-6.

Sánchez, María Luisa. “Zafras y comparsas”, *Adelante xxiii* (abril de 1937): 13.

Santa Cruz, Victoria. “Me gritaron negra”. *Africa Fundación Sur*. Web. 21 nov. 2017.
<http://www.africafundacion.org/spip.php?article26590>

Sarmiento, Domingo Faustino. *Conflicto y armonía de las razas en América*. Tomo I. Buenos Aires: S. Ostwald Imp. de Túñez, 1883.

Sarmiento Correa, D. “José Caridá”, *Adelante xxiii* (abril de 1937): 13.

Schwartz, Jorge. “Negrismo y negritud”. *Historia y cultura en la conciencia brasileña*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. 65-78.

Schwartz, Jorge y Patiño, Roxana. “Introducción”, *Revista Iberoamericana* xx/208-209 (2004): 647-650.

Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista. *El Movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latino Americana*. Buenos Aires: La Correspondencia Sudamericana, 1929a.

----- *La importancia de la Primera Conferencia Comunista Latino-Americana. Resoluciones adoptadas por la misma*. Buenos Aires: La Correspondencia Sudamericana, 1929b.

Segato, Rita Laura. “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje”, *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* 3 (2010): 11-44.

Serviat, Pedro. *El problema negro en Cuba y su solución definitiva*. La Habana: Editorial Política, 1986.

Skłodowska, Elzbieta. “Reinventando la rueda: El periodo especial en el imaginario cubano”, *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos* 16 (2012): 221-235.

Solodkow, David “Racismo y Nación: Conflictos y (des)armonías identitarias en el proyecto nacional sarmientino”, *Decimonónica* 2/1, (2005): 95-121.

Stecher, Lucía. “El lugar de África en el pensamiento anticolonial de George Lamming y Kamau Brathwaite”. *África/América: Literatura y Colonialidad*. Ana Pizarro y Carolina Benavente, organizadoras. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2014. 174-190.

Stolcke, Verena. “Los mestizos no nacen sino que se hacen”, *Avá. Revista de Antropología* 14 (2009): 1-29.

Subercaseaux, Bernardo. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile*. Vol II. Tomo III: El centenario y las vanguardias. Santiago de Chile: Universitaria, 2004.

----- *Historia de las ideas y de la cultura en Chile: desde la Independencia hasta el Bicentenario*. Vol.1. Santiago de Chile: Universitaria, 1997.

- Villar Buceta, María. “Lo negro, provincia humana”, *Adelante xviii* (noviembre 1936): 6.
- Tejo, Cloris. “Consideraciones sobre el problema racial”, *Adelante xxxvi* (mayo de 1938): 9,20.
- Thomas, Hugh. “La colonia española de Cuba”. *Historia de América Latina*. Vol. 5. La Independencia. Leslie Bethell, editor. Barcelona: Editorial Crítica, 1991. 154-170.
- Ticona, Esteban. “Las disputas por la representación. La experiencia de algunas sociedades modernas y/o coloniales”. *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia*. Bolivia: Agruco, Plural editores, 2010. 83-96.
- Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros: Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- Ugalde Quintana, Sergio. “Barroco y cultura afrocubana: Lezama y un saber de convivencia”, *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos* 53 (2011): 37-56
- Urfé, Odilio. “La música y la danza en Cuba”. *África en América Latina*. Manuel Moreno Fragnals, relator. España: Siglo XXI Editores, 2006. 215-237.
- Urrutia, Gustavo. “Punto de vista del Nuevo Negro”. *La cuestión tabú. El pensamiento negro cubano de 1840 a 1959*. María Poumier, editora. España: Ediciones El Pilar, 2007. 235-265.
- “Cuatro conferencias radiofónicas sobre el negro en Cuba”, *Ensayo cubano del siglo XX. Antología*. Rafael Hernández y Rafael Rojas, compiladores. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. 202-213.
- “El Nuevo Negro”, *Adelante xxix* (octubre de 1937): 7-8
- “Integración”, *Adelante xv* (agosto de 1936a): 8.
- “Racialismo y racismo en el negro cubano”, *Adelante xiv* (julio de 1936b): 9, 16.
- “Cuba, el arte y el negro (IV)”, *Adelante viii* (enero de 1936c): 11.
- “Aclaración”. *Diario La Marina*. 27 diciembre de 1935a: 2.
- “Cuba, el arte y el negro (II)”, *Adelante vi* (noviembre de 1935b): 9, 20.
- “Cuba, el arte y el negro”, *Adelante v* (octubre de 1935c): 7, 18.

- “Opresores y oprimidos”, *Adelante iv* (septiembre de 1935d): 6-7.
- “Panorama”, *Adelante ii* (julio de 1935e): 6.
- “Perspicacia Femenina”. *Diario La Marina*. 18 febrero de 1933: 14.
- “Espíritu de raza”. *Diario de la Marina*. 12 octubre de 1930a: v.
- “El espectáculo”. *Diario de la Marina*. 27 julio de 1930b: 11.
- “Sin título”. *Diario de la Marina*. 15 junio de 1930c: vi.
- “Cultura”. *Diario La Marina*. 12 Enero de 1930d: vi.
- “La esclavitud, la cultura y el negro”. *Diario La Marina*. 9 febrero de 1930e: xcvi.
- “Arebbwe Schola Ibbwaro”. *Diario La Marina*. 24 agosto de 1929a: 11.
- “¿Quiénes somos y dónde estamos?”. *Diario La Marina*. 10 marzo de 1929b: xiii.
- “¡Cállense... y esperen!”. *Diario de la Marina*. 8 julio de 1928a: 8.
- “Cuba será blanca... o no será”. *Diario de la Marina*. 28 junio de 1928b: 10.
- “La raza cubana”. *Diario La Marina*. 26 junio 26 de 1928c: 8.
- “El diagnóstico”. *Diario La Marina*. 25 abril de 1928d: 7.
- Wade, Peter. «Raza, ciencia, sociedad», *Interdisciplina 2/4* (2014): 35–62.
- *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Colombia: Vicepresidencia de la República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación Programa Caribe, 2002.
- *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.
- Whitney, Robert. “Observaciones sobre el estado y la revolución en Cuba, 1920-140”, *Temas 24-25* (2001): 87-97.
- Zamorano Díaz, César. “Revista de Crítica Cultural. Pensando (en) la transición”. Tesis. University of Pittsburgh, 2014.
- Zanetti, Oscar. *Historia mínima de Cuba*. España: Turner Publicaciones, 2013.
- Zurbano, Roberto. “El triángulo invisible del siglo xx cubano: raza, literatura y nación”, *Temas 46* (2006): 111-123.