



CUBa
POSIBLE

Un laboratorio de Ideas

PUBLICACIÓN
Enero 2018 **58**

SILENCIOS Y VOCES

SILENCIOS Y VOCES

www.cubaposible.com

JUNTA DIRECTIVA:

Roberto Veiga González, Director General y Miembro del Diálogo Interamericano.

Lenier González Mederos, Subdirector General y Director de Comunicación y Extensión.

Pedro Monreal González, Director Académico.

Pavel Vidal Alejandro, Director del Consejo Asesor Internacional.

Julio Antonio Fernández Estrada, Director de Análisis.



**1. DOSSIER SOBRE FEMINISMO NEGRO
EN CUBA**

01

APRENDIZAJES SOBRE FEMINISMO NEGRO: DIÁLOGOS CON CINCO NEGRAS INTELLECTUALES CUBANAS

Por Pedro Alexander Cubas Hernández

04

EL FEMINISMO NEGRO VISTO DESDE LA PERSPECTIVA DE UNA FILOSOFÍA INTERCULTURAL: ENTREVISTA A MAYDI BAYONA

Por Maydi Bayona y Pedro Cubas

14

UNA MIRADA AL FEMINISMO NEGRO DESDE EL OFICIO DE HISTORIADORA Y ACTIVISTA SOCIAL: ENTREVISTA A LOGBONA OLUKONEE

Por Pedro Cubas y Logbona Olukonee

20

EL DESCUBRIMIENTO DEL FEMINISMO NEGRO A TRAVÉS DE VARIAS EXPERIENCIAS DE VIDA: ENTREVISTA A ANTOINETTE TORRES

Por Pedro Cubas y Antoinette Torres

25

**UNA VISIÓN DEL FEMINISMO NEGRO DESDE LOS
SABERES CULTURALES DE BRASIL Y CUBA: EN-
TREVISTA A YANELYS ABREU**

Por Yanelys Abreu y Pedro Cubas

28

**UNA EXPERIMENTADA CIBERFEMINISTA NOS
APORTA SUS OPINIONES SOBRE EL FEMINISMO
NEGRO: ENTREVISTA A SANDRA ABD'ALLAH-ÁL-
VAREZ**

Por Sandra Abd'Allah-Álvarez y Pedro Cubas

2. JUSTICIA RACIAL

31

**BROCHE DE LUZ A UN CICLO COMPARTIDO:
PEQUEÑAS INTUICIONES SOBRE UNA
AFROCUBANA**

Por: María Antonia Miranda González.

34

**¡AY MAMA INÉS! NOSOTRAS TAMBIÉN QUERE-
MOS TOMAR CAFÉ: NOTAS SOBRE FEMINISMO
NEGRO EN CUBA**

Por Maikel Colón Pichardo

38

**GUSTAVO URRUTIA Y SUS “IDEALES DE
UNA RAZA”: PROMOVRIENDO NEGROS
“EMPREENDEDORES”**

Por Pedro Alexander Cubas Hernández

42

**¡BRUJERÍA!: VOCABLO CUBANO CON MÁS DE
UNA CENTURIA DE PORFÍA**

Por: Alejandro L. Fernández Calderón

46

**¿EN CUBA NADIE ES RACISTA? GLOSAS
SOBRE NUESTRA REALIDAD A LA SOMBRA
DE LA COLONIALIDAD**

Por Pedro Alexander Cubas Hernández

53

**¿QUÉ SERÁ LO QUE TIENE EL NEGRO? NOTAS SO-
BRE MASCULINIDAD Y ESTEREOTIPOS RACIALES
EN CUBA**

Por Maikel Colón Pichardo

56

**¿RACISMO “ESTRUCTURAL” EN CUBA? NOTAS
PARA EL DEBATE**

Por Sandra Abd’Allah Álvarez Ramírez

58

**GUSTAVO URRUTIA Y SUS “IDEALES DE UNA
RAZA”: LAS RELACIONES RACIALES EN CUBA**

Por Pedro Alexander Cubas Hernández

63

**LA POBLACIÓN NEGRA CUBANA ANTE LA
DENOMINADA “CULTURA NACIONAL”**

Por Pedro Alexander Cubas Hernández

3. SILENCIOS Y VOCES: UN DOSSIER SOBRE MUJERES DESCOLOCADAS

68

SILENCIOS Y VOCES: UN DOSSIER SOBRE MUJERES “DESCOLOCADAS”

Por Sandra Abd´ Allah-Álvarez Ramírez

70

FOTÓGRAFAS EN LA REPÚBLICA: LA SECCIÓN FEMENINA EN EL CLUB FOTOGRÁFICO DE CUBA

Por Aldeide Delgado

73

FIGURAS OCULTAS DEL FEMINISMO EN CUBA

Por Maikel Colón Pichardo

76

ZELDA VALDÉS: LA CUBANA QUE VISTIÓ HOLLYWOOD

Por Carlos Ferrera Torres

81

MUJERES RELEVANTES EN LA MÚSICA

Por Rosa Marquetti Torres

84

APUNTES BIOGRÁFICOS SOBRE ANA MENDIETA

Por Guillermina Ramos Cruz

87

**AGBA-LAGBA: UN ACERCAMIENTO A LAS INICIA-
DORAS DE LA REGLA DE OCHA**

Por Adonis Sánchez Cervera

100

AUTORES

“A partir de ahora quedan muchas interrogantes por formular. ¿Qué camino a seguir? ¿Cuáles son las herramientas teóricas y metodológicas más adecuadas a nuestra historia, condiciones y necesidades? ¿Cómo realizar intervenciones que propicien el mejoramiento y cambios sustanciales en el campo cultural y en nuestra sociedad en general? Estas son solo algunas preguntas que debemos contestarnos colectivamente en el futuro.”

Inés María Martiatu Terry (2010)

La discusión sobre Feminismo Negro crece cada día. No obstante, es importante aclarar que hay una larga historia que se remonta al siglo XIX y a Estados Unidos como uno de los *locus* principales desde el punto de vista teórico y práctico. Además, otras perspectivas sobre el feminismo están siendo debatidas hoy a nivel internacional; por ejemplo, el caso de la situación de las mujeres y su lucha dentro del contexto islámico. Para poder entender los significados de esa efervescencia feminista en nuestro planeta, que tiene su continuidad en el nuevo milenio, es importante evitar las alusiones a la palabra modismo. La rebeldía ante una sociedad cada vez más machista, patriarcal, falocéntrica, racista y sexista no puede ser algo pasajero como las modas de cada momento.

El dossier “Actualidad del Feminismo Negro: diálogo con cinco mujeres negras jóvenes cubanas” es una oportunidad de dar a conocer lo que piensa una pequeña representación de mujeres negras intelectuales nacidas en Cuba entre 1973 y 1985. Es decir, en la época de consolidación –y crisis ulterior– del modelo socialista cubano alineado a la Unión Soviética. Todas ellas llegaron por méritos propios a la Universidad de La Habana y allí ratificaron su calidad académica formándose como licenciadas en el período que abarca de 1996 a 2008. Dicha época (y los años siguientes) estuvo llena de dificultades de todo tipo, que influyó superlativamente en la sobrevivencia de personas simples como ellas. Es decir, no fue fácil estudiar una carrera universitaria cuando la situación económica golpeaba tanto.

Cada una de ellas asumió el desafío de tornarse profesional, amén de las tantas dificultades cotidianas. Dos se graduaron en Filosofía, una en Filología, la de mayor edad cursó Psicología y la más joven terminó Historia. En fin, ellas son egresadas en carreras de ciencias sociales y humanidades. A partir de ahí, cada quien se preocupó por su superación profesional en distintos postgrados, que van desde cursos simples, pasando por diplomados y maestrías, hasta el doctorado. En este momento, una ya es Doctora, dos andan con paso firme para adjudicarse ese título y otra está a punto de comenzar esa experiencia académica. Socialmente, tres ya saben lo que significa ser madre y una de ellas es abuela.

Además del interés por el tema del Feminismo Negro y la conciencia de asumirse como mujeres negras, observo otros dos aspectos que unen las trayectorias de vida actuales de las cinco jóvenes intelectuales, que honran de compartir conmigo (y también con los lectores de *Cuba Posible*) sus valiosas reflexiones. En primer lugar, el posicionamiento social como activistas, en unos casos dentro y fuera del mundo académico; y, en otros, totalmente aisladas de dicho espacio por su tendencia

elitista que lastra/impide la proliferación de iniciativas de mayor arraigo popular. Y, en segundo lugar, el factor migratorio, porque cuatro de ellas no están viviendo en Cuba en este momento: tres por realizar proyectos personales y profesionales de vida en Alemania, España y Brasil; y una por razones de estudio en México. En este sentido, insistí en la participación de una joven que vive y trabaja en Cuba para lograr un equilibrio teniendo en cuenta que todas comparten el mismo sentido de pertenencia a una época de luchas por la visibilización [de], reconocimiento [de] y respeto [a] las mujeres más que a un territorio nacional que las vio nacer y crecer como seres humanos.

El dossier consta de cinco entrevistas con igual número de preguntas; juntas podrían ayudar a promover una reflexión más profunda sobre la actualidad del Feminismo Negro a nivel nacional e internacional. Cada respuesta, más que una pista a seguir, nos puede ofrecer una oportunidad de detenernos a pensar sobre la vida cotidiana de mujeres negras que no desempeñan trabajos intelectuales y que, además de sus compromisos laborales, llevan el peso de una casa con o sin marido e hijos, nietos, sobrinos. No obstante, el foco del presente diálogo está en las alegaciones de cinco mujeres negras intelectuales que en las dos primeras cuestiones explican sus acercamientos preliminares a temas sobre los estudios de género, de la mujer y de los feminismos, así como el comienzo del interés por el estudio y la investigación del Feminismo Negro. Es interesante la forma que la experiencia en el entorno familiar, los estudios universitarios y las dinámicas de lo cotidiano marcaron sus actitudes y aptitudes para reflexionar, con seriedad, sobre sus devenires como sujetas “subalternizadas” en la sociedad cubana; independientemente de afirmarse heterosexual u homosexual.

La tercera interrogación es una tentativa de hurgar en los conocimientos de las entrevistadas acerca de la historia del Feminismo Negro o de las mujeres negras en Cuba, porque no ha sido debidamente reconocida y divulgada la contribución de varias mujeres negras a la formación de la nación cubana. Por ejemplo, sigue pasando el tiempo y Mariana Grajales Coello (1815-1893) no es considerada oficialmente (ni con la fuerza necesaria) como “Madre de la Patria”, por sus méritos patrióticos y su legado ético. Recuerdo cuando Leyda Oquendo Barrios (1941-2008) habló de ese asunto en Santiago de Cuba durante un evento del Centro de Estudios Maceísta a fines de los años 90. Es verdad que Carlos Manuel de Céspedes tampoco tiene ese título honorífico de manera oficial; pero desde que nacimos estamos oyendo hablar de tal honroso reconocimiento a ese eximio libertador cubano. La historia oficial de Cuba, entendida en un sentido más amplio que trasciende lo político, se escribe con letras patriarcales, sexistas y racistas porque invisibiliza, cosifica y “subalterniza” el papel de la mujer (específicamente si es negra). Es por eso que estamos debatiendo sobre la importancia para la actualidad cubana de los saberes aportados por ellas como sujetas de la historia dentro de un contexto de lucha por los derechos, la visibilización y el empoderamiento de las mujeres negras.

Las dos últimas preguntas del dossier están en sintonía con las interrogantes de Inés María Martiatu Terry (1942-2013) expresadas en la “Introducción” del libro (que organizó junto a Daysi Rubiera Castillo) *Afrocubanas: historia, pensamiento y prácticas culturales* (2011), en el cual participaron dos de mis entrevistadas. En las respuestas dadas a las interrogantes formuladas no solamente han sido identificadas las contribuciones teóricas y metodológicas cardinales del Feminismo Negro (por ejemplo, la inter-seccionalidad), sino también puede observarse una preocupación sobre la posibilidad de aplicarlas para entender la situación de las mujeres negras en el contexto de vida, específicamente de estudio y trabajo. Y, sobre todo, es resaltada la necesidad de contribuir desde la praxis social al enriquecimiento de varias discusiones teóricas y cotidianas sobre Feminismo Negro.

Las entrevistadas nos brindan instantes de lucidez que nos permiten entender la diversidad de visiones y formas de actuar en lo que estamos definiendo como Feminismo Negro. Nombres propios más conocidos en Cuba como las afroestadounidenses Angela Davis, Alice Walker o bell hooks; y otros menos conocidos como la afroestadounidense Sojourner Truth (Ca. 1797-1883) o las afrobrasileñas Léila González (1935-1994) y Sueli Carneiro, aparecen en esta plática junto a nuestras marianas

inolvidables “Lalita” y Leyda; y también a quienes siguen entre nosotros como Daysi y Georgina Herrera. Con virtudes y defectos, tales sujetas de la historia (y otras más) han influido en varias generaciones de mujeres negras intelectuales como mis entrevistadas, que me honraron al dirigirme la palabra. ¡Que este material sirva para iluminar nuestras reflexiones!

Pedro Cubas (PC): ¿Cómo fueron sus inicios o primeros acercamientos a las temáticas que emanan de los estudios de género, de la mujer y de los feminismos?

Maydi Bayona (MB): Pienso que cada proceso de iniciación irrumpido tiene que ver con informaciones e instrumentos necesitados por tod@s, para acometer nuestra misión de vida. Todo comienzo es la búsqueda de datos, conocimientos y habilidades para transitar el largo y complejo camino de aciertos, desaciertos e integraciones de mundos y saberes.

Acercarme a los estudios de género, de mujeres, de las diversas expresiones de feminismo, me llevó a comprender que para enfrentar los tipos de discriminaciones abiertas y encubiertas que acontecen en nuestra cotidianidad, no pueden enfrentarse sólo desde las viseras, la catarsis, la denuncia en un mundo marcado por la racionalidad como recurso de emancipación. Se hace necesaria una estrategia que encuentra sus recursos en el conocimiento profundo y en la crítica de los paradigmas patriarcales y etnocentristas que fundamentan las bases epistémicas de la historia, la filosofía, la teología, la antropología, la economía, la sociología, las ciencias de la educación, jurídicas, de la comunicación y a las propias ciencias naturales. No obstante, es válido apuntar que “género”, desde los estudios decoloniales latinoamericanos y caribeños, es una categoría en debate entre las teóricas feministas; por ser considerada una categoría etnocentrista que sólo aborda las formas de relaciones entre hombres y mujeres de la cultura occidental.

No obstante a ello, es un instrumento teórico importante que unido a las diversas expresiones de las teorías feministas, en especial la que nos ocupa, el Feminismo Negro, permite comprender los niveles de relaciones y conflictividades de las prácticas humanas; lo que en este ejercicio hermenéutico, implica la incorporación de la diferencia y de los componentes étnicos, clasistas, económicos, regionales, etarios, socioculturales, etcétera, para comprender la causalidad de los complejos procesos de vidas de las mujeres y hombres, en particular, enalteciendo los mundos de mujeres.

Es importante significar que “género” es una categoría gestada, por las luchas femeninas, al *corpus* de la política internacional y las ciencias sociales, referido a marcar las diferencias sociales y culturales entre lo femenino y lo masculino. Relativizó los significados de ser mujer y ser hombre a partir de la distinción sexo/género. Asimismo desde sus funciones sociales exigió un conjunto de derechos que compartimos con los hombres. Reclamó, de igual modo, un grupo de derechos que es atributivo de las mujeres, en función de destruir la condición de mujeres objetos, condicionada desde las lógicas patriarcales.

Introducirme en estos caminos, me hizo reflexionar acerca de los endeblés instrumentos de defensa y legitimación de nuestras identidades plurales a todos los niveles de relaciones e instrucción, que van desde la naturalización de la condición genérica, el masculino del lenguajes, los pobres conocimientos sobre nuestras identidades originarias, la división sexista-clasista-racial del trabajo y la normalización de la epistémica occidental como lo clásico y verdadero, estigmatizando los otros epistemes bajo el velo mítico y alternativo; limitando la pluralidad de voces, saberes, de cuerpos sentí-pensan-

tes a los presupuestos de las culturas patriarcales occidentales y coloniales y sus correspondientes mundos de opresiones y segregacionista.

La visión articulada de la categoría “género” con aristas de las diversas expresiones feministas, en especial, el Feminismo Negro, el comunitario indígena, y el decolonial latinoamericano y caribeño fue, para mí, una invitación a indagar en ese infinito mundo de pluralidades humanas, culturales y epistémicas que me habitan en el plano más personal con altos compromisos sociales. En tanto soy una mujer negra, cubana, afro, caribeña, asiática e hispánica, partiendo de los componentes que conforman mi base genética y cultural, con un alto compromiso con la defensa de la dignidad humana.

El indagar en estos temas que nos ocupan, sirvió para concientizar e hilvanar en principios, lo antes expuesto, con el compromiso de sanar nuestros cuerpo-mentes-espíritus, e incluso invocar la sanación de las generaciones ancestrales, que se guardan en las memorias de nuestros cuerpos. Sanar, rectificar el presente para garantizar los cambios y equilibrios del futuro. Puede ser esta la modesta huella que dejemos como partes de un todo. Porque como bien enarbola la “Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario”, mujeres en defensa del territorio cuerpo-tierra, nacida en Guatemala y con mujeres de todo el continente latinoamericano y caribeño: “Sanando tú, sano yo. Sanado yo, sano la memoria y el futuro de nuestros cuerpos oprimidos física y mentalmente. Sanamos arropándonos colectivamente y en solidaridad”.

Asimismo, acercarme a los estudios de género y del Feminismo Negro, con la perspectiva del feminismo comunitario: “En defensa del territorio-cuerpo-tierra”, abrió una puerta que condujo a parte del núcleo de mi existencia. Ello me llevó a tomar conciencia de los efectos de la globalidad y de sus estilos hegemónicos de vida. Un hecho muy triste, no sólo para lamentarse de él, sino como objeto de lucha para sumarse a las acciones por subvertir estos.

Por ejemplo: el recurso de identidad personal, o sea, el derecho a tu nombre y a tu identidad verdadera. Duele cuando te nombran García, Morales, Torres, Bayona, Castyñeira, y en tu condición de ser negr@, descendientes directos de african@s sólo te remitan a estados de dominación y sojuzgamientos. Eres la materialidad de la identidades suplantadas del “deber ser”, la materialidad de la colonialidad del ser que te convierte en el “no ser” de tu legítima identidad desconocida, o como diría Fanon, estas situado en la “zona del no ser”. No siendo estas las únicas razones para estar situado en esta zona.

Esta situación se hace doblemente fuerte y discriminatoria cuando pensamos en el proceso de la maternidad. Es en el cuerpo de las mujeres donde se materializa este misterio de la vida, y son los padres los que determinan la trascendencia de una identidad legitimadora, con el nombramiento de su apellido, en primera instancia, de la identidad primaria y permanente. Resultado de expresiones sociales normativas que determinan a la tradición como un prejuicio de autoridad, que define a los procesos y valores culturales, pre-establecido por el mundo de los hombres.

Nuestros cuerpos femeninos devienen en objeto, y no en ese cuerpo vivo y bendecido, conectado directamente con el corazón de la tierra-útero-luna-corazón del cielo. Las visiones patriarcales te desmembran de un derecho a nombrar el fruto de nuestros vientres. En la esclavitud fue aun peor, para las mujeres africanas y su descendencia, cuando ese fruto nacido salió generalmente como mercancía al mundo y sin ninguna posibilidad de derecho a un nombre, ni reclamo sobre este. Es un fenómeno que responde a las lógicas del llamado “capitalismo patriarcal racialmente estructurado” –como explican Ku-Kum Bhavnani y Margaret Coulson (2004)– y a la división sexo-racial del trabajo.

En el plano de las identidades legitimadoras, donde las cuestiones de género quedan incluidas, me gustaría profundizar en el enfoque intercultural, en aras de dialogar con las esencias de las culturas

africanas, asiáticas, caribeña, cubana y latinoamericana, al mismo nivel que las ibéricas, en tanto, fuentes nutrientes directas de mi existencia y potenciadoras de mi núcleo. Esta perspectiva necesariamente me ha conducido a ahondar en sus complejidades, encontrándome en este corpus identitario, incorporando a este enfoque, además, los notables y complejos conflictos entre sexo/género, clase y raza. Asimismo, al observar las dinámicas de relaciones pre-establecidas por las instituciones, herederas de valores coloniales y neocoloniales, que en su afán de emancipación, no escapan de reproducir e invisibilizar formas de opresiones y discriminaciones.

Ello ha condicionado socialmente rupturas con determinados presupuestos categóricos que niegan, limitan, fragmentan a nuestras existencias femeninas; re-funcionalizando patrones de conductas auto-excluyentes como comportamientos naturales, sin conciencia crítica de la auto-negación misma que practicamos como persona humana. Cuando lo que necesitamos es focalizarnos hacia un locus de enunciación diverso y fecundo, que nos legitima como sujeta de derechos.

La in-visibilización del locus de enunciación diverso y fecundo ha sido la estrategia civilizatoria de occidente en aras de limitar, confundir y fragmentar, por generaciones, nuestra condición humana, coartando las formas de participación, menoscabando todas las otras perspectivas epistemológicas y de concepción del mundo.

Entender esta dimensión como presupuesto ético, me ha hecho recolocarme, ante todo, en la defensa de la dignidad humana, más allá de nomenclaturas y clasificaciones por clase, edad, étnico-racial, género o por lo que se quiera. Comprender la complejidad de los procesos enmarcados en sus locus de enunciación también me han llevado moralmente a indagar acerca de las raíces éticas, culturales, sociopolíticas, históricas y geográficas de mí y nuestras existencias multiculturales, dotada de reservas de humanidad. Son estas las premisas en las que desde un inicio condicionaron mi acercamiento a los estudios de género, de las mujeres y el feminismo desde una perspectiva intercultural y desde la equidad.

Reflexionando sobre esta pregunta, y re-leyendo episodios de mi vida y mi ambiente familiar, me ha hecho pensar en las causas que me llevaron por estos senderos. En línea directa con mi madre en nuestras largas conversaciones desde pequeña, ella me compartía sus tristes experiencias socio-culturales como mujer, negra, humilde, instruida y elegante en la búsqueda de trabajo y sus sueños rotos por resistirse al acoso sexual. Con esos antecedentes, juntas edificamos un proyecto de vida para mí, cargado de sacrificios, dedicación, tenacidad, entrega en defensa de una vida digna y de derechos. Que aunque asegurado por la existencia del proceso revolucionario cubano, por una parte; también nos nutríamos espiritualmente en los principios de las memorias de las luchas de nuestro@s ancestr@s por lograr la independencia de Cuba con tod@s y para tod@s las futuras generaciones, que hoy constituimos.

En esta búsqueda un momento importante lo marco en el año 1997, con la asignatura de Antropología en mi tercer semestre de la Licenciatura de Filosofía en la Universidad de La Habana. Recuerdo que tenía la orientación de un trabajo de campo sobre la cinematografía cubana. En la etapa de diagnóstico comencé mis indagaciones dirigiendo la mirada hacia el tratamiento que se les daban a las mujeres en el cine cubano. Múltiples fueron las muestras analizadas por sugerencias de especialistas en la materia: “Cecilia”, “Retrato de Teresa”, “Lucía”, “Madagascar”, “La Última Cena”, “Memorias del Subdesarrollo”, entre otras.

La observación de estas obras me hizo caer en cuenta que existía un grupo de mujeres, hasta cierto punto invisibilizado y estigmatizado en esos grandes clásicos. ¿Cuáles son las condicionantes que provocaba esta constante? Múltiples son las causales que condicionan este fenómeno. En ese momento una respuesta la encontré en la categoría de “modo de apropiación de la realidad”, aportada

por Carlos Marx. Sin embargo, aunque esta categoría contribuía a la reflexión del fenómeno me era limitada, lo cierto es que existe un patrón de medida que presupone un “deber ser”, legitimado por los valores éticos, estéticos, políticos y culturales de Europa. La ideología colonial se estableció como norma del *status quo* moldeando nuestras subjetividades a su imagen y semejanza. La representación desmedida de objetualidad de las mujeres negras, en estos filmes, me confrontó en mi condición de mujer negra, provinciana, de familia humilde, formándose como una intelectual.

La repetición de patrones secundarios para crear ambientes marginales en las locaciones de determinados planos fotográficos, como protagonistas del complejo mundo plantacionista de la esclavitud, donde el irrespeto a la condición humana, la objetualidad, la ignorancia, el dolor, la servidumbre y los cuerpos violentados, fueron una constante. Las pocas veces en las que fueron protagonistas, en realidad no lo eran, sólo daban un servicio, porque en realidad la verdadera protagonista eran la marginalidad, el estatus social a lo que debería estar confinadas y la religión africana, presentadas con sus mejores velos de prejuicios y estigmatizadas de igual forma que sus representantes. ¿Existía alguna intencionalidad en este patrón representacional?

Esta situación me colocaba en el primer año de la carrera cuando una de las profesoras, para alentarnos, nos decía: “No entiendo para qué tantas mujeres filósofas. En la historia de la filosofía nada han aportado las mujeres...” Por cómo me trataba comprendí, que desde sus normativas, y si por demás eras mujer negra, no había esperanzas para la Filosofía. Lo interesante es que ella legitimaba los ecos de una cultura clasista, patriarcal y etnocentrista. Ella estaba convencida que ese era el “ser” del “deber ser”. Siendo este el mismo patrón que media en las subjetividades materializadas en las producciones audiovisuales de cine y televisión antes mencionadas y no superadas.

Por este tiempo, la Facultad de Filosofía e Historia abría un capítulo en la Universidad de La Habana: los estudios de Género e Historias de Mujeres, un curso optativo impartido por el Doctor en Ciencias Históricas Julio César González Pagés. Participaron unos 10 o 12 estudiantes de lo más selecto de las carreras de historia y sociología. Para gran parte de l@s profesionales de la filosofía en Cuba, hasta hoy, dichos temas no han sido, penosamente, una problemática de importancia.

¿Cuándo comenzó su interés por estudiar e investigar específicamente el Feminismo Negro?

Fue en el año 2003, en el Departamento Investigaciones Ecuménicas (DEI), de Costa Rica. Fue un curso impartido por la Doctora Silvia Regina de Lima Silva (brasileña), que se titulaba “Feminismo negro”. Para mí fue un descubrimiento, pues ella indagaba en la raíces del fundamentalismo teológico colonial.

Recuerdo que en esa semana dormí muy poco meditando acerca de las reflexiones que la profesora hacía en el aula acerca del concepto de “interseccionalidad”, definido como la interdependencia existentes entre sexismo, clases sociales, racismo y opresión; unidades objetivas necesarias para el análisis de la situación de las mujeres negras. Las que se derivan como formas legítimas establecidas que afectan el modo de vida y las historias de las mujeres negras en los procesos colonialistas, globalizados y contemporáneos en el ámbito de las estructuras de las relaciones sociales de producción, en la división social e internacional del trabajo. Asimismo, puntualizaba sobre otro elemento de ese núcleo: la teología fundamentalista colonial, y su sentido mesiánico.

Pensaba sobre las diversas y contradictorias reacciones que se derivaban. Recuerdo que trabajamos mucho el pensamiento ecuménico brasileño y feminista negro de Brasil, líderes en ese momento y en estas cuestiones en América Latina. Conocí de la militancia, acciones y aportaciones de Luiza Helena de Bairros, Léila González, Sueli Carneiro y de la propia profesora, entre otras.

Yo en el año 1998 había hecho un trabajo sobre la esclavitud y la representación de la mujer negra. Pero era beber de hipótesis que nacían de interpretaciones críticas de la historia e interpretando historias de vidas de mujeres y familiares negras. Pero descubrir el Feminismo Negro desde las líricas y poéticas mujeristas, viontristas, interseccionalista, de conocimientos, empoderamientos, etcétera, propuestas por estas mujeres: Angela Davis, Alice Walker, bell hooks, Kimberlé Williams Crenshaw, Patricia Hill Collins, Afua Cooper, Rebecca Walker, Betty Ruth Lozano Lerma, Ochy Curiel, Wendy Patricia Maswell, y su impronta, fue una revelación.

En el 2016 estuve en Haití, donde pude conocer a Angela Davis, y una vez más su discurso fue estremecedor, alrededor de este y otros temas de urgencia en la sociedades globales, modernas y contemporáneas. Sólo que estos discursos, como muchos otros, necesita salir a la calle y llenarse de gente, calar la conciencia crítica. Quedarse en los oídos de las élites, no es justo. Y es eso lo que habitualmente pasa.

¿Qué conocimientos tiene usted sobre la historia del Feminismo Negro o de las mujeres negras en Cuba; y cuál es la importancia de esos saberes en la actualidad cubana?

La lucha de las mujeres negras en Cuba encuentra sus principales referentes en las mujeres esclavizadas que de múltiples maneras llevaron la resistencia y la defensa a su existencia y valores identitarios, desde el espacio de cocina con la culinaria, la oralidad, su religiosidad, el cimarronaje y hasta la manigua, como el ejemplo de Carlota Lucumí, en 1843, en Matanzas. Otro emblemático ejemplo se encuentra en Mariana Grajales, “Madre de la Patria”, designada así por José Martí; ratificada en reiteradas ocasiones por Raúl Castro; y limitada sólo a “Madre de los Maceos”. Ella no sólo donó sus fuerzas e ideales, sino también a sus hij@s al servicio por la independencia de Cuba. Una vez, en 1878, desde Jamaica, junto a sus hijas y nueras, crea clubes patrióticos con el objetivo de continuar apoyando la gesta emancipadora cubana. ¿Será que la resistencia a asumirla como “Madre de la Patria” responde a patrones racistas marcados por la colonialidad y a rezagos patriarcales que forman parte de los cimientos de nuestra identidad? Nuestra Patria –multicultural y mestiza– tiene reconocido un indiscutible “Padre de la Patria”: Carlos Manuel de Céspedes; pero no así, una madre; aunque criterios de autoridad como nuestro José Martí, lo haya expresado en el siglo XIX y en el XXI, con convicción lo reitere nuestro presidente Raúl Castro Ruz, ¿es acaso eso posible?

Ejemplos como este nos dicen que en Cuba se dio, en la década del 60 del siglo XX, una gran Revolución en el mundo de las mujeres cubanas; pero a mi parecer, no se tenía conciencia de género. Muchas personas aún no tienen una idea clara de lo que significa la categoría “género” y una casi total idea errada y prejuiciada del feminismo. Asimismo, hubo altos desconocimientos de sus tipologías e historias.

Pienso que muchos de los grupos de trabajo y de mujeres que llevan una lucha en defensa de la mujer y sus derechos, lo hacen empíricamente o desde un superficial acercamiento a los temas. Por múltiples causas, no siempre se hace un buen manejo de la complejidad de la teoría de género y de todas las tendencias feministas. Muchas veces reproducen estereotipos y re-funcionalizan el sexismo, y otros valores patriarcales entre grupos de mujeres y diversos. Por otra parte, no siempre se hacer un uso adecuado del instrumento que estas teorías les proporcionan.

Con ello no niego el trabajo de organizaciones, activistas e instituciones nacionales e internacionales, gubernamentales y ONG en la Isla. Sólo afirmo que es insuficiente. Y que los logros que han alcanzado las mujeres cubanas en el orden social no son proporcionales a la conciencia de género alcanzada.

Pienso que hay que continuar trabajando duro en la recuperación de las memorias de mujeres invisibilizadas en nuestra historia, en particular de las mujeres negras y sus improntas en el siglo XIX y XX cubano. El conocimiento de estas cuestiones en las generaciones de hombres y mujeres cubanas en la actualidad, y en particular en el caso de las mujeres negras, contribuye a reconfigurar nuestros centros humillados, sojuzgados históricamente.

Es la invitación a caminar en la búsqueda de nuestro propio ser, ese que las ideologías coloniales han intentado ubicar en el fondo del pozo y que no siempre se deja ver en la superficie. Con la Revolución cubana de 1959 y con la creación, en 1960, de la Federación de Mujeres Cubanas (FMC), se abrió un marco de oportunidades sociales para tod@s, sólo que unido a sus programas de justicia social, equidad y la impronta humanista y revolucionarias, que la define. Sin embargo, quedan efectos del sesgo de valores heredados de la ideología colonial, que están en los modos de apropiación de la realidad de los sujetos/as. Esto se expresa en el comportamiento y se re-funcionaliza en las dinámicas sociales, como parte de las contradicciones que la misma sociedad genera en su seno; más allá de las voluntades políticas. Y, ¿cómo dejar de ser patriarcal o dejar de ser racista?

Las imágenes televisivas representan, de forma abierta o subliminar, a la esclavitud y a la “mala suerte” que, en consecuencia, heredaste como “único patrimonio”; aunque las lógicas sociales de nuestro proyecto revolucionario garanticen otras posibilidades para nuestras existencias y dignificación de nuestras vidas.

Dentro de los principales exponentes del Feminismo Negro cubano, en la contemporaneidad, encontramos, en el campo de la investigación, a: Inés María Martiatu Terry, Leyda Oquendo Barrios, Daisy Rubiera Castillo, Norma Guillard Limonta, Digna Castañeda Fuertes, Lourdes Serrano Peralta, Magdalena Mazón Hernández, Yulexis Almeida Junco, Olida Hevia Lanier, Zuleica Romay, Belkis Rojas, entre otras. En el arte: Belkis Ayón (en la plástica), Gloria Rolando (en el cine), Georgina Herrera (en la poesía), Fátima Patterson (en el teatro santiaguero y caribeño). En cuanto a proyectos sociales, me gustaría mencionar la labor de Cuba en la Articulación Regional de Afrodescendientes (ARA).

Pienso que es significativo el libro *Afrocubanas*, coordinado por Daisy Rubiera e Inés María Martiatu. Ese texto brinda múltiples aristas del significado de ser mujer negra y desarrolla nuestros presupuestos de Feminismo Negro. De igual modo es de destacar las tertulias organizadas por Daisy, Yulexis y Oilda. Desde mi modesto punto de vista, el espacio se caracteriza por ser profundo en sus análisis, intercultural, interreligioso e interdisciplinario de creación, en despertar y visibilizar el universo simbólico de opresiones a las que son sometidas las mujeres; así como llamar la atención sobre sus potencialidades. Ha brindado capacitación sobre diversos temas, siempre reflexionando acerca de la situación de la mujer, en general, y de las mujeres negras, en particular. El espacio es un ejemplo de cómo el feminismo puede ser un verdadero movimiento de emancipación.

En cuanto a la capacitación puntualizar a la socióloga Yulexis Almeida Junco, quien lleva un sostenido trabajo en esa dirección, particularmente en la socialización de la impronta del Feminismo Negro. La profesora desarrolla cursos optativos en la Universidad de La Habana y en otros espacios académicos y comunitarios. Asimismo, los proyectos sociales de FLACSO-Cuba de la Universidad de La Habana.

Una mención especial para nuestra cineasta Gloria Rolando, exponente del Feminismo Negro cubano. Desde el discurso cinematográfico, y el ejemplo consecuente de su propia vida, ha dejado obras maestras, que recogen la impronta ancestral, el mundo de opresiones y de prejuicios a los que hemos sido sometidas las mujeres y las culturas africanas y caribeñas. Ella expone los rostros humanos, las esencias y complejidades culturales que las habitan, tanto en sus subjetividades como en los espacios

de enunciación, siempre desde un universo plural. Ella aborda, desde la indagación seria, fragmentos de la historia de Cuba no recogidos. Como bien ella plantea, “los investigo y visibilizo, no por ser mujer negra, sino por ser cubana”. Obras como: “Oggún un eterno presente” (1991), “Los hijos de Baraguá” (1996), “Los ojos del arcoíris” (1997), “Rembarque” (2014), “Conversando con mi abuela” (2016), son muestra de ello. En la búsqueda de su propia historia nos revela un mundo muchas veces desconocido, sutilezas naturalizadas donde toman cuerpo la opresión, la segregación, el dolor, la nostalgia y el aporte de fenómenos sociales, como las migraciones. En sus obras recupera lo auténtico de las manifestaciones que adopta la condición de sujeta/o histórica/o en la nación cubana. Lo que tributa a un fortalecimiento de identidades liberadoras.

Pienso que en Cuba, en los espacios institucionales, culturales y académicos, se debe continuar sistematizando el trabajo de sensibilización, libre de prejuicios, hacia estudio de las teorías feministas como instrumentos necesario para educar y trabajar el perfeccionamiento de políticas públicas por el mantenimiento de la equidad social. Que ello no sólo constituya un asunto de las élites que se ocupan en estos temas. Insisto, debe concientizarse desde la base, porque cuando llega verticalmente como política, se pierde su sentido emancipatorio y de defensa de la dignidad y derechos de las mujeres.

Por ejemplo, aun no se comprende la necesidad de la perspectiva de género en el lenguaje. Aunque mucho se ha escrito sobre el tema, se defiende un lenguaje puramente patriarcal. No obstante a ello, la educación y los medios de comunicación, así como sus productos culturales, desempeñan un papel importante en ir desmitificando estas lógicas sexistas y discriminatorias, de la que a veces no se tiene conciencia, porque tampoco se tiene conciencia del valor y significado de la diversidad como patrimonio para nuestro espacio.

¿Cuáles son las contribuciones teóricas y metodológicas fundamentales del Feminismo Negro que, en su opinión, coadyuvan a una comprensión real de la situación de las mujeres negras en el contexto en que usted vive, estudia y trabaja actualmente?

Para responder a esta pregunta se requiere acercarse a los rasgos generales que definen al Feminismo Negro, del resto. En este sentido, Yulexis Almeida identifica un grupo de características, que me gustaría tomar como referencias para dejar bien definido de que hemos estado hablando hasta ahora.

Marca sus inicios en los años 60 y 70 del siglo XX en Estados Unidos y Gran Bretaña. Se focaliza en el análisis del origen de la opresión de las mujeres, “la división sexual del trabajo y el trabajo doméstico. Profundiza en la lucha anti-colonialista contra el racismo, la desigualdad de clase y las prácticas patriarcales. El concepto de “mujer negra” se convirtió en una identidad política estratégica. La reformulación de la separación de espacios público y privado (a partir del eslogan *lo personal es político*). El estudio de la vida cotidiana”. Se reivindica enérgicamente la despenalización del aborto. Se publican, crean y se usan anticonceptivos como un derecho de las mujeres sobre sus cuerpos. Se produce la descentralización, diversificación de la masculinidad hegemónica. Critica el carácter racista y clasista que no reconoce a la mujer negra, y la ve como fuerza de trabajo y ser mal remunerada.

Una vez definido debo plantear, en segundo lugar, que no obstante a todos estos aportes que definen al Feminismo Negro, penosamente, en mi espacio académico más inmediato, estos estudios no son prioridad. No esta modalidad del feminismo, ni ninguna otra. Existen aislados estudios sobre el pensamiento filosófico de mujeres muy puntuales. No se ha fraguado la conciencia del valor que tributan al campo de la filosofía, los estudios de género y feminismo, aun existiendo feministas marxistas. Sin embargo, algunas acciones en el área de postgrado se están desarrollando en relación a

los estudios de género y el Feminismo Negro, decolonial, comunitario, por quien les habla. No pasa así en el área de los estudios sociológicos, quienes son la vanguardia en estos temas.

En tercer lugar, apelando al plano personal, como filósofa, desde estudiante ya me había introducido en estas imprescindibles redes para comprender la complejidad y totalidad de las dinámicas y comportamientos del/la sujeto/a social. Y para poder entender mejor desde mi lugar de enunciación el verdadero significado del cosmos de la polis griega y otras formas del cosmos más apegadas a mi existencia. Para ello los estudios decoloniales me aportaron mucho, sobre todo en poder articular lógicamente a la categoría de género y raza en el sistema de relaciones sociales de producción. Las que en el espacio colonial americano y caribeño adoptan un significativo valor epistemológico y cultural.

En un cuarto momento de la respuesta me gustaría poner en diálogo principios provenientes de la cosmovisión del feminismo comunitario y –en entrevista con la psicóloga social guatemalteca Lorena Cabnal–, el Feminismo Negro y decolonial como mensajes para concientizar sobre la complejidad que habita en ser mujeres y sus conexiones con las dimensiones físico, mental, espiritual y lo comunitario. En pensar en nuestra primera casa, nuestros cuerpos y en su plataforma en la que habitamos colectivamente, la tierra. Acerca de estos referentes y sus significados reflexionemos.

En la voz de Lorena Cabnal, como lideresa espiritual, desde el feminismo comunitario apunta: “Es necesario que las mujeres: conozcan y concienticen que en el cuerpo tenemos un mapa. Hay una memoria corporal, espiritual, ancestral de nuestros úteros que condiciona nuestros tiempos presentes. Es imprescindible interiorizar que existe una razón de los cuerpos y una necesidad de energizarse en las cuatro dimensiones: físico, mental, espiritual y lo colectivo comunitario”.

Concientizar que el cuerpo femenino no sólo son cuerpos-placer, cuerpos-gestantes. Son además, cuerpos conectados por un hilo cósmico y sincronizado con la luna y los astros. De este hecho nacieron los primeros calendarios lunares hasta el siglo XIII, cuando el poder eclesiástico y patriarcal impuso el calendario Gregoriano por encima de los calendarios lunares.

En cuanto a esa histórica relación “ser humano- naturaleza”, que determina el contenido de la producción, sería interesante que supiesen que en la antigüedad los vientres de las mujeres, la Luna y la Tierra, tenían una comunicación directa. Las mujeres sabían cuando plantar la semilla, tanto en su territorio cuerpo, como en el territorio tierra, razón por la que eran consideradas por el sistema patriarcal como brujas, hechiceras y amenazas.

Por eso se hace indispensable asumir el acto del sangrado como algo hermoso y su tiempo como una posibilidad de viajar hacia nuestros mundos interiores. La menstruación hay que naturalizarla en nuestra psiquis como generadora de energías hermosas, vitales y sanadoras. Vivir la posibilidad de tenerla como una manera legítima de florecer, ser libres y sentir. Hacer conciencia el hecho de que las opresiones vividas por las mujeres, a través de los tiempos sobre sus cuerpos, constituye una de las causas de la desincronización con la Luna, los astros y sus hilos astrológicos y, por tanto, de los períodos menstruales y sus dolencias. Interiorizar que la desarmonización de los cuerpos de las mujeres con la Luna es la causa del sistema opresor patriarcal que sufren las mujeres.

Estos son algunos de los principios del feminismo comunitario de las mujeres indígenas de Guatemala. Ellos, indiscutiblemente, confrontan nuestras vidas de mujeres e invita a pensar y activar estos complementos dormidos, silenciados y estigmatizados. Ello, a su vez, nos conecta con otros elementos a tener en cuenta para nuestras vidas como legado de las múltiples comunidades de mujeres afro-latinas-caribeñas, quienes han salvaguardado el legado de las cosmogonías, cosmovisiones y espiritualidades africanas, lo que reafirma la tenencia de un patrimonio tangible e intangible que se estableció como tronco cultural legítimo en el diverso y denso bosque del continente americano.

Es este último, uno de los conflictos que enfrentan las mujeres afro-latinas-caribeñas. Dicho problema se ubica entre las dos orillas del Atlántico: los archipiélagos caribeños y las orillas americanas bañadas por las aguas del Océano Atlántico. Cuando pensamos física y literalmente en el territorio cuerpo–tierra, nuestras ancestras africanas perdieron sus tierras natales y, con ello, su libertad. Sólo con la muerte a través de sus espíritus volverían a su lugar de origen en estado de libertad. Ese fue un principio de vida de l@s african@s en estas tierras. Como alternativa de supervivencia se fueron adaptando y modificando estos lares. Fueron troncos culturales muy fuertes que lograron fructificar y hacerse perdurables. Estos son memorias históricas que sostienen los principios del Feminismo Negro y decolonial, respectivamente.

Se hace imprescindible concientizar que América Latina y el Caribe, para las generaciones posteriores, dejó de ser el espacio de acogida para convertirse en un espacio originario. Entonces, cómo explicar que aun hoy, en pleno siglo XXI, luego de cinco siglos de haber llegado nuestros primeros ancestros y haber procreado a sus descendencias, todavía la condición de inferioridad y el racismo colonial y natal haga estragos sobre el cuestionamiento de si los descendientes de las/os africanas/os son, o no son, originarias/os.

Sobre los cuerpos–mentes femeninos negros, aún pesan las incomprensiones del ser o no ser originario como una causa más para la exclusión. Razón por la cual, lo originario se legitima como una condición política incuestionable para los nativos del continente; pero, al mismo tiempo, posee un carácter excluyente. Este último ha sido muy bien manejado por el sistema capitalista neoliberal que utiliza las diferencias étnicas, raciales, culturales y residenciales para usurpar territorios y lo más auténtico de nuestras culturas y espiritualidades.

En estas polémicas entre “ser-no ser-pertenecer” ha constituido en el mundo de las mujeres afro-descendientes un recurso de resistencia y mediación intercultural. Los saberes ancestrales han sido elemento común tanto para las mujeres afro-descendientes como para las indígenas. Estos han condicionado y hasta determinado las concepciones de sus metodologías, cimentadas en el complejo y misterioso mundo de las espiritualidades; la búsqueda de la libertad, que en diálogo con los modos de hacer contemporáneos implementan estrategias de lucha frente a las injerencias del capital y las concepciones patriarcales en no pocos grupos que han concientizado su condición y misión.

¿En qué medida usted podría contribuir, desde la práctica, a enriquecer las discusiones teóricas y cotidianas sobre Feminismo Negro en el contexto de la lucha por los derechos, la visibilización y el empoderamiento de las mujeres negras?

En este sentido, me identifico como una agente intercultural, entre las sabidurías ancestrales que nos habitan y las sabidurías institucionalizadas por la geopolítica del conocimiento etnocentrista de occidente. Experimento el desarrollo de un lenguaje que se re-significa y democratiza todo el tiempo, como consecuencia de una toma de conciencia crítica de mi ser y sus “yo” plurales, integrados en mi condición de mujer y de persona. La cuestión no es solo política, es también existencial; aunque ha sido la práctica consolidada del modo de apropiación de la realidad occidental institucionalizado y legislado en políticas fragmentarias y prejuiciosas, por más de 500 años, las que han limitado los lenguajes, las conciencias; dividiendo y excluyendo por sus marcas genéricas, clasista, étnico-racial, etaria, geopolítica, etcétera.

Las observaciones analíticas en mis investigaciones y maneras de enseñar desde la perspectiva de género me llevan a tener en cuenta, en mis reflexiones y modos de hacer, a las interrelaciones de los locus de enunciación en el que existimos y en el que hemos sido educados. Y es desde acá que desarrollo esta reflexión. No puedo escapar de la historia, aunque no por ello tengo que ser víctima, ni objeto de ella. Este presupuesto me llevó a comprender una de las funciones de los estudios de

género y feminismo, pues me hizo caer en cuenta de la responsabilidad, que en tanto mujer cubana, negra y profesional posee con la salvaguardia y renacimiento de los valores de nuestra “Ancestralidad”. Recuperando desde ello a sus hacedoras, que nos hacen sentirnos personas y pertenecientes de un lugar y múltiples culturas. Recuperar el orgullo y la dignidad de ser mujer afro-latina-caribeña.

En mis escritos, charlas entre amig@s, docencias de postgrado de “Género, Comunicación y Decolonialidad”, he experimentado unas metodologías “otras”, preocupadas no por la trasmisión de conocimiento, sino por la sensibilización de la conciencia a partir de legitimar a la dignidad humana, como un derecho de vida y de respeto a la diferencia. Elementos estos, que le desconocieron a una parte importante de mis ancestr@s, en particular a los african@s y sus descendientes; pero también pienso que no es desconociendo la humanidad de los otros que legitimaremos la nuestra. Con ello gano una comprensión otra de un problema ético-cultural que defiende la esencia de la diversidad humana.

Por otra parte, la experiencia interdisciplinaria entre filosofía, antropología y estética (como salida a mis investigaciones), ha sido transversalizada por las teorías de género, del Feminismo Negro y del feminismo comunitario latinoamericano. Ello ha contribuido a la comprensión de las tipologías que puede adoptar el “sujet@ y su negación” en su corporalidad y extensión.

Ahora me encuentro trabajando en el concepto “clave intercultural”, la paradoja de la emancipación y los prejuicios como círculo hermenéutico. Herramienta epistémica y sociopolítica para develar problemáticas, que ante los presupuestos tradicionales de la lucha de clases, se quedan fuera de contexto e invisibilizados. Tales como: la recuperación de las memorias históricas de las abuelas y abuelos (amerindios, africanos, asiáticos y caribeños); las que han sido silenciadas junto a sus *corpus* antropológico y filosófico, unos más que otros. Introducir transversalmente las contribuciones de las teorías de género y feministas, en estas problemáticas filosóficas que acontecen en nuestra sociedad, me ha servido para comprender la diferencia y la necesidad de rehacer el mapa de la historia de nuestras raíces y a recuperar, entender y respetar el patrimonio heredado, en especial el relacionado con el mundo de las mujeres y la re-evaluación de su lugar en el mundo.

Pedro Cubas: ¿Cómo fueron sus inicios o primeros acercamientos a las temáticas que emanan de los estudios de género, de la mujer y de los feminismos?

Logbona Olukonee: Creo que mis inicios con el feminismo se remontan a mi niñez. En los innumerables libros que devoré esperando que llegara la electricidad encontraba un vacío de protagonistas femeninas que pudieran terminar sus historias vivas o con un final afirmativo. Los principales estereotipos de representación de las feminidades en ese refugio creativo que fue la literatura para mí, eran mujeres blancas, europeas, moribundas, delgadas y que usualmente morían por amor o esperando, antes de los 35 años. Mientras a mí alrededor convivía con mujeres que representaban todo lo contrario.

Estas contradicciones alimentaron en mí fuertes inconformidades hacia los referentes normativos del deber ser mujer. De ahí que años más tarde, aproveché la oportunidad de acceder a las bases de datos y bibliotecas mientras estudiaba en la Facultad de Historia de la Universidad de la Habana para instruirme más sobre los sistemas de opresión que vivimos las mujeres. Gran parte de los primeros trabajos que leí pertenecían al enfoque de los “Estudios de Género”. Se caracterizaron por una visión académica, despersonalizada, que perseguía la objetividad científica para estudiar la presencia inmutable en el tiempo de un sistema patriarcal que normativizaba la opresión de las mujeres en beneficio de los hombres.

Estos textos me permitieron encontrar alguna base teórica para pensar mis propias experiencias no-normativas, pero sus análisis eran muy limitados y parecían reforzar un ideal de mujer en los que yo, una mujer masculina, negra y de la periferia de la ciudad, no me sentía para nada representada. Durante los últimos años en la Universidad, empecé a salir con mujeres y a darme cuenta de que era lesbiana, no bisexual. Esto complicó aún más mis acercamientos a la teoría de género que está consultando, la cual sólo reconocía la opresión basada en las relaciones sexo-afectivas heterosexuales. Además, comencé a interesarme en las diferencias invisibilizadas que existían entre la colectividad “mujeres”; y las otras, especialmente las más negras, empobrecidas y no hetero-normativas.

Esa búsqueda de información me condujo a los espacios de la comunidad del hip-hop en La Habana. El movimiento hip-hop propició escenarios para debatir críticamente sobre la racialidad en Cuba; aunque en innumerables ocasiones se restringían a las experiencias de los hombres heterosexuales afro-descendientes. No obstante otras afro-activistas centraron su discusión en las numerosas vivencias de las afrocubanas. Quedé deslumbrada la primera vez que vi a una mujer negra con *dreadlocks*, defendiendo con su práctica cotidiana el derecho a llevar su pelo natural. Participé en talleres y espacios donde se dialogaba sobre la presencia de mujeres afro-descendientes en la historia y la cultura nacional, como Carlota, África Céspedes, Belkis Ayón, Sara Gómez, entre otras. Estos conocimientos eran nuevos para mí, a pesar de que, por cinco años, estudié Historia en la Universidad de La Habana.

Dentro de los espacios de la cultura hip-hop en Cuba pude conocer a importantes mujeres activistas y activistas afro-descendientes, como Nehanda Abiodum, Magia López, “Las Krudas”, Sandra

Abd'Allah Álvarez, Afibola Sifunola, Luz de Cuba, Norma Guillard, quienes desde posiciones muy distintas defendían diferentes experiencias de las afrocubanas y personas no-heteronormativas en la actualidad, quienes han sido borradas por el discurso de construcción de la nación cubana intencionalmente.

Entre las principales propuestas como feministas que pude incorporar para mi propia experiencia destacan la importancia de la descolonización de la belleza en términos eurocéntricos y la reivindicación de las bellezas de las mujeres afros desde sus diversas vivencias; la recuperación de la voces políticas de las afrocubanas en las instituciones y en los espacios del hip-hop también; las denuncias de la cosificación (hypersexualización, bestialización y masculinización) de los cuerpos de las afrocubanas y la defensa a las sexualidades no hetero-normativas que encarnamos. A partir de sus discursos me enfoqué, entonces, en buscar y socializar otras teorías ya no desde los Estudios de Género, si no desde los feminismos, que destacasen las vidas de las otras (racializadas, empobrecidas, no hetero-normativas) que también importan y reflejan las partes omitidas de la historia de Cuba y del colonialismo en el Caribe.

¿Cuándo comenzó su interés por estudiar e investigar específicamente el Feminismo Negro?

Fue en este contexto que conocí la obra de Audre Lorde, la cual cambió radicalmente mi vida y me empujó a profundizar mis estudios sobre el Feminismo Negro. Los ensayos de Audre Lorde “El uso de lo erótico”; “La poesía no es un lujo”, “La casa del amo no puede destruirse con las herramientas del amo”, sus libros *Zamy* y *La Hermana la Extranjera* progresivamente fueron destruyendo muchos prejuicios internalizados sobre mi y respecto a la comunidad afro-descendiente en Cuba. Pude asirme de otras herramientas políticas que desconocía para poder confrontar la situación de racismo y lesbofobia que predominan en la sociedad cubana. Una de estas herramientas es el reconocimiento afirmativo de las resistencias como formas de sobrevivencia anti-coloniales; el uso de las artes para promover discusiones políticas que reinsertasen los debates e investigaciones sobre el impacto del racismo en las comunidades afro-descendientes en la Isla, en un contexto nacional que evadía estas problemáticas; la importancia de las alianzas entre diferentes posicionamientos feministas y antirracistas a partir del respeto de las diversas formas de vida; y no menos importante, la toma de acciones feministas ante los actos cotidianos de micro-machismo y micro-racismo para impedir que quedasen impunes o silenciados.

Otro gran aporte de la obra de Lorde (que tuvo repercusiones en mi posicionamiento feminista), consistió en develar el academicismo objetivante y victimizador que caracteriza a una parte de los “Estudios de Género” y el esencialismo miope racial de la epistemología y práctica política del feminismo blanco liberal.

Las lecturas de la obra de Audre Lorde me condujeron a buscar referentes teóricos que ampliaran sus intervenciones. Así me interesé por la presencia de las mujeres afro-descendientes en el Caribe, sus historias y participación en la construcción de las sociedades caribeñas. Debo reconocer que estaba muy influenciada por los enfoques nacionalistas de la academia de Historia sobre la construcción de la nación y como responder ante esa pregunta constante que ha sido un requisito de ciudadanía para los afrocubanos: ¿cuál fue la participación de los mismos en el proceso de constitutivo de la nación cubana, desde las guerras de independencias hasta la actualidad? Como si la presencia afrodescendiente en nuestra Isla no diera cuenta de una historia de más de cuatro siglos de sobre-explotación, discriminación y de una superestructura socio-económica sostenida sobre nosotros.

De esta manera me introduje en el Feminismo Negro, desde una perspectiva historiográfica, estudiando la obra de muchas investigadoras que reposicionaron en los espacios políticos y académicos

el uso histórico del cuerpo de las mujeres afro-descendientes como mercancía en la economía colonial y el valor de plusvalía que todavía siguen produciendo para el gran capital.

Mis lecturas rebelaron la enorme presencia de las mujeres en los movimientos de rebelión anticolonial y en los palenques. Las estrategias de resistencia que desarrollaron ante las difíciles condiciones de sobrevivencia durante la esclavitud y las décadas inmediatas posteriores. La formación de un sistema matrifocal como respuesta a la ausencia de los hombres en las familias y comunidades hasta el presente producto de la esclavitud primero y, más tarde por la migración resultado de la pobreza. Brindaron aproximaciones de reivindicación política a las formas de apoyo y ayuda que desplegaron en sus sociedades africanas y en la diáspora forzada en el Nuevo Mundo. En esos momentos iniciales no pude encontrar en la obra de la afroboricua Yolanda Arroyo algún texto que conectase las formas de resistencia anticolonial de las africanas y afro-descendientes en América y el Caribe, con experiencias de vida fuera de la heterosexualidad.

Comprendí que existían varios enfoques feministas negros en la diáspora africana marcados por una mirada heterosexual. En esos momentos demandaba de otras narrativas que pusieran en evidencia el heterosexismo del análisis de estas teorías e investigasen en las políticas hetero-normativas de exclusión de las vidas y las genealogías de otros sujetos no hetero-normativos entre los cuales me identifiqué, presentes en estos movimientos.

Llegué a la conclusión entonces que esos análisis debía buscarlas entre el movimiento de mujeres que me rodeaba, en sus discursos, prácticas de lucha y en los que yo pudiera ir creando.

¿Qué conocimientos tiene usted sobre la historia del Feminismo Negro o de las mujeres negras en Cuba; y cuál es la importancia de esos saberes en la actualidad cubana?

Debido al gran vacío que predomina aun en la historiografía cubana respecto a las mujeres negras no puedo afirmar la existencia de movimientos feministas negros en el pasado. Algunas investigaciones (como las de Julio César González Pagés), han recuperado las historias de varias tendencias feministas en la Isla que se remontan a las primeras décadas del siglo XX. En cuanto a grupos feministas que exigiesen la reivindicación social de las afro-descendientes, conozco la antología *Afrocubanas*, compilado por Inés María Martiatu y Daisy Rubiera, quienes dedicaron una parte importante de su trabajo intelectual a visibilizar las vidas de otras mujeres negras y mestizas de nuestro pasado. Daisy, junto a la profesora Oilda Hevia Lanier, compilaron el libro *Emergiendo del Silencio: Mujeres Negras en la Historia de Cuba*, publicado en el 2016.

Como bien lo indica el título de esta última obra, las historias de las mujeres negras en nuestro país es un tema que está saliendo a la luz desde hace algunos años. Ha sido resultado del esfuerzo continuo de académicas, intelectuales y activistas negras quienes han formado alianzas para desarrollar espacios de discusión sobre la importancia política de la recuperación del pasado de las afrocubanas. Sin embargo, todavía es un trabajo de largo aliento, dependerá mucho de la fortaleza de las articulaciones que se establezcan entre las diferentes tendencias afro-feministas y la capacidad de resistencia que tengan ante la férrea ideología racista y misógina que predomina en los centros de poder en las instituciones culturales y políticas, y en los imaginarios populares.

De estas alianzas, que mencioné anteriormente, existe una proliferación de posicionamientos racializados con diferentes puntos de vista desde donde establecen su práctica feminista. Ello puede conducir, en un futuro cercano, al movimiento feminista negro en Cuba; pero todavía es temprano para afirmar su existencia.

En los espacios de afro-educación que gestionaron varios activistas del movimiento hip-hop pude conocer las historias de algunas mujeres negras y mestizas desde la esclavitud hasta 1959. De ahí en lo adelante mis conocimientos, a pesar de mostrar un período de tiempo más cercano y corto, son insuficientes. El “Directorio de Afrocubanas”, iniciativa de la bloguera afro-feminista Sandra Abd’Allah, se ha convertido en uno de los instrumentos más efectivos para visibilizar y politizar la obra de cientos de mujeres afrocubanas. Rompe con el silencio respecto a la participación de las afrocubanas en nuestra historia y, contribuye a desmontar las políticas institucionales de desmovilización y alienación de la sociedad civil afrocubana.

Conocer las historias de las afrocubanas es una intervención política urgente, pues son referentes que nos proporcionan patrones de luchas afro-afirmativas del pasado para implementar estrategias de negociación y de enfrentamiento ante la injusticia racial y patriarcal en el presente. Nos muestran que nuestras vivencias de discriminación racial, de género, clase y sexualidad interconectadas, no son experiencias aisladas y que somos fruto de un largo movimiento antirracista que ha desarrollado diferentes estrategias para enfrentarse a este dispositivo sistémico, a pesar de los denotados esfuerzos de las élites blancas a través del tiempo por borrar esa lucha política.

El hetero-patriarcado racista en nuestra Isla se ha alimentado del desconocimiento de estas batallas cotidianas que tuvieron que entablar las afro-descendientes en el pasado. Ello ha contribuido, en gran medida, a reforzar a las políticas de racismo interno, que se muestran en la auto-inferiorización y la patologización de las vidas de las mujeres negras y mestizas. Estos mecanismos de borrado político refuerzan en las generaciones más jóvenes un sentimiento de apatía y mimetismo político frente a las formas de control de las políticas institucionales.

El funcionamiento del sistema racial y de género en Cuba se establece mediante el privilegio al acceso de los recursos económicos, educativos y de salud de calidad. Gran parte de las comunidades afrocubanas no tienen forma de acceder a los mismos debido a diversos mecanismos de exclusión social, que indican que son tratados como ciudadanos de segunda y tercera clase en su propio país. Esos recursos impulsarían, en gran medida, a lograr la ascensión social y económica de muchas afro-descendientes que en algún punto de sus vidas deciden, o las circunstancias las conducen, a realizar otras formas de generar divisas que se encuentran criminalizadas y marginalizadas (como el comercio en el mercado informal, el trabajo sexual, entre otras vías de autonomía económicas).

Junto a ello, la estabilización de los modales y cultura eurocéntrica ha provocado que prácticas culturales, las experiencias sexo-afectivas, relaciones familiares no hetero-nucleares afro-diaspóricas sean percibidas como marginales y, por lo tanto, los sujetos que las encarnan sean excluidos de los beneficios de la ciudadanía y de estas herramientas de ascensión social.

¿Cuáles son las contribuciones teóricas y metodológicas fundamentales del Feminismo Negro que, en su opinión, coadyuvan a una comprensión real de la situación de las mujeres negras en el contexto en que usted vive, estudia y trabaja actualmente?

La interseccionalidad es uno de los principales aportes del Feminismo Negro para estudiar los procesos de opresión entrelazados que marcan las vidas de las mujeres racializadas. Ya en el siglo XIX Sojourner Truth, la luchadora afro-norteamericana antiesclavista, preguntó si por su condición de ser negra no podría ser considerada una mujer en la sociedad esclavista. En los años 60 del siglo XX, también en Estados Unidos, la Colectiva *Combahee River Colective*, publicó un “manifiesto feminista” que exponía los diferentes grados de discriminación que vivían las mujeres racializadas en esa sociedad por causa de sus experiencias bajo los diferentes sistemas de dominación. Igualmente, Audre Lorde defendió el reconocimiento de las diferencias dentro del movimiento de mujeres racializadas en este país y el establecimiento de las alianzas políticas desde este punto. El encapsulamiento de las mismas

en un sujeto “mujer” basado en las experiencias de las mujeres blancas, debilitaba al movimiento, y reforzaba el capitalismo hetero-patriarcal racista, ya que obviaba las experiencias de las mujeres racializadas, empobrecidas y lesbianas.

En 1989 la abogada afronorteamericana Kimberlé Crenshaw utilizó la palabra “interseccionalidad” para nombrar los diferentes sistemas de dominación (como el racismo, el sexismo, el clasismo, la discriminación por las preferencias sexuales no heterosexuales, por vivir con capacidades diferentes); las cuales se yuxtaponen y generan identidades múltiples en las historias personales de las mujeres del Sur Global. Patricia Hill Collins denominó a este sistema de opresión múltiple como “la matriz de opresiones”. El objetivo principal de la “Teoría de la Interseccionalidad” consistía en poder nombrar las diferentes experiencias de opresión que sufrían muchas mujeres racializadas, migrantes, pobres y no heterosexuales en Estados Unidos, destacando que no era posible estudiar las desigualdades que sufrían estas mujeres sin tener en cuenta otras identidades encarnadas de opresión que viven.

La “interseccionalidad” ha devenido un poderoso instrumento no sólo dentro de los movimientos feministas, también ha sido utilizado por académicos, activistas y artistas para denunciar las disímiles vías de marginalización y exclusión interseccionadas que viven otros grupos sociales como las vidas LGTBQI, afro-descendientes, de origen indígena, empobrecidas, campesinas, obreras, con capacidades diferentes. Durante mi experiencia en dentro del activismo independiente en Cuba, fue muy útil para llamar la atención sobre las diferencias de clase, sexualidad, procedencia geopolítica, edad de las afrocubanas, de manera tal que no se repitiera el esencialismo hetero-normativo y clasista en el sujeto “afrocubanas”. Principalmente, me sirvió para promover puentes entre los diferentes grupos activistas con los que colaboré.

Muy vinculada a los estudios de “interseccionalidad” se encuentra la “Teoría Encarnada”, la cual ha contribuido en gran medida a los procesos de apertura y descolonización de las teorías y prácticas de luchas feministas. Es una propuesta de las feministas chicanas, afronorteamericanas y lesbianas de los años 80 del siglo pasado, quienes establecieron una teoría que permitiera pensar desde la academia sus experiencias: “donde las realidades físicas de nuestras vidas, nuestro color de piel, nuestros anhelos sexuales, la tierra y el asfalto donde crecimos, todo ello se fusiona para crear una política nacida de nuestra necesidad” (Moraga, 1987). Favoreció a reutilizar otras estrategias de intervenciones políticas y afectivas provenientes de las comunidades racializadas del Sur desde miradas críticas, en contraposición de las formas de socialización neoliberales.

Esta teoría nos permite generar una fuerte crítica a la naturalización de las relaciones hetero-normativas, misóginas y racistas que predominan aún en los espacios más radicales de la sociedad civil cubana. Ha fomentado a repensar los objetivos sociales de las ciencias, principalmente a proponer estudios sobre las experiencias cotidianas de las afrocubanas.

Podría continuar mencionando otras muchas herramientas que me ha brindado el Feminismo Negro para mi vida personal y en mi desempeño dentro del activismo afrocubano, sin embargo, me gustaría destacar la posibilidad de desestabilizar muchas tecnologías de verdad que encierran procesos de discriminación en su interior. Desde un punto de vista parcial, marcado por mi experiencia como joven afrocubanx, *queer* no binarix, pienso los métodos de deconstrucción de estas realidades aparentemente irrefutables, desde una postura decolonial, por su interés en destapar las herramientas de continuación de la plataforma colonial mediante la imposición de la experiencia cultural blanca, masculina de clase media y alta, heterosexual y europea como la norma de lo humano. Este mecanismo ha reivindicado otras genealogías invisibilizadas, criminalizadas y patologizadas como las vidas negras, indígenas, lésbicas, trans, maricas, campesinas, entre otras muchas.

¿En qué medida usted podría contribuir, desde la práctica, a enriquecer las discusiones teóricas y cotidianas sobre Feminismo Negro en el contexto de la lucha por los derechos, la visibilización y el empoderamiento de las mujeres negras?

Considero, desde mi experiencia tanto como profesora de Historia de Cuba en la Universidad Agraria de la Habana (UNAH) durante seis años y mi desempeño en el activismo afro-feminista, que el poder de las teorías feministas negras y decoloniales radica en el uso que les demos en los espacios políticos institucionales y en las comunidades. Un ejemplo de ello fue el “Proyecto Motivito”, un trabajo que desarrollamos con Eduardo Digen y otros activistas. Nuestro propósito era promover otros espacios lúdicos y de debate para la comunidad afrodescendiente y LGBTQI en La Habana desde un posicionamiento afro-feminista y *queer*.

En varias ocasiones generamos alianzas con el grupo “Arcoíris”, por ejemplo, y otras iniciativas anarquistas y afro-feministas. De esta manera, nos interesaba tender articulaciones entre posturas radicales frente a las deficitarias políticas institucionales gubernamentales (como la “Campaña pro Diversidad Sexual”, del CENESEX), por ser portadoras de elementos que definitivamente necesitamos superar como sociedad. También creamos alianzas con otros espacios institucionales, como el concierto para visibilizar el día de la no violencia hacia las mujeres, el 25 de noviembre, en la Universidad Agraria de la Habana (UNAH), donde yo dirigía la Cátedra de la Mujer.

Otro ejemplo fue la creación y circulación del Boletín TUTUTUTU. Este proyecto lo desarrollé junto a la activista afro-feminista Afibola Sifunola, entre marzo del 2015 hasta aproximadamente febrero del 2016. Pronto devino en un proyecto colectivo que mostró la obra de otras muchas afro-feministas en La Habana. El boletín buscaba promover y visibilizar la obra, el pensamiento y las historias de las afrocubanas tanto mujeres cis como también trans y no binarias. También había una sección para divulgar los negocios y los espacios culturales de artistas y emprendedoras afrocubanas. Este fanzine, aunque existió durante un periodo de tiempo bastante corto, promovió el trabajo político de algunas jóvenes activistas antirracistas y afro-feministas en La Habana y fortaleció las alianzas dentro de este movimiento de mujeres.

Ahora me encuentro en Chiapas, México, estudiando un Doctorado en Estudios e Intervención Feministas. Acá la fotógrafa y bailarina Elena Martínez y yo dimos comienzo al “Taller Descolonizando las Caderas”, desde octubre del 2016. Este taller propone darle un valor político feminista a las danzas afrocubanas. Propone reivindicar los cuerpos racializados femeninos y feminizados sobre los cuales se han dispuesto los discursos coloniales hetero-patriarcales. A partir de una revisión crítica a las danzas y religiones afrocubanas, nos interesa descolonizar nuestrxs cuerpos promoviendo el erotismo y lo espiritual como fuerzas políticas de reivindicación de otras experiencias de resistencias anticoloniales eliminadas de la ideología moderna política.

Pedro Cubas: ¿Cómo fueron sus inicios o primeros acercamientos a las temáticas que emanan de los estudios de género, de la mujer y de los feminismos?

Antoinette Torres: Ha sido a través del trabajo en “Afroféminas”, la web que creé en el 2013 para visibilizar a la mujer negra que vive en España. Me di cuenta que no existíamos en muchos libros o que, peor aún, aparecíamos como las herederas de un feminismo blanco y muy lejano.

¿Cuándo comenzó su interés por estudiar e investigar específicamente el Feminismo Negro?

Tengo que decir que al comenzar con “Afroféminas” aún desconocía que existiese un discurso pensado especialmente para nosotras, las mujeres afro-descendientes. Llegué a él a través de mis experiencias vitales. Me preocupaba la percepción que se tenía de la mujer negra en el contexto español; me preocupaba también la tendencia a la racialización de la pertenencia, sobre todo, porque soy madre y nadie tiene derecho a extranjerizar a mi hija; me inquietaban las bases de la educación; la ausencia de la afro-descendencia en la educación; la ausencia de referentes dignos y los diferentes estereotipos a través de los cuales hemos sido construidas.

Soy una mujer de teoría, pero sobre todo de práctica. Creo que el Feminismo Negro necesita a día de hoy de mucha práctica, de mucha empatía hacia las mujeres negras que no están precisamente formadas, porque en gran medida ellas marcan la hoja de ruta de esa praxis.

El Feminismo Negro, en sus inicios, nos está diciendo que las mujeres negras, pese a su escasa preparación en esos primeros momentos, supieron muy bien detectar qué problemáticas había en torno a ellas; ya no sólo detectarlo, sino expresarlo de una manera diáfana y muy clara.

Ellas demuestran, desde mi punto de vista, que el hecho de tener un origen humilde –porque ellas eran ex-esclavas, o mejor dicho: personas que fueron esclavizadas- no fue un impedimento para que aportaran ideas brillantes a ese incipiente movimiento, de la que fue precursora Sojourner Truth (a través de su discurso “¿Acaso no soy una mujer?”), y muchísimas otras mujeres negras. Y, efectivamente, realizó una identificación entre un gran grupo de mujeres empoderadas y la figura de Sojourner: iletradas, pero brillantes.

El otro grupo somos precisamente NOSOTRAS, mujeres negras empoderadas, con una carrera y éxitos profesionales y que en ningún caso deben reproducir la opresión del clasismo. Si en Estados Unidos no se ha avanzado mucho más es porque algunos ni conocen su historia, por las situaciones de racismo institucional; pero también porque muchos negros y negras, cuando llegan a un status determinado, se niegan a sí mismos. Sino pregúntate por qué Beyonce, o Rihanna, se blanquean la piel. Desde luego que este tipo de personajes no son referentes de nada y eso es una pena. El corpus teórico del Feminismo Negro se ha de alimentar con nuestras experiencias, porque es lo que lo mantendrá vivo. De lo contrario, desde mi humilde opinión, la historia se repetirá una y otra vez. El “*Black Lives Matter*” es una reivindicación que defendió la feminista negra Ida Well a principios del siglo XX; estoy segura que ni la conocen como figura histórica dentro de las mujeres negras intelectuales que contribuyeron a esta teoría.

¿Qué conocimientos tiene usted sobre la historia del Feminismo Negro o de las mujeres negras en Cuba; y cuál es la importancia de esos saberes en la actualidad cubana?

Yo conozco poco. Nunca se me habló de esto en la Universidad de La Habana. Mis referentes en Cuba son mi abuela materna, mi tía y mi madre. Siempre comienzo mis talleres de “Feminismos Negros” hablando de ellas y de lo que yo llamo Feminismo Natural y me explico.

El feminismo (general no, feminismo blanco) reivindica a la mujer, al rol que ella tiene en una sociedad construida la medida de los hombres. Lo que se suele llamar “sociedad patriarcal”. En esta problemática deviene la principal reivindicación del Feminismo ilustrado o blanco: las mujeres fueron conscientes que pese a tener derecho a la educación, al progreso que marcaba la época (siglo XVIII), su objetivo último debía ser el confinamiento en el espacio doméstico, el matrimonio, teniendo así un papel secundario o directamente ninguno en la economía doméstica y ellas querían, lógicamente, bastante más.

Recientemente, estuve leyendo el libro “Mujer y Educación. Las maestras” de Joaquín Giró y aquí explican muy bien cómo las primeras maestras en España eran analfabetas. No se precisaba de formación para ejercer. La educación se separaba por sexos y las niñas recibían formación en letras si lo pedían explícitamente. El conocimiento de las ciencias directamente era eliminado de su currículum.

A día de hoy, por ejemplo, aún estamos sufriendo estos impedimentos. Por la razón que sea, la mujer en un puesto de responsabilidad gana menos que un hombre en el mismo puesto. Esto aún pasa en la España del siglo XXI. El retraso en las conquistas feministas en España aún es muy evidente.

Siempre digo que “empatizo” con todos estos discursos porque también forman parte de mí. Sin embargo, como mujer negra existen otras opresiones que las feministas blancas se han encargado de suprimir de la historia de la mujer.

Mi abuela, mi tía y mi madre me enseñaron, por ejemplo, que las relaciones con el patriarcado, en ningún caso, pueden ser de subordinación. Lo hombres, y hablo como mujer heretosexual, no pueden ser entendidos como “sustentos económicos”, como mucho serán compañeros de vida. La vida de ellas no se desarrolló en torno a la necesidad “de ellos”. Mi abuela fue una mujer iletrada, que limpió el suelo de muchas mujeres blancas que decidieron ser libres a costa de reproducir la semi-esclavitud; en este caso hacia otras mujeres como en el caso de mi abuela. Sin embargo, este mismo hecho marca una diferencia sustancial entre las negras y las feministas blancas de la época: el trabajo. El hecho de trabajar permitía tomar decisiones, aspirar a tener mayor independencia y, francamente, de los hombres “se podía pasar”. Mi abuela se separó, crió a tres hijos, y su principal preocupación era el progreso de la familia y no encontrar al hombre que le resolvería todos sus problemas y que, probablemente, le daría más problemas.

Con esto quiero decir que las leyes políticas pueden favorecer estas condiciones de progreso o avance; sin embargo, creo que independientemente de las leyes, la decisión más importante en cuanto a filosofía de vida, se tomó en casa. Y esto ocurre en muchas familias negras. Es decir, las preocupaciones de mi querida abuela estuvieron centradas en salir adelante ella y sus hijos, en trabajar para estar mejor y, en ningún caso, en preguntarse qué papel debía jugar para que “su hombre” esté más a gusto. Es decir, no estaba entre sus prioridades, ni mucho le interesaba, plegarse ante el patriarcado. Con toda razón bell hooks tiene que decir algo así como que las mujeres blancas creen que estamos esperando que nos enseñen a actuar, cuando en realidad las negras crearon su propio camino hace muchísimo tiempo.

odas las explicaciones teóricas las intento aterrizar, porque contribuyen a imaginarnos las cosas. Y para demostrar que esto no es teoría: esto es vida, la vida de mucha gente. Al llegar la generación de mi madre y de mi tía, ya contábamos con ciertas ventajas. Mi madre estudió Psicología y mi tía estudió en la antigua URSS, quien regresó con notas excelentísimas pasado muchos años de adaptación, penurias y soledad, en un país lejano tanto geográfica como culturalmente de nosotros los cubanos y cubanas.

Por tanto, y con esto termino de explicar lo que respecta al Feminismo natural, ellas como mujeres encontraron su empoderamiento por otros caminos. ¿De verdad creemos que lo encontrarían en los libros que seguramente leían las supuestamente libres feministas blancas de la época?

El Feminismo Negro depende de la experiencia vital de la mujer negra, y ahí es donde veo uno de los grandes problemas no sólo en España, sino tal como me preguntas, también en Cuba.

Hay un texto mío donde me pregunto: ¿por qué cuando era pequeña, alguna de mis amigas negras, jugaban a ser blancas? ¿Por qué aún existen las tantísimas frases racistas como “pelo malo”, “negro adelantado”, “adelantar la raza”, etcétera? ¿Por qué cuando hablamos de nosotras tenemos que hacerlo en un ambiente íntimo como si tuviésemos que sentir vergüenza de nosotras mismas? Por ejemplo, si una mujer negra quiere comenzar con la llamada transición con toda probabilidad se sentiría cohibida como si estuviese comentando cosas de las que no hay que hablar, mucho menos en voz alta. Sin embargo, una mujer blanca puede decir, incluso sugerir, el tinte que se acaba de aplicar con completa naturalidad. Y es que en el fondo ese es el grave problema. Directa o indirectamente, nos han inculcado que tenemos que mejorarnos, que somos seres defectuosos, que tenemos facciones toscas o “no finas”, que nuestro objetivo debe ser acercarnos a la estética blanca, etcétera. Esto es preocupante, pero lo es aún más sabiendo que en el colegio, en la universidad, en la facultad de filosofía, JAMÁS TENDRÁS POSIBILIDAD DE PREGUNTARTE ESTAS COSAS Y QUE, POR CONSIGUIENTE, SE LO PREGUNTEN LOS DEMÁS.

¿Cuáles son las contribuciones teóricas y metodológicas fundamentales del Feminismo Negro que, en su opinión, coadyuvan a una comprensión real de la situación de las mujeres negras en el contexto en que usted vive, estudia y trabaja actualmente?

En estos momentos me estoy preguntando por cuestiones como igualdad e inclusión. La situación en España es muy grave. La igualdad es malentendida en todos los casos y lamento generalizar, pero es la verdad. Por ejemplo, en la inmensa mayoría de los eventos creados para luchar contra el racismo, sorprendentemente no participan negros. Es un sinsentido. Por lo tanto, se entiende este evento desde el paternalismo. Es decir, se entiende como un grupo de blancos de izquierda que ayudan y salvan a un grupo de negros “pobrecitos y vulnerables” que nada pueden hacer por ellos mismos. Esto es indignante. Se parte de una tesis falsa que hunde y castiga a todo aquel o aquella que no tenga unos supuestos recursos, al olvido y a la subestimación. Se entiende que estas personas “pobres” nada brillante tendrán que decir.

Las consecuencias de esta situación es que colectivos empoderados (como es el caso de “Afrofémimas”), se invisibilizan. Es decir, si buscan a una periodista que sepa sobre afro-descendencia, no te quepa la menor duda que buscarán a una periodista blanca y no a periodistas negras formadísimas, que algunas incluso trabajan en televisión y que son excelentes profesionales. Esto que te estoy contando son casos reales.

La igualdad española es micro-racista. Sus actores siempre se colocan en posición de superioridad con respecto a otros colectivos que no parezcamos españoles. Y digo “parezcamos”, porque aunque

constantemente se invisibilicen, los negros y negras españolas nativas existen, y ya tienen mi edad, no la de mi hija.

Precisamente por cuestionarme el sentido de la igualdad es que hablo para dos tipos de mujeres negras. Por ejemplo, las que identifico con Sojourner, pese a que tienen en muchos casos una actividad increíble, se les lleva al ostracismo porque se vive convencido y convencida que de esas personas no hay nada bueno que sacar. El otro grupo son las mujeres negras formadas, y dentro de este grupo, hay muchos tipos de mujeres negras: las afro-españolas, las adoptadas, las inmigrantes nacionalizadas y las inmigrantes que han homologado títulos y ejercen.

Los hijos de estas mujeres, sobre todo cuando provienen de matrimonios donde los dos son negros o inmigrantes, están sufriendo muchísimas opresiones en el sistema educativo, se les invita a marcharse a estudios de menor nivel. Realicé un proyecto hace poco (“Jornadas de Cultura, afro-descendencia y decolonialidad”) y esto fue una de las cuestiones que salió a relucir. El paso al progreso de estas familias se vuelve muy improbable por las presiones que viven estos estudiantes. Afortunadamente, todos los que me lo han contado son ahora jóvenes negros y negras terminando el bachillerato, estudiando primer año de Psicología, graduadas de Periodismo, terminando la carrera de Ingeniería, etcétera. Estoy muy feliz porque pudieron con estas otras opresiones; pero entenderás que como feminista negra tengo que luchar para que estas injusticias desaparezcan.

¿En qué medida usted podría contribuir, desde la práctica, a enriquecer las discusiones teóricas y cotidianas sobre Feminismo Negro en el contexto de la lucha por los derechos, la visibilización y el empoderamiento de las mujeres negras?

Lo primero que hago es no temer a comunicar con asertividad, es decir, no te ataco, pero digo las cosas como las pienso y veo. El camino que tomo es el de hacer pedagogía. El lenguaje políticamente correcto, desde mi humilde punto de vista, es el gran enemigo del Feminismo Negro. Una teoría que se ha invisibilizado hasta la saciedad clama por salir y respirar. Por lo tanto, creo que en este caso las cosas han de llamarse por su nombre.

Creé “Afroféminas” hace unos años. Llegado el 2015 pensé llevar los contenidos que se debatían al tiempo real. Esto requería más estudio, más preparación y más entusiasmo de mi parte, francamente. También lo hacía para hacer de “Afroféminas” un proyecto viable económicamente.

El primer taller que impartí fue de “Introducción al Feminismo Negro”, fueron 15 personas y todas pagaron. Esa primera experiencia fue para mí increíble, sobre todo porque lo impartí en una librería en Barcelona, muy próxima a la Sagrada Familia, y al terminar fueron todos para el mostrador a comprar “Americanah” de Chimamanda Adichie, “Todos deberíamos ser feministas”, también de esa autora, o “Mujer, raza y Clase”, de la Davis.

Entre los asistentes había de todo un poco y eso también es importante, es decir, para mí es importante saber a quién le interesa conocer sobre esto: había mujeres negras, había hombres, había mujeres blancas y también mujeres racializadas latinoamericanas.

Hay algo que recuerdo muy bien de ese día, que fue que se me acercó una chica muy joven, caucásica, española, fue de las últimas que se apuntaron al taller y al terminar, me dijo: “después que te he escuchado he comprendido que nos estamos equivocando en mi organización”. Esta chica formaba parte de un grupo antirracista y se dio cuenta que luchaban muchos, pero todos eran blancos y, además, nunca habían creído necesario acercarse a personas racializadas para organizar sus actividades. Por lo tanto, este era el típico caso de luchar contra el racismo desde el privilegio. Y me quedo aquí con ganas de entrar en temas de apropiación cultural.

Seguidamente, comenzaron las contrataciones desde Fundaciones, Centros Feministas, Universidad de Zaragoza, Universidad de Nueva York (sede en Madrid), Universidad de Alcalá de Henares (Madrid), Universidad de Mallorca, además de centros sociales que también me llamaban.

Conjuntamente con esto empecé a crear proyectos como las jornadas de afrodescendencia, que están basadas en un taller que impartí en el 2016 a estudiantes de instituto y que tenía como objetivo deconstruir los sesgos racistas culturales.

Tengo que decir que este taller lo hice pensando en una clase que una vez nos impartió mi querido profesor Jorge Luis Acanda, a quien recuerdo con mucho cariño, y que consistió en salir a la calle en torno a la Universidad de La Habana y preguntarnos cosas sobre lo que teníamos ante nuestros ojos. Fue la mejor clase de Filosofía que recibí. Nunca la he olvidado. Y de eso se trata: el racismo en España está tan normalizado que necesitas todo el tiempo de la desconstrucción, de la pregunta.

Por ejemplo, cuando pregunté y así comenzó el taller: ¿qué cosas positivas habían escuchado de las personas negras? Las respuestas fueron: son graciosos, son buena gente, etcétera.

En este caso ni siquiera el profesor se daba cuenta de los niveles de prejuicios que encerraban estas respuestas. Y es tan obvio que no se ve. Yo puedo decir: mi amigo Eduardo que es blanco es gracioso, mi amigo Erick que también es blanco, no lo es. O sea, no es posible decir TODOS LOS BLANCOS SON GRACIOSOS. El ser humano es tan complejo que no es posible mirarlo a través de cuatro etiquetas. Si es así la pregunta que toca es: ¿por qué entonces se percibe a los negros y negras a través de cuatro estereotipos incluso cuando aparentemente hay buenas intenciones?

Lo que quiero decir es que si una persona es vista a través de estereotipos, este acto se convierte en un acto de deshumanización, porque eliminas la complejidad. A nadie se le ocurre decir “los blancos son graciosos”; sin embargo si lo escucharás tantísimas veces sobre los negros.

Esto ocurre porque España es un país que se erige sobre bases culturalmente racistas, hasta ayer los negros y negras eran consideradas “no personas”, y a día de hoy no se está haciendo nada para resolver este problema (porque no se reconoce que exista). Por eso insisto tanto en que las cosas se han de llamar por su nombre, de lo contrario estaríamos dilatando las consecuencias del racismo.

Siguiendo con este caso, en estudiantes entre 15 y 17 años, les pregunté entonces, qué cosas negativas habían escuchado de las personas negras. Aquí demoraron más, pero respondieron lo siguiente: transmiten enfermedades, son pobres, viven de la seguridad social, son hipersexuales, etcétera.

Con este trabajo lo que quiero decir es que el Feminismo Negro tiene mucho que crecer. Soy una activista, pero sobre todo, una profesora. Una persona que intenta reconducir la educación incluso desde una situación de precariedad, porque yo no recibo ninguna ayuda para hacer esto, pese al valor social que tiene.

Mi activismo está en la educación. Todos mis talleres los creo yo misma y me enorgullece cuando, de vez en cuando, me encuentro con algún profesor como es el caso de estos chicos, y me cuenta lo bien que les hizo el taller y el efecto positivo que causó en ellos.

¡Con eso me quedo!

¿Cómo fueron sus inicios, o primeros acercamientos, a las temáticas que emanan de los estudios de género, de la mujer y de los feminismos?

Yo diría que mis primeras aproximaciones al feminismo se dieron en mi casa, a partir de los consejos de mi abuela. Su manera de ver y pensar el mundo, como una mujer obrera y negra, siempre tuvo mucho que ver con el feminismo, aunque ella no usara ese término. Además de eso, en el ambiente en que me crié, en una casa donde la voz de las mujeres era (y es) muy fuerte, así como su relación con la Federación de Mujeres Cubanas (FMC), los ideales feministas estaban siempre en el aire.

Otra influencia importante para mí fueron las escritoras Karla Suárez, Anna Lidia Vega Serova y Laidi Fernández de Juan. Cuando estudiaba en “la Lenin” tuve acceso a algunos de sus cuentos, en los cuales los personajes femeninos tenían mucha fuerza y la violencia de género era un tema recurrente.

Ya en la Facultad de Artes y Letras tuve clases de Teoría Literaria con la profesora Adriana López Labourdette, que propuso un acercamiento más teórico al feminismo y a los estudios de género. En ese sentido, los textos de Helene Cixous fueron muy significativos. A partir de ese momento, comencé a pensar más en esas cuestiones, a producir trabajos y a participar en eventos que iban en esa dirección, como el que organiza Luisa Campuzano en “Casa de las Américas”.

¿Cuándo comenzó su interés por estudiar e investigar específicamente el Feminismo Negro?

Bueno, ese interés se lo debo a dos cosas: al rap, en primer lugar; y a mi estancia en Brasil para hacer mi doctorado, en segundo. Mi aproximación al rap, en 2004, me abrió las puertas del universo de las relaciones étnico-raciales en Cuba, al tiempo que me mostró la especificidad de ser una mujer negra en ese contexto. Cuando escuchaba a “Las Krudas”, o a Magia, me daba cuenta de que lo que yo había estudiado sobre feminismo no era suficiente para comprender totalmente lo que esas mujeres estaban cantando. Pero no volví a pensar en eso hasta mi venida a Brasil. Aquí el Feminismo Negro es muy fuerte, especialmente en la actualidad. Hay varios movimientos bien consolidados que reivindican los derechos de las mujeres negras y eso está también muy relacionado con el universo del rap. Fue el contexto perfecto para retomar las inquietudes que las raperas negras cubanas habían despertado en mí.

¿Qué conocimientos tiene usted sobre la historia del Feminismo Negro o de las mujeres negras en Cuba; y cuál es la importancia de esos saberes en la actualidad cubana?

Como dije antes, cuando estaba en Cuba no tuve mucho contacto con el Feminismo Negro. En los ambientes que circulé, la impresión que tuve es que el feminismo se trataba de una forma general y académica. No tuve acceso a la interseccionalidad que permite pensar el feminismo como algo plural, levantando cuestiones tan importantes como las identidades de género y la raza.

Pienso que las discusiones sobre Feminismo Negro son centrales para acabar con el racismo y con el machismo, que todavía hoy asolan a la sociedad cubana y al mundo. No se puede erradicar ninguno de los dos males sin discutir sobre cómo las mujeres negras son afectadas por ellos.

Por otro lado, en una sociedad como la nuestra, que desde 1959 se propuso oficialmente acabar con todas las formas de discriminación y de desigualdad, entender el lugar que las mujeres negras ocupan es de vital importancia para pensar si esos objetivos fueron verdaderamente alcanzados. También es importante para pensar la historia de Cuba, de dónde venimos y para dónde vamos, pues las mujeres negras fueron, y son, una fuerza importante en la constitución de la nación cubana.

¿Cuáles son las contribuciones teóricas y metodológicas fundamentales del Feminismo Negro que, en su opinión, coadyuvan a una comprensión real de la situación de las mujeres negras en el contexto en que usted vive, estudia y trabaja actualmente?

Actualmente vivo en Brasil. Como ya mencioné, el Feminismo Negro aquí es muy importante y tiene voces tan contundentes como Sueli Carneiro, Conceição Evaristo, Djamila Ribeiro o Shirley Raposo, por solo citar algunos ejemplos.

El feminismo negro está siendo pensado desde varias teorías, pero la que me interesa más es la marxista. Ella permite entender la realidad de las mujeres negras en relación con las cuestiones de clase (altamente significativas en el contexto brasileño), y con el capitalismo, como sistema que fomenta y perpetúa las opresiones.

El llamado feminismo interseccional también es fundamental, pues permite pensar la realidad de las mujeres negras como el resultado del entrecruzamiento de dos formas de opresión (machismo y racismo), que determinan el lugar que ellas ocupan en esta sociedad.

Por otro lado, en mi tesis de doctorado, recién concluida y defendida, trabajé con los aportes teóricos de Michel Pêcheux para el Análisis del Discurso. Esta perspectiva también es muy importante en mi manera de analizar el Feminismo Negro, pues todas las formas de opresión pasan por el lenguaje, por el discurso. Todo lo que decimos lo decimos a partir de una posición ideológica, que puede ser opresora y dominante o de resistencia. Tomando eso en cuenta, saber la manera cómo se construye el discurso opresor y los sentidos que ayuda a sedimentar en el imaginario popular sobre las llamadas “minorías” (en las que se incluyen las mujeres negras), es primordial para destruir las opresiones y entender cuáles son los sentidos que circulan en torno de la imagen de la mujer negra.

¿En qué medida usted podría contribuir, desde la práctica, a enriquecer las discusiones teóricas y cotidianas sobre Feminismo Negro en el contexto de la lucha por los derechos, la visibilización y el empoderamiento de las mujeres negras?

Bueno, yo acabo de defender mi tesis de doctorado, titulada *A cor da resistência: os sentidos em torno da negritude no discurso do rap cubano e do rap brasileiro*¹, en la Universidade Estadual Paulista (UNESP) “Julio de Mesquita Filho”, Brasil. Durante el tiempo que duró mi investigación di varias conferencias sobre la situación de las mujeres negras en Brasil, en comparación con Cuba. La muestra de rap que analicé en mi trabajo tiene varias raperas negras que traen en sus discursos las principales reivindicaciones del Feminismo Negro. También hay un apartado que trata exclusivamente sobre la situación de las mujeres negras en Brasil, lo que ayuda a darle visibilidad a ese asunto, en el marco de la Década Internacional de los Afrodescendientes, decretada por la ONU en 2015.

1 El color de la resistencia: los sentidos en torno de la negritud en el discurso del rap cubano y del rap brasileño (N.A.)

Continúo dando conferencias sobre ese tema en escuelas y universidades para ayudar a problematizar y a desnaturalizar las formas de violencia que permean la vida de las mujeres negras de aquí. Espero continuar investigando sobre esto y difundiendo los resultados de mi trabajo. También participo activamente de colectivos, como el grupo de percusión “Maracatu Pedra de Raio”, que enaltece la imagen de la mujer negra, al tiempo que combate el racismo y el machismo que las afecta.

UNA EXPERIMENTADA CIBERFEMINISTA NOS APORTA SUS OPINIONES SOBRE EL FEMINISMO NEGRO: ENTREVISTA A SANDRA ABD'ALLAH-ÁLVAREZ

Por Sandra Abd'Allah-Álvarez y Pedro Cubas

Pedro Cubas: ¿Cómo fueron sus inicios o primeros acercamientos a las temáticas que emanan de los estudios de género, de la mujer y de los feminismos?

Sandra Abd'Allah-Álvarez: Hace alrededor de 16 años me vinculé, por primera vez, a tareas que me situaron dentro del asunto “mujeres”. En ese entonces me desempeñaba como promotora de salud para la prevención del VIH y fue cuando supe y noté la necesidad de hacer un análisis diferenciado de esta temática. A partir de ahí comencé a trabajar, también de manera voluntaria, en el tema “mujer y sida”, asistiendo como facilitadora a talleres que se brindaban en coordinación con el Centro Nacional de VIH/SIDA. De la mano de Isabel Chavela, Mirna, Paloma, entre otras especialistas, me introduce en el campo (empírico) de los estudios de género.

Comenzaron, entonces, largas sesiones de lectura y estudio. Fue como una especie de despertar y vivía con mucha ansiedad en ese momento, quería empaparme y saber, saber, saber.

Luego, en el 2003, comienzo a trabajar en la editorial digital *Cubaliteraria*, del Instituto Cubano del Libro. En ese entonces, y dada la posibilidad que me ofrecía *Cubaliteraria* de estar “conectada”, es que conozco de redes de mujeres ciberfeministas. Me acerco a ellas y comienzo a escribir reseñas de libros para el desaparecido sitio web *Les Pénélopes*. Se trataba de un portal construido y diseñado por mujeres, y dedicado a divulgar nuestra realidad con la intención de crear y tejer una red. Allí me dedicaba a confeccionar breves textos y reseñas. La primera nota fue una sobre el libro *Habana Babilonia*, del destacado escritor cubano Amir Valle. Esa fue la nota que me situó en lo que posteriormente me convertiría: una ciberfeminista.

Un tiempo después, en *Cubaliteraria* me proponen atender, o sea, editar, una sección que se dedicaba a los temas sociales. “Luego Insisto” se llamaba, y ahí el asunto de género también cabía. A partir de ese momento comienzo a buscar a investigadores, intelectuales y escritores y escritoras cubanas que puedan abordar la temática para la sección. Allí publicamos entonces textos como “Emigración femenina y marginalidad: el fin de la travesía”, del Dr. Julio César González Pagés, o “Las olvidadas hijas de Eva”, de la historiadora Damaris A. Torres Elers.

¿Cuándo comenzó su interés por estudiar e investigar específicamente el Feminismo Negro?

Llegó el 2005, y con ella la Maestría en Estudios de Género. Desde un inicio me di cuenta que dicho programa de estudios no incluía nada sobre género y “raza” (o identidad racial); hecho que lamenté profundamente, sobre todo porque en ocasiones se discutieron temáticas cuyos planteamientos iniciales no tenían absolutamente nada que ver con lo que las mujeres negras o racializadas han vivido.

Como consecuencia de lo anterior decido cambiar el tema de mi tesis de maestría, que inicialmente sería “Mujer y Sida” y selecciono la obra de la realizadora Sara Gómez Yera como objeto de estudio. Quiero decir que en esta elección jugó un papel muy importante la intelectual cubana María Caridad Cumaná, a quien reconozco como mi madre intelectual. Fue ella quien sembró la semillita en mí, las ansias de querer ir en la búsqueda de la primera mujer del cine revolucionario cubano; quien

en muy pocos años filmó más de una decena documentales y un largometraje de ficción, el primero hecho por una cubana en la Isla. Cumaná puso en mis manos toda la obra de Sara, y también revistas de la época que fueron el punto de partida para mi interés en el cine hecho por mujeres, más allá de la posición de observadora.

Al mismo tiempo, y gracias al pedido de la amiga, colega y hermana Norma Guillard Limonta, me acerco al movimiento cubano de hip-hop, para facilitar el taller de género que, en el marco del “Simpósio de hip-hop cubano”, tenía lugar cada año y que Guillard coordinaba. Tener la posibilidad de conducir un taller donde el 90 por ciento de los asistentes son hombres (de ellos 80 por ciento negros, y el 10 por ciento mujeres negras), pues es una oportunidad que no tendré nunca más en mi vida. Y la aproveché muy bien.

Mi blog, Negra cubana tenía que ser, nace con todos esos antecedentes; con una primera intención de decir aquello que se me escapaba y que ni la maestría, ni los encuentros feministas, me permitían airear. Tengo que decir, además, que en mi bitácora se juntaron tanto mi identidad negra como mi quehacer ciberfeminista.

¿Qué conocimientos tiene usted sobre la historia del Feminismo Negro o de las mujeres negras en Cuba; y cuál es la importancia de esos saberes en la actualidad cubana?

Cuando intentaba profundizar sobre la obra de Sara Gómez, llego a la vida de Inés María Martiatu (Lalita), quien desde ese momento se convirtió en mi mentora y quien también creció mucho en el tema del Feminismo Negro, a partir de nuestro vínculo.

Yo llegué a Lalita luego de haber estudiado la obra de las grandes pensadoras del feminismo negro estadounidense, algunas de las cuales fueron los referentes fundamentales que usé en mi tesis de maestría. Fue entonces que nos pusimos, de manera conjunta, a observar lo que pasaba en Cuba y así fue como nació entonces el blog de Lalita (Inés María Martiatu. Literatura Afrocubana y luego Afrocubanas. A través de Lalita llegué a la obra y vida, por ejemplo, de la Premio Nacional de Teatro Fátima Patterson, a quien conocí en el primer viaje que hice a Santiago de Cuba porque mi mentora me dijo: “no puedes pisar esa ciudad sin ir a ver a Fátima” y así lo hice.

Recuerdo con grata emoción mis encuentros semanales con Lalita, cada miércoles yo iba a visitarla, y allá nos encontrábamos a veces con la poetisa Carmen González y se formaba una verdadera “tormenta de ideas”. Proyectos muy lindos surgieron de esos intercambios entre nosotras, desde el libro *Afrocubanas. Historia, Pensamiento y Prácticas culturales*, que fue una idea de Daysi Rubiera, hasta “Alzar la Voz”, dedicado al rap hecho por mujeres en Cuba y liderado por González.

También Inés me puso delante de la obra de la cineasta cubana Gloria Rolando. De su boca también supe de Tania León, la mundialmente conocida pianista cubana. Pero como Lalita era historiadora, por sobre todos los otros oficios que tenía, me permitió profundizar también en el conocimiento de figuras cubanas como Rosa La Bayamesa, Carlota Lucumí, Catalina Pozo Gato, Inocencia Valdés entre muchas otras. Así como en las contribuciones de las negras y mestizas al tratamiento de la temática racial, por ejemplo desde la revista *Minerva*.

En un momento decidimos trabajar más cercanamente con otras colegas, y fue como nació el Grupo Afrocubanas, el primero que agrupó a mujeres interesadas en al menos uno de estos temas: racialidad y Feminismo Negro, y algunas incluso en los dos. En esos esfuerzos nos hicimos acompañar de las hoy hermanas: Daysi Rubiera, Irene Esther Ruiz Narváez, Carmen González, Paulina Márquez, Barbarita Danzie, Sahily Borrero, Magia López, Anselma Betancourt, entre muchas otras, y comenzamos a “conspirar”.

También nos acompañaron colegas hombres como Roberto Zurbano, Tomasito Fernández Robaina y Alberto Abreu, intelectuales todos de probado reconocimiento, quienes en múltiples ocasiones apoyaron nuestras investigaciones, respondieron preguntas, pusieron libros en nuestras manos. A ellos gratitud infinita.

Con todos estos antecedentes he llegado al punto actual de activismo en el cual me encuentro: entre una Cuba donde durante los últimos 30 años se sigue privilegiando la invisibilización del tema y una Alemania donde ser negro es ser parte del paisaje y el exotismo. No obstante, continuó nutriéndome a conciencia de aquí y de allá, estrechando lazos, prescindiendo de otros por nocivos y, también, colaborando en más de un proyecto y gestionando los míos propios, del cual el “Directorio de Afro-cubanas” es el mejor ejemplo. También creando nuevas redes, posicionando determinados temas y, por qué no, contribuyendo al debate sobre el racismo en Cuba.

¿Cuáles son las contribuciones teóricas y metodológicas fundamentales del Feminismo Negro que, en su opinión, coadyuvan a una comprensión real de la situación de las mujeres negras en el contexto en que usted vive, estudia y trabaja actualmente?

De manera individual y autodidacta inicié una búsqueda bibliográfica que aún no termina. Comencé a buscar los libros de bell hook, Patricia Hill Collins, a estudiar la obra de Ochy Curiel, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Yuderlys Espinosa, etcétera. También a profundizar en la vida y obra de Angela Davis y de Assata Shakur. Conocí entonces a figuras como Rosa Park, Sojourner Truth y Audre Lorde. Volví a ver entonces “El color púrpura” de Alice Walker, pero ahora con otra mirada.

Últimamente, he estado más centrada en la teoría decolonial, en tanto ahora mismo esta es la que responde muchas de las interrogantes que cada día me hago. Creo que mi actual identidad de migrante es lo que me ha llevado a la búsqueda de algún paradigma que más me acomode según mis circunstancias.

¿En qué medida usted podría contribuir, desde la práctica, a enriquecer las discusiones teóricas y cotidianas sobre Feminismo Negro en el contexto de la lucha por los derechos, la visibilización y el empoderamiento de las mujeres negras?

Bueno, en esa práctica vivo, escribo, doy talleres, conspiro, colaboro, apoyo, me pongo a disposición de colegas, hermanas, estudiantes y también cierro la boca, abro los ojos y aprendo de cuánta gente pasa por mi lado. A pesar de que cada día tengo menos tiempo, aún sigo escribiendo para mi propio blog y para otras publicaciones donde sistemáticamente abordo temas relacionados con el Feminismo Negro.

No estoy para nada satisfecha, a pesar de que se ha hecho mucho. Nos queda aún demasiado, y yo, como mujer negra cubana, creo que no tenemos nada que esperar que no sea del fruto de nuestro propio quehacer como activistas, artistas, intelectuales, investigadoras, etcétera. Del cielo no suelen caer los derechos civiles. Hay que currarlos (trabajarlos, lucharlos).

BROCHE DE LUZ A UN CICLO COMPARTIDO: PEQUEÑAS INTUICIONES SOBRE UNA AFROCUBANA

Por: María Antonia Miranda González.

Con cariño para Inés María Martiatu “Lalita” (1942–2013).

Escribo mientras mis dedos hacen sonar el teclado, y suenan como los pasos que me llevaban hacia ti, son pasos poéticos, supongo, que tienen el don de expresar en la memoria aquel único encuentro: no sabía de tus libros, sabía de tu nombre; no sabía, que tendría por fuerza del destino, que llevar tus palabras hacia un lugar recóndito de mí misma, aquel donde hiciera coincidir lo que pensaba, con una manera de actuar, con una forma de defender los afectos.

Aquel lugar donde se revela la postura de ser una mujer con ansias de escribir; de ser una mujer que escribe para invocar fantasmas, espíritus, para renovar en el acto de la poesía, una postura: sobrepasar barreras, limar los aspectos afilados de los estereotipos, alzar la voz, y apuntar la incoherencia de esconder y silenciar la historia, allí donde es evidente que algo no se dice, que algo falta. Ese es el legado que me dejó el viaje que hice aquella tarde escaleras arriba para conocerte, de manera que salí apuntando con dedos firmes, y a veces temblorosos, las lagunas que estaban pobladas de mujeres, de cuentos, de testimonios, de ansiedades, por ser visibles.

Aquella tarde, Lalita, pediste un testimonio que nunca escribí, donde hablara sobre mi condición de mujer, no sabías que soy nieta de abuelos negros; terminabas de darle forma a tu texto: “Afrocubanas”; y yo venía a ti de la mano de tradiciones que habían abierto un sitio de vacío, y me invitabas, sin saberlo, a saltar dentro de él.

Hoy quiero decirte lo que adiviné mientras el salto me llevaba por sitios desgarradores, cuando el dolor “de sentir en la piel” se volvió conciencia, en esta piel de muchas texturas y colores, que guarda lágrimas, gritos, luchas y abrazos, que es fruto de cuerpos anteriores.

Adiviné por intuición, las matrices que nos acunan; adiviné por intuición el término patria que elaboraste sobre la pieza de “María Antonia”¹; recompuse por ordenar huesos perdidos, una idea de nación que acogiera: negritud, y mujeres liberándose. Tu pensamiento no me llegó por los sitios recomendados del esfuerzo intelectual, por el placer de la literatura inteligente; me llegó por las arterias que son los ríos invisibles que formamos cuando percibimos que somos nosotras voces múltiples, que se buscan, para entrelazarse, para descubrir las preguntas que no se han hecho aún, y que no pueden esperar, que son las propias, las del engendrar desde los sitios creativos, y marginados.

Me pareció verte en la muchacha, que en un encuentro *baiano*² sobre Lélia González³, daba una conferencia que se asemejaba tanto con la vida de nuestra Sara Gómez⁴. Adiviné que detrás de las formas específicas del arte, de las formas específicas de la política, están las otras políticas, y las otras cosmovisiones de lo artístico, y que puján en latencia, y también los procesos en que se acorralan. Adiviné por intuición las formas como van mudando los disfraces, las máscaras que son la contra-

1 Me refiero al libro *Una pasión compartida: María Antonia* publicado en 2004.

2 Celebrado en Salvador de Bahía. Brasil en 2015.

3 Lélia Gonzalez (1935 —1994) fue una intelectual, política, profesora y antropóloga brasileña.

4 Sara Gómez Yera (1942–1974) fue una cineasta, guionista, música y periodista cubana. Fue la primera mujer cubana que dirigió un largometraje de ficción: *De cierta manera* (1974).

partida verdadera “de lo real” que ocultan los enmascarados. ¿Recuerdas aquello que decías del Teatro Bufo? ¿Del *negrito*, que era un hombre pintado? ¿De la pintura que expresaba el estar dentro de un subterfugio, dentro de un(a) doblez, para representar lo desconocido, para conocerlo obligándolo a entrar en el molde del personaje? ¿Recuerdas tu denuncia de esos moldes, de esos arquetipos transfiguradores de seres auténticos?

¿Qué otro adjetivo serviría para aquellos que se reunían en la Calle Cuarteles no. 18 en la Habana Vieja, en una humilde cuartería, como lo describiste: en el cuarto que era el domicilio de Pancho Fernández? La Tanda de Guaracheros que tenía por miembros gente pobre iletrada, mulatos y blancos. Los imagino guiada por tus reflexiones: “el bufo surge en un ambiente eminentemente popular”. Y cuando escribías que por esas paradojas de la identidad, los bufos fueron hombres que se representaban dentro de un teatro en el que se creaban y burlaban de sí mismos⁵.

Tal vez como una pérdida de sí, para posibilitar, más adelante, el lugar del reencuentro, para comenzar a re-inscribirse en los otros. Me sigo preguntando si allí reunidos rescataban esa gran familia, la que sufría intervalos de ruptura, la diluida en nombre de otras que debían ser mantenidas como institución sagrada, por representar el privilegio del lazo de sangre, mantenido junto al privilegio de una clase, de la nación, de la intimidad valorizada por encima de otras, por encima de las personas dislocadas, de las esparcidas bajo el control silencioso del grupo que ejerce el formato normativo de esta intimidad, que es también el formato normativo de la unión consanguínea y de las reglas de pertenencia.

Pero, en tus trazos se advertía la esperanza, el conocimiento mágico de que la familia que se pierde, es una familia que se carga en la memoria como lazo espiritual de un antes, que confunde, en las ausencias impuestas, seres de carne con dioses, dioses humanizados, padres y madres protectores e invisibles que sirven para tornar parientes entre sí, hijos e hijas de culturas ajenas, pero próximas. Y, sobre todo, que el espacio de la creencia utiliza el camuflaje de las creencias impuestas para sobrevivir; porque la hegemonía dominante, fue, y se mantiene como fuerza expropiadora. Entonces nos queda la intimidad del secreto, de la sociedad oculta y subterránea de familias ancestrales, que durante un período de tiempo escondían sus cultos junto con sus voces.

Intuí un sincretismo que va más allá del culto religioso y que se traviste con las formas de género. El sincretismo, que tiene escondidos en su lectura, a partir de la lógica que implican sus diversos afluentes: como aquellos que están en los rezos, en la preparación del alimento, en la canción de ahuyentar los miedos, los padres y las madres que son territorio del cuerpo en su caminata. Que están respirando en los poros de una palabra a ser dicha en el momento adecuado, o de una palabra a ser guardada, no necesariamente por inhibición sino por mandato interno, que también puede expresar una batalla, un entendimiento diferenciador del lugar, otra acepción para desmontar lo que pronuncia una asimetría, o desde el discurso alternativo, se convierte en una complementariedad, pero que contiene dentro de sí, la fuerza renegociadora de las posiciones asimétricas.

A través de la literatura, abriste una ventana privilegiada para observar desde ella, la capacidad de creación del espacio y como el espacio comienza a reabrir dimensiones que renegocian lo público, de la intimidad expuesta en la circulación de dimensiones que afectan la vida privada de las personas. Así, en tu cosmovisión afro-feminista intuí, lo personal como un campo abierto, permeable y transitorio, y que la política vivida como experiencia, tatuada en los estigmas también presenta

5 “A través de su estudio se pueden llegar a desentrañar algunos elementos de las difíciles relaciones de clase, raza, género y nación en que se debatía la sociedad colonial. Estos aspectos importantísimos en una sociedad siempre compleja como la nuestra, trajeron como consecuencia ciertos procesos de enmascaramiento de la personalidad, de la identidad del cubano, y reflejan las relaciones entre los diferentes estratos de la sociedad”. (Martiatu, 2008, p. 14).

connotaciones difusas, porque las relaciones de poder no son inmutables y se re-significan, y más, en un contexto de vaciamentos en el que las identidades se fragmentan y pluralizan.

Te cuento, ahora bajando las escaleras de aquella tarde, mientras hago sonar los pasos, que son las teclas del recuerdo, que “lo personal” como concepto se me diluye y deja de ser el espacio “*político*” esperado, cuando se inventa el afán de querer ser monolítico, homogéneo y totalizador, cuando se divisa en las pretendidas y “armoniosas” emociones domésticas. Cuando es un privado desconectado de otros universos privados.

El modelo narrativo, que sabías empuñar, es un arma de estrechar los distanciamientos entre estos universos aislados. Siempre desencanta los papeles, des-normaliza las prácticas de violencia perpetradas en el supuesto silencio, ya que el modelo narrativo no es más silencioso respecto a estas prácticas. La narrativa y la poética de las mujeres colocan a otras mujeres en la dimensión de la publicación y externalización de sus situaciones opresivas, como un broche de luz en una cadena de ciclos compartidos.

Bibliografía:

Martiatu, Inés María. *Bufo y Nación. Interpelaciones desde el presente*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2008.

_____. *Una pasión compartida: María Antonia*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2004.

¡AY MAMA INÉS! NOSOTRAS TAMBIÉN QUEREMOS TOMAR CAFÉ: NOTAS SOBRE FEMINISMO NEGRO EN CUBA

Por Maikel Colón Pichardo

Hablar sobre feminismo negro en Cuba pone sobre la mesa una particular manera de afrontar ciertas desigualdades. Este movimiento, que ganó notoriedad en la década de los años 60 del siglo XX abordó, en consecuencia, el papel de las mujeres negras y mulatas dentro de las estructuras de poder, alentando una discusión que en Cuba, en diferentes momentos de su decurso histórico, fue asumida con total pasividad en el debate social y político.

Dentro de ese margen, la historia del movimiento feminista en Cuba mostró, en su momento de crecimiento, cierto abandono y frivolidad a la hora de actuar en los escenarios en donde la “raza” como sistema de clasificación social jugaba un rol esencial. Esta noción interpretativa ha tenido puntos de confrontación fundamentados en la lógica interna del discurso nacionalista cubano de igualdad racial. Sin embargo, hay una diferencia substancial entre abogar a favor de las mujeres y entender las discrepancias engendradas en una sociedad con una estructura socio-racial conflictiva que ha repercutido en el desarrollo de las reivindicaciones que engloban al sujeto “mujer” en toda su dimensión.

Ese punto de inflexión ha sido una de las características comunes del movimiento feminista en Cuba. Cada uno de los logros que fue alcanzando –Ley de Patria Potestad (1917), Ley del Divorcio (1918), Sufragio Femenino Universal (1934)– generó un igualitarismo suspicaz, puesto que de todos ellos disfrutaron todas las mujeres cubanas sin distinción de “raza” o clase.

Esta retórica ha propiciado una aureola de equilibrio al hablar de mujeres en plural, y en su momento aunque el mero hecho de ser una mujer feminista implicaba una cosa difícil de ser por la tónica de desprestigio que la cultura patriarcal quiso impugnarle, los rostros del feminismo en Cuba implicaban cierto color y estatus social, con lo cual llevar a discusión las interioridades de la realidad al blanco y negro, tal y como se vivía, sin demasiado camuflaje, constituyó un vacío de base que implicó una confrontación entre realismo e idealidad. De ahí que quedaran al margen algunas verdades.

Café mañanero: historia y memoria.

De una manera u otra, la perspectiva, la imaginación y la experiencia del feminismo cubano tuvo una intervención subjetiva ya que no se destacó con mayor responsabilidad las crónicas de la vida de mujeres cubanas que tenían que lidiar cotidianamente –en cada uno de nuestros momentos históricos trascendentales– con lo que implicaba su condición racial y de género.

La historia del movimiento feminista en Cuba, con un importante registro de lucha y reivindicaciones, ha dejado cierto vacío historiográfico –una realidad que, como comentaremos, ha ido cambiando–, que no ha tenido una mayor consideración al papel y la importancia que representaron un sector relevante de mujeres negras y mulatas que, con mayor o menor protagonismo, jugaron un rol fundamental dentro de este movimiento.

Hagamos un poco de historia. Dos de los pilares fundamentales de la historia del feminismo cubano a finales del siglo XIX, que alimentaron sus cimientos, fueron el desarrollo de un movimiento literario femenino y la creación de los clubes femeninos.

En primer lugar, dentro de este movimiento literario femenino nació la revista *Minerva* (1888-1889). Una publicación de carácter quincenal dedicada a la mujer “de color” que, durante su año de existencia, abordó tres grandes apartados: la poesía, la defensa de la educación y la instrucción, y las notas referidas a la moralidad. En sus páginas se expresaron un considerable grupo de mujeres afro-descendientes, y también colaboraron algunos de los intelectuales negros y mulatos más prominentes de la época. La singularidad que supone una publicación de estas características motiva el estudio en profundidad de las particularidades de las mujeres valoradas por un doble rasero de discriminación. Dichas mujeres cargaban a sus espaldas el histórico origen social, al que se sumaban el género y el “color de la piel” como puntos de confrontación dentro de las rígidas estructuras socio-raciales de la Cuba colonial decimonónica.

El segundo acontecimiento también representó un hecho significativo. La creación de los clubes femeninos en la emigración, en su mayoría nucleados en torno al Partido Revolucionario Cubano, que representó un punto de inflexión importante en la construcción de las bases del movimiento feminista. Además, también le imprimió cierta singularidad, ya que tres de estos clubes contaron en sus respectivas juntas directivas con mujeres negras y mulatas: el Club “Céspedes y Martí” (Nueva York), el Club “José Maceo” (Nueva York) y el Club “Mariana Grajales de Maceo” (Cayo Hueso). Ello sugiere que estas mujeres estuvieron involucradas activamente dentro de este movimiento organizativo que se convirtió en el primer bastión político en el que se desarrolló la primera acción concreta de sufragio, con la intención de no excluir a ningún sector económico y social.

Cada una de estas dos plataformas sentó los cimientos del feminismo cubano en correspondencia con la diversidad de intereses, motivaciones y peculiaridades que caracterizaron al sujeto “mujer” en las últimas décadas del siglo XIX. Ello propició una colaboración importante con la dinámica sufragista que caracterizó el primer tercio del siglo XX. En la lucha social y política que desplegó el movimiento feminista cubano, un sector importante de mujeres negras y mulatas, marcaron pautas en este sentido desde diferentes plataformas. La prensa, por ejemplo, constituyó un referente importante, y en publicaciones que marcaron el desarrollo de la lucha antirracista, plantearon su alineación con el ideal feminista que revolucionaba la sociedad cubana (*El Nuevo Criollo* (1906-1908), *Revista Minerva: Sección Páginas Feministas* (1910-1915), *Diario de la Marina: Sección Ideales de una Raza* (1928-1931)).

En las diferentes asociaciones también marcaron impronta. Dentro del Partido de los Independientes de Color (1908-1910), por ejemplo, se crearon los “Comités de Damas”. Un hito importante lo constituyó la presencia como delegada de una mujer negra, Inocencia Valdés, representante del Gremio de las Despalilladoras —una organización que aglutinaba a obreros/as del sector tabacalero, referente tanto en la lucha feminista como en la lucha sindical del movimiento obrero cubano—, en el Segundo Congreso Nacional de Mujeres organizado en el año 1925.

En esa misma sintonía, en el Tercer Congreso Nacional de Mujeres (1939) que antecedió a las reformas legislativas que se perfilaban para la nueva Constitución (1940), resaltó como eje de discusión el tema del papel prácticamente nulo que jugaban las mujeres negras y mulatas en la sociedad cubana, aludiendo al acceso de estas al mercado laboral en igualdad de condiciones respecto a las mujeres blancas. En este sentido, se abriría una mesa de discusión que llevaría por título: “La mujer y los prejuicios raciales”, en la que se plantearon varios puntos de confrontación que intentarían propiciar un diálogo más abierto entre el discurso feminista y los problemas que afrontaba un sector importante de mujeres por su condición racial.

Consecuentemente, aquí hemos mostrado algunos hechos que han marcado el decurso histórico del movimiento feminista en Cuba, y que no han tenido la relevancia pública que merecen. Ello destaca, cómo la plática del movimiento feminista y sufragista acaparó frentes muy concretos. Sin embargo,

la temática que hemos hecho visible quedó, en cierto modo, rezagada, puesto que a nivel más general de representatividad en los debates centrales que propició este movimiento, no se manifestó una postura clara y concisa que considerara de manera más comprometida con los problemas que afrontaron las mujeres negras y mulatas.

Este tipo de disyuntiva generó omisiones en los anales de la historia de Cuba. Y a la hora de reivindicar cada uno de los aportes que estas mujeres legaron al feminismo cubano en una dimensión más participativa y plural, es importante que no omitamos los sucesos, los movimientos y los personajes que marcaron la tónica de un abordaje más amplio y solidario en la labor reivindicativa de las feministas cubanas blancas y negras.

Tal envergadura ha dejado al descubierto algunas de las sensibilidades que han caracterizado la historia de nuestro país, en una dinámica compleja y reiterativa. Por esa razón, asumir que el movimiento a favor de los derechos de la mujer, no tuvo en cuenta de manera más activa la confrontación de las taras que había legado el racismo anti-negro en la sociedad cubana, es poner una alerta en este apartado que tiene que ser examinado de manera más profunda, destacando algunos de los puntos de referencias que hemos comentado. Además, es también una manera de destacar el daño que han provocado este tipo de omisiones. En un sentido bastante estricto ha subsumido identidades y formas particulares de reivindicar y aceptar, con mayor fluidez, nuevas formas y herramientas en la transformación de un feminismo que aborde, en una mayor dimensión, los problemas y estructuras fundamentales que han marcado a la sociedad cubana y su historia social y política.

La mesa esta servida, así que tomemos el café que nos corresponde.

En base a estos escenarios de confrontación y lucha, la práctica ideológica y activista del feminismo negro, ha entrado a formar parte abiertamente en el contexto académico y cultural cubano contemporáneo. En líneas generales, como hemos hecho referencia, la discusión en torno a este tópico, había quedado relegada; inclusive, aunque la sociedad cubana en conjunto, abrió varios frentes de confrontación con el significado y la repercusión de los procesos de cambio y transformación que desplegó la Revolución cubana de 1959, no hubo una línea interpretativa que pusiera sobre la mesa algunas de las más complejas interrogantes que planteaba el feminismo negro como ideología política y social en las décadas sucesivas en otros escenarios.

De un modo muy particular, la historia de Cuba en la que habían sido protagonistas varios movimientos antirracistas, un legado que definiría a la Revolución del 59 simbólicamente, no se reconoció, al menos en los inicios, una línea teórica que propusiera un acercamiento dinámico y objetivo que planteara un debate abierto con las contrariedades que tenían que enfrentar las mujeres negras y mulatas.

Pero esa tesitura está cambiando, afortunadamente. En las últimas décadas de este tenso y controvertido joven siglo XXI, hay un movimiento académico, cultural y de activismo, que destaca con mayor contundencia el legado histórico y social de un sector importante de mujeres que transgredió barreras y puso en el punto de mira algunas de las problemáticas más trascendentes con las que tuvieron que lidiar por su condición racial y de género. En tal sentido, ¿podemos hablar de un feminismo negro cubano hoy día? Ciertamente hay puntos de referencia que destacan la asunción de esta perspectiva. Por otro lado, su impronta y argumentación ha ido transitando por diferentes zonas en su concreción y desarrollo.

En líneas generales, han destacado varias referencias académicas en el orden historiográfico en el rescate y reivindicación de hechos, movimientos y personajes históricos –algunos de los cuales hemos mencionado–, que constituyeron la base empírica para la fundamentación de esta perspectiva

en el debate académico contemporáneo. Autoras como Daysi Rubiera Castillo, Oilda Hevia, Inés María Martiatu (lalita), María Ileana Faguada, María del Carmen Barcia, por solo mencionar algunos nombres, son varias de nuestras académicas que han contribuido notablemente a dinamizar el debate al respecto. Dos volúmenes importantes recogen algunas de sus contribuciones: *Afrocubanas: historia, pensamiento y prácticas culturales* (2011); *Emergiendo del silencio: mujeres negras en la historia de Cuba* (2016).

En el ámbito del activismo también hay un frente abierto que intenta resaltar el papel histórico y social de las mujeres negras y mulatas en los anales de la historia de Cuba, haciendo hincapié en el plano de la representatividad y la desestructuración de los estereotipos raciales. El grupo “Afrocubanas”, un colectivo que en su mayoría integran algunas de las académicas antes mencionadas, es un referente al respecto.

En esta línea también destaca el blog: <https://negracubanateniaqueser.com/>, una plataforma digital a la que pone voz Sandra Álvarez Ramírez, y que de un modo trasgresor y notorio, se ponen a discusión algunas de las prerrogativas más complejas y a la vez más comunes que enfrentan las mujeres en la Cuba contemporánea por su condición racial y de género. Resulta también considerable resaltar, que desde esta plataforma se está promoviendo el “Directorio de Afrocubanas”, que en palabras de su gestora es: “una herramienta digital que recopila fichas de mujeres cubanas afrodescendientes, quienes han contribuido de manera significativa a la cultura e historia nacionales. Más que el color de la piel, el criterio de selección que se ha considerado oportuno es el aporte que han realizado estas mujeres al pensamiento intelectual, la ciencia, la cultura y la historia nacionales.”

También, en el ámbito de la creación cultural, ha habido plasmaciones de referencia en el tema. La obra audiovisual de realizadoras como Sara Gómez y Gloria Rolando ha sido significativa. En el ámbito literario, los aportes de Nancy Morejón y Georgina Herrera nos han dotado de una experiencia vital a la hora de relatar situaciones, convencionales o no, dentro del discurso literario cubano.

Otro de los movimientos culturales que ha tenido un impacto significativo en el desarrollo y fundamentación del feminismo negro cubano, lo protagonizaron algunas de nuestras raperas (Magia MC del grupo “Obsesión” y las integrantes de “Krudxs Cubensi”), participantes activas de cada una de las plataformas y debates académicos mencionados. El posicionamiento y la contundencia de varias de las canciones que han expuesto estas artistas, ha manifestado una postura clara y concisa a la hora de empoderar la perspectiva del feminismo negro en el contexto cubano; las cuáles son, a modo general, algunas de sus luchas cotidianas más significativas.

Esta diversidad de posicionamientos e interpretaciones contribuyen a que un movimiento de estas características no quede condicionado. Al contrario, algunas de las problemáticas más latentes que aborda llegan a un sector muy amplio, bien en una publicación académica, en el debate dinámico que están produciendo las redes sociales gracias a la bitácora negracubanateniaqueser, en una novela o un poema, en una película o un documental, o en una de las rimas contestatarias de una canción de rap. El feminismo negro en Cuba, de una manera u otra, siempre ha estado con sus luces y sus sombras. Lo que sí está claro que el momento que vivimos actualmente es mucho más fuerte: contamos con un movimiento académico, de activismo y cultural que, sin lugar a dudas, ha convencido a “Mama Inés” que, en esta ocasión, las negras y mulatas cubanas no dejarán de tomar café nunca más.

GUSTAVO URRUTIA Y SUS “IDEALES DE UNA RAZA”: PROMOVRIENDO NEGROS “EMPREENDEDORES”

Por Pedro Alexander Cubas Hernández

“He luchado mucho contra la tentación de repasar mis textos de economía política y, en combinación con algunos trabajos de revistas técnicas, escribir una brillante serie de artículos de doctrina económica. Ya vencí al Diablo y ahora estoy resuelto a seguir haciendo el papel del *homo vulgaris*...”

Gustavo Urrutia (1929c)

En el verano de 1929 (entre los días 1 de junio y 19 de julio) Gustavo Urrutia publicó en la columna semanal de “Ideales de una Raza” una serie (de nueve artículos) titulada “La cuestión económica del negro”. Antes de esa época, el *Diario de la Marina* publicaba sobre varios temas de economía nacional e internacional. Urrutia (1929a) insertó ese tópico para denunciar la situación de los negros más pobres, o sea, lo que él definió como aquella clase más desvalida, que no tenía renta ni sueldos.

Una pregunta de Urrutia (1929a) fue fundamental para el devenir de esa serie: “¿tiene el negro su problema dentro del problema económico cubano?” Él estaba consciente de las dificultades socioeconómicas de Cuba como nación joven que dependía de un país muy poderoso como Estados Unidos. Pero, cuando respondió afirmativamente dicha interrogante, su interés estaba dirigido al sufrimiento de un amplio sector de la población negra cubana, que presentaba una situación precaria.

En su controvertido discurso sobre las relaciones sociales entre blancos y negros de Cuba, Urrutia (1929a; b) creía (y exigía) que los blancos debían hacer algo en pro del mejoramiento del nivel de vida y de la situación económica de los negros. No obstante, también consideraba que los negros podían resolver por sí mismos el problema que los tenía sometidos a la indigencia. Es justamente ahí donde emerge su forma personal de hacer un periodismo crítico e incisivo: ir más allá de una simple interrogante, que puede parecer tautológica, abriendo un camino por medio de una propuesta, que él consideraba una solución concreta al alcance de las personas afectadas por la pobreza.

Cuando Urrutia era más joven se formó en la Escuela de Comercio de La Habana y tuvo una experiencia como vendedor ambulante. Gracias al dinero que fue acumulando pudo pagarse su carrera de arquitecto en la Universidad Nacional. Por tanto, Urrutia era el prototipo de una persona triunfadora que progresó a base de esfuerzos y sacrificios. En su opinión, abrazar la pequeña empresa (o, dicho en términos actuales, ser un “micro-emprendedor”) era una solución viable para salir de la indigencia y vivir de una forma más decente.

El pensamiento de Urrutia (1929b) está lleno de matices hasta el punto de identificarse con el argot popular sin caer en actitudes que puedan ser definidas como chabacanas. A su modo de ver, la barrera a derribar era cambiar la mentalidad cubana plagada de aquello que él definió como el prejuicio del “figurao”. Si nos remitimos a la historia de la colonización española en América, podemos identificar esa actitud con la mentalidad aristocrática de los hidalgos, que actuaban como si fuesen los dueños de todo (y nada poseían en España) y, sobre todo, tenían un concepto peyorativo del trabajo (en su versión física o manual fundamentalmente, para ser más exactos con aquella época).

Sin ánimos de pedantería intelectual, Urrutia (1929a; c) aconsejó a ese sector sumido en la precariedad cómo podrían conseguir su salvación económica viviendo de un trabajo modesto. En los nueve

artículos utilizó un lenguaje claro, preciso y coloquial. Seguidamente, reproducimos los dos primeros textos de la susodicha serie. En las otras siete entregas, el autor transmitió sus experiencias como vendedor ambulante (o negro emprendedor), tales como: presentar un buen aspecto personal; tener un cuidado extremo con la mercancía; ser simpático, educado y cordial para mantener la fidelidad de la marchantería fija (la clientela); dominar el arte de pregonar; y, sobre todo, nunca vender al crédito o fiado. Actualmente, se está hablando mucho de la importancia de promover “negros cubanos emprendedores” en el entorno insular y esta contribución de Urrutia todavía puede dar mucha luz al respecto.

Nota: Por la relevancia del tema para la población negra de Cuba, Urrutia y su grupo de trabajo decidieron reeditar esta serie en la plana dominical de “Ideales de una Raza”, en la sección titulada “Entre Nosotros”, durante el lapso: 23 de febrero-20 de abril de 1930.

Bibliografía:

Urrutia, Gustavo E. (1929a). La cuestión económica del negro. *Diario de la Marina*, p. 7.

_____ (1928b). La cuestión económica del negro: cambiar de mentalidad. *Diario de la Marina*, p. 9.

_____ (1929c). La cuestión económica del negro: las virtudes de la albahaca. *Diario de la Marina*, p. 7.

Columna “Ideales de una Raza”

La Cuestión Económica del Negro

¿Tiene el negro su problema dentro del problema económico cubano? Creo que sí, como creo que tiene su problema social dentro de la sociología de Cuba. Todo lo que pienso decir en los artículos que pienso dedicar al estudio de la situación económica de nuestra raza y a sugerir el modo de mejorarla, será un nuevo aspecto del problema general del negro, que venimos tratando en esta sección y en nuestra página dominical y quiero llamar la atención sobre el siguiente punto capital que, si no se aclara a tiempo podría dar motivos a errores y que se tomase por contradicciones lo que se dirá, de lo que llevo escrito antes.

La raza blanca puede y debe mejorar el nivel de vida y la situación económica de la raza negra, y sobre esto seguiré insistiendo por creerlo justo y razonable, pero aparte de todo la raza negra puede mejorar por sí misma esa situación.

No pretendo escribir una serie de artículos técnicos llenos de ciencia, que para las gentes a quienes me dirijo serían inútiles y de escaso interés para los ilustrados.

Mi punto de mira será la clase más desvalida: los que no tienen renta ni sueldos. Los que están muriéndose de hambre aunque son obreros y artesanos; los que han perdido –gracias a Dios– la esperanza de ser empleados u obreros de la Administración Pública y que, sin embargo, tienen en sus manos, con solo modificar su mentalidad, el medio seguro para ganarse la vida no obstante la carencia de trabajo reinante. El negro debe crear su propio trabajo.

¿Qué haría un hombre en un país extraño, solo y sin dinero, para no perecer de inanición y llegar a vivir decentemente?

Esto es lo que voy a explicar a nuestros hermanos indigentes, sin dejar por ello de pedir a la sociedad blanca mucha más equidad y amor para el trabajador negro, que viene recibiendo un trato distinto al trabajador blanco.

[Gustavo E. URRUTIA]

Columna “Ideales de una Raza”

La cuestión económica del negro

Cambiar de Mentalidad

Si no hubiera preocupación racial en Cuba, el problema de los negros sería el problema de todos los cubanos, pero como la hay, estos sufren todas las limitaciones comunes a los cubanos, y por añadidura las que provienen de dicha preocupación.

Lo que mejoraría, a nuestro entender, la situación económica, requiere de un gran sacrificio de vanidad aldeana; un cambio de mentalidad para desechar otra laya de prejuicios arraigados. Me refiero al prejuicio del “figurao”; del desprecio a las ocupaciones modestas; el prurito de aparentar un bienestar de que se carece y que a los nativos nos lleva a gastar lo que tenemos y comprometer lo que no tenemos; a mofarnos del que ahorra y vive de sus propios recursos. La mayoría de mis paisanos prefiere suicidarse antes que acudir a una de las ocupaciones que tenemos calificadas de ridículas, que consideramos propias solamente de españoles, chinos, turcos, jamaicanos o polacos...

El cubano blanco –varón o hembra– lucha contra la competencia extranjera de los que empezaron su carrera y cimentaron sus posiciones, hoy envidiables, realizando esas mismas faenas que nosotros despreciamos, y que llegados a la opulencia, protegen a sus paisanos como cosa natural. Por eso cubanos blancos tienen oportunidad de trabajar con dichos extranjeros aunque no sea más que como asalariados, sin probabilidad de llegar a ocupar cargos ejecutivos. De todos modos pueden recurrir a ganar un sueldo o un jornal que les permita ir tirando. A esas personas imbuidas de las vanidades apuntadas arriba, es inútil predicarles para que las depongan. Mientras vislumbren una lejana esperanza de “colocarse” mantendrán el deseo de “figurar”.

Los negros no son agricultores ni empleados públicos, los que no cifran sus esperanzas en la política, o los que no son profesionales (que muchos viven muriendo): los que están faltos de ocupación a

pesar de tener oficios y de buenos trabajadores, se hallan en situación desesperada. Las industrias y los comercios cumplen con Cuba empleando cubanos, pero esos cubanos son blancos casi todos. La agricultura en grave crisis y contratando braceros antillanos, no les ofrece amparo. De los esfuerzos de nuestro Gobierno para diversificar los cultivos y fomentar la industria nacional no cabe esperar beneficios reales para los negros sino en el reparto de tierras, y esto mismo requiere un tiempo que su apurada situación no les permite aguardar.

En tales condiciones se puede hablar a los negros con fundadas esperanzas de que escuchen y se agarran al pequeño comercio como el náfrago a la tabla. A este comercio ambulante, al que ejercían y siguen ejerciendo los chinos, los polacos... al que yo he practicado durante cuatro años con sorpresa de muchos paisanos míos, y que practicarán cuando los extranjeros vengan a Cuba sin el apoyo de una colonia rica que los proteja mientras se abren paso.

Ya sabemos que el cubano de color no es extranjero en Cuba, pero dentro de la situación que analizamos está peor que si lo fuera, porque además de hallarse tan desvalido como un pobre recién llegado, lleva en sí mismo la tara ruinosa de repugnar toda actividad que sea de cobrar y pagar.

Conocemos a cubanos negros y blancos -de estos, algunos que eran profesionales- que en la emigración vendían públicamente dulces o cordones de zapatos para ganarse el sustento. Pudieron hacerlo porque la necesidad apremiaba y estaban fuera del medio enervante de la tradición rumbosa del cubano. El sacrificio que pido a los negros desvalidos es el de la vanidad que mata de hambre. Dedíquense al pequeño comercio, humilde, ambulante. Saquen de él un diario para sí y para su familia. Háganlo con espíritu alegre. Limpios y amables. No como quien sufre un castigo, sino como el que está labrando la primera piedra para edificar un porvenir. Semejante a la realidad presente que nos muestran los españoles, los chinos y los polacos.

Los que no quieran convencerse me preguntarán: ¿Con qué numerario contamos para empezar?... A lo cual contesto por anticipado que hay algo más difícil que conseguir el dinero, a saber: disponer sinceramente el ánimo para emprender ese camino de salvación económica...

El negro puede crearse su propio trabajo, sin dejar por eso de seguir pidiendo más equidad a sus paisanos blancos, para que compartan con nosotros lo que les queda a los cubanos, por poco que sea.

[Gustavo E. URRUTIA]

Fuente: *Diario de la Marina*, La Habana, 1; 6 de Junio de 1929, p. 7; 9.

Por Alejandro L. Fernández Calderón

¡Solavaya... brujería en la puerta de mi casa...!

Su denominación encuentra constante empleo en el argot popular contando con diversas derivaciones: brujo, brujazo, bruja, brujón. Su popularidad representa hasta hoy un aspecto esencial dentro del enarbolado sincretismo cubano. Se asocia tanto para la perversidad así como el socorro ante las dificultades, contando con escaso prestigio bajo la etiqueta del lado oscuro del universo espiritual afrocubano. En su recorrido histórico dentro de la construcción de la nación acompañó/a a determinados procesos de exclusión y racismo. Sus detractores, al igual que en su momento hicieron con la rumba, la catalogaron de bárbara, salvaje y atentado contra la civilización.

El calificativo de brujería, palabra de origen no africano, trasciende su acepción llegando persistentemente hasta nuestra contemporaneidad, donde practicantes o no la emplean en sus códigos lingüísticos. Su fuerte arraigo se debe a su anclada presencia en el imaginario nacional de trasfondo denostador, situado en el centro de viejas polémicas, críticas y sensacionalismos. Por su impronta, es menester desempolvar sus alabanzas y vituperios que marcaron parte de las relaciones entre negros, mestizos y blancos.

Los intelectuales... siempre metiéndose con los brujos

Los estudiosos y periodistas cuentan con una gran responsabilidad histórica en la popularización del término. La llevada y traída enunciación de brujería se une al legado de la esclavitud en su andamiaje racista, junto a los postulados pseudo-científico de la *inferioridad del negro*. Su utilización influyó en la recreación del síndrome *miedo al negro* condicionando el contexto de su inclusión y participación de los negros en la lucha por la independencia de Cuba. Después de 1886, con la era de la post-emancipación, se reforzó la mentalidad respecto al variado sistema mágico religioso de las etnias africanas, todas ellas sepultadas con el denominativo de brujería, reinterpretación demonológica europea refundida en la prédica de la modernidad. Lentamente se consolidó, bien temprano el siglo XX, un imaginario racial referido al tipo del “brujo negro”, tema hábilmente explotado dentro de la agenda publicitaria entre 1904-1925. (Chávez, 1991; Helg, 2000; Basail, 2006).

Lo noticioso de la agenda se dimensionó en el plano político con la formación y la represión del Partido Independiente de Color (PIC) entre 1908-1912, proceso que dio paso a un racismo exacerbado. Los especialistas afirmaron, desde cualquier pretendida teoría científica de moda, que el organismo social tenía la misión de sanearse de los individuos inferiores para el afianzamiento de la raza cubana. En resultado, los devotos de los orichas fueron los primeros en ser considerados no capacitados para el ideal del progreso. Los guardianes de las buenas costumbres, alentados por la prensa, apelaron en más de una ocasión al castigo y la violencia. En 1919 se produjeron linchamientos en Regla y Matanzas legitimados por Antonio Iraizas, autor del artículo “El pueblo que no lincha nunca”. No terminó ahí, pues un año después con una publicidad distinta, los hechos inspiraron la versión cinematográfica *La brujería en acción* estrenada en el cine Payret, bajo la dirección de Santos y Artigas. También por esos días en el cine Ídolo se proyectaba *Ahí vienen los negros*.¹ (Bronfman, 2004; Fernández, 2011).

1 *La Lucha* 7, enero 1920: 4.

Solo en casos excepcionales dentro de una comunidad específica el tema fue tamizado, cuando contra toda lógica, el acontecimiento seleccionado para el mercado de la información superó los prejuicios del creador de la noticia. En 1915, en la muerte de Silvestre Erice a los 80 años, quien fuera fundador del culto africano lucumí Santa Rita de Casia y San Lázaro en 1902, fue cubierto en la prensa con el sobrenombre de brujo de mayor reputación de la república. Su cadáver fue velado en la calle Ayuntamiento 18 por más de 200 personas de distintas clases y edades, teniendo cristiana sepultura en el cementerio de Colón. Que una publicación del circuito periodístico reseñase un hecho de esta clase de una forma no acostumbrada, destaca la trascendencia del practicante, cuya fe era normalmente censurada. Este acontecimiento refleja como por momentos, un sacerdote de rango extraordinario era reconocido por sus detractores.²

Sin embargo, estas conductas transgresoras no tenían una connotación racial, sino social. En ella influían la falta de instrucción, la vulnerabilidad de los grupos sociales y sus apropiaciones de la realidad circundante, observándose cierta socialización de las prácticas como actividad social. Muchos sujetos, más allá del color de la piel, recurrieron a los servicios del sacerdote y sus remedios – consultas, amarres, trabajo de evolución, bilongo, ebbó – reflejo del ambiente sincrético de doble rasero. Al respecto, un diario satírico en 1919 comentó a raíz de una conferencia de Fernando Ortiz:

(...) Orador de gran cultura en su discurso dedujo
Que en nuestro país el cura es un ecobio del brujo
Ante el civismo de Ortiz y la verdad que dedujo
Huyen el cura y el brujo en ekobiaje infeliz.
Gracias a esa gran verdad que demostró Don Fernando
No seguirán explotando a la pobre humanidad
Y con su conciencia oscura y su reprobable engaño
A otro lugar a hacer daño irán el cura y el brujo (...).³

Ni siquiera la *furia negra* de los años veinte incluyó la cuestión en su proceso de purificación de los aportes africanos. La música y la danza contaron con mejor suerte, pero la brujería siguió siendo tabú y despectiva. Los especialistas del folclore cubano apenas la abordaron dentro de sus consideraciones, evidenciando las complejidades del tema. Solo a finales de los años treinta se dio un paso significativo cuando el investigador Rómulo Lachatañere enjuició lo erróneo de lo entendido por *brujería*. El autor señaló el halo de criterios especulativos conectados a la criminalidad y la delincuencia, necesitándose de nuevos métodos de aproximación. Adjudicaba a Fernando Ortiz la responsabilidad por la popularización y divulgación del término, acotado en 1906 para la designación de dichas creencias.

Lachatañere esclarecía que el brujo es el agente anti-social, que desde las sociedades africanas se consideraba elemento perturbador, denunciando cierto uso prejuicioso en los estudiosos de la época. El propio Ortiz, tres años después en 1942 y dentro de una velada que le ofrecía la elitista sociedad negra Club Atenas, reconoció que su otrora obra contenía un marcado carácter lombrosiano. Y por eso recibió la aprobación maliciosa de los blancos, y la censura de aquellos, los cuales ante la divulgación de sus secretos sabían que fuera de su ambiente servían para su escarnio social. En la década del cuarenta nuevas propuestas se produjeron desde la tesis de transculturación y la impronta cultural del campo religioso afrocubano.⁴

2 “Ayer falleció Papá Silvestre”. *La Lucha* 259, septiembre 1915: 2.

3 *La Política Cómica* 695, abril 1919: 1; 6.

4 Lachatañere, Rómulo (1939). “Las creencias religiosas de los afrocubanos y la falsa aplicación del término de brujería”. *Estudios Afrocubanos* 1, 2, 3 y 4, Vol. III, p. 75-84; Ortiz, Fernando (1945). “Por la integración de blancos y negros”. *Estudios Afrocubanos* s.n, Vol. V: 217-230. Ver también Ortiz (1906).

No obstante, el daño histórico ya estaba hecho y la nación respiraba continuamente recelos ante los brujos. Por la fuerza de tales imaginarios, cabe esperarse que la *intelligentsia negra* fuera la primera en sospechar de la brujería.

Los negros finos contra los brujos

El ciudadano negro cubano no tenía más que una salida: negar el legado espiritual de sus ancestros. Son incontables los prohombres opuestos a su uso: desde el preclaro Juan Gualberto Gómez, los mambises Lino D'ou y Generoso Campos Marquetti hasta los políticos Rafael Serra, Ramón Vasconcelos, Rafael Escoto y Carrión, Miguel Ángel Céspedes. Todos ellos censuraron los cultos y llamaron a la desafricanización, estrategia que conllevó alejarse de la chusma, la negrada y la masa ciega. Por lo complejo del posicionamiento sus periódicos tejieron sus propias versiones y explicaciones. El cronista Juan Bravo aludía a la ignorancia en las masas populares, a la par denunciaba que en Matanzas ciertos políticos de altura, cuando necesitaban apoyo moral y votantes, participaban en los bembes y se hacían bautizar por Ña Merce y que luego gritaban que los negros bárbaros eclipsaban la civilización. Francisco Camaño de Cárdenas afirmaba que la religión era de total implicación popular, ya que en los campos negros y blancos realizaban el curanderismo, pero cuando el practicante era negro se le decía brujo y si era blanco espiritista.⁵

Conscientes que estas imágenes afectaban su prestigio social fueron proyectadas estrategias educativas. Las sociedades negras constituyeron un espacio para el fomento de las buenas costumbres. Una testigo recuerda los versos declamados en Unión Fraternal del barrio de Jesús María:

[...] Oye negrito rumbero cintura de torniquete [...]
Detente en la santería de Ogún y de Yemayá,
Y boten a Obatala jefa 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, cabos de vela, cuerno y hueso de difunto
Y a todo ese conjunto echen petróleo y candela [...].

(Calderón, 1970)

Tales anhelos no se cumplieron por la capacidad efectiva de mutación y ocultamiento de los sujetos portadores de tales prácticas, una crónica pendiente de la historiografía cubana silenciada en la tradición oral. Aún esta por escribirse la huella de la resistencia espiritual de aquellas *gentes sin historia*.

Mayeya... no juegues ni con los santos ni con la brujería

El término brujería desafió el proyecto ateo y socialista del “Hombre Nuevo” después de 1959, alcanzando cierta aceptación institucional a fines del siglo XX dentro de la Cuba sincrética y mestiza. (De la Fuente, 2000). Difícil fue, es y será borrar una palabra tan común del cubaneo popular. Estudiar, identificar y conocer su presencia desde el pasado es inevitable para seguirla utilizando. Ya que no podemos cambiar su empleo es necesario investigar su trasfondo histórico en justicia a su denominación. Sobre esta base, desde el derecho propio del conocimiento a la verdad histórica podremos continuar, en respeto a su trascendencia popular, debatiendo, haciendo y hablando de brujería.

⁵ Bravo, Juan (1913). “Los negros brujos”. *Juvenil* 24, junio: 5-7; Camaño de Cárdenas, Francisco (1915). “Sobre la brujería”. *La Voz de la Razón* 95, enero: 3.

Fuentes bibliográficas:

Basail Rodríguez, Alaín (2006). “Negro brujo... Maaaaalo! Ortiz y la prensa cubana como narrativa del brujo”, *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, año 8, no. 14, La Habana, Julio–diciembre, p. 73–99.

Bronfman, Alejandra (2004). *Measure of Equality. Social Science, Citizenship, and Race in Cuba 1902-1940*. North Carolina: North Carolina University.

Calderón González, Jorge (1970). *Amparo: Millo y azucenas*. La Habana: Casa de las Américas.

De La Fuente, Alejandro (2000). *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba 1900-2000*. Madrid: Editorial Colibrí.

Fernández, Alejandro (2011). *Sobrevivir a la masacre del doce (1912-1920)*. La Habana: Editorial Abril.

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

Chávez, Ernesto (1991). *El crimen de la niña Cecilia. La brujería en Cuba como fenómeno social*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Ortiz, Fernando (1906). *Los negros brujos*. Madrid: Librería de Fernando Fe.

Fuentes Publicísticas:

Estudios Afrocubanos (1939; 1945).

Juvenil (1913).

La Lucha (1915, 1920).

La Política Cómica (1919).

La Voz de la Razón (1915).

¿EN CUBA NADIE ES RACISTA? GLOSAS SOBRE NUESTRA REALIDAD A LA SOMBRA DE LA COLONIALIDAD

Por Pedro Alexander Cubas Hernández

“No somos racistas, porque, consecuentes con nuestro deber, levantamos nuestras voces para expresar que son muchos los casos en que se postergan y combaten a determinados individuos, sola y exclusivamente por razón del color más o menos oscuro de la piel”.

Inocencia Silveira (1929)

Nuestro país y en resto del mundo se rinden ante el talento sin par de Alexis Díaz-Pimienta (La Habana, 1966). Es narrador, poeta, repentista, cantante e investigador. Tiene tantos libros publicados como premios recibidos aquí y allá. En nuestro contexto (hasta donde tengo entendido) no se le conocía públicamente por sus opiniones sobre la problemática racial hasta que a fines del año pasado salió publicado en el portal *OnCuba* un poema de su autoría titulado, en tono afirmativo, “En Cuba nadie es racista”.

Se trata de una composición que reúne 12 estrofas escritas con versos octosílabos, o sea, en formato de décimas. Resulta atractivo escuchar la voz improvisadora de Díaz-Pimienta; pero ahora me atrae más leerlo sílaba a sílaba y, también, entre líneas para glosar sobre el cotidiano cubano minado por prácticas racistas, actitudes discriminatorias y gestos prejuiciosos contra los/as negros/as.

Dos espacios de tensión social: la familia y el trabajo en la cotidianidad

En las primeras tres décimas, Díaz-Pimienta presentó dos contextos claves en el cotidiano de cualquier sociedad: la familia (dos estrofas) y el trabajo (la tercera estrofa). Cuando habla del marco familiar, el repentista parece asumir una postura crítica afirmando que “en Cuba nadie es racista hasta que...” surge una relación amorosa entre una chica de piel blanca y un chico de piel negra (también podemos aplicar la expresión “y/o viceversa”). La frase “hasta que...” crea una situación dramática mostrando cómo la familia autodefinida como “white” no acepta al “negrito conquistador” que “peina pasa”.

Dándole la vuelta a dicha imagen podemos observar que los miembros de ese “hipotético” núcleo familiar antes, durante y después de vivir un momento como ese suelen decir algo así como: “Yo no soy racista porque mis mejores amigos/as son negros/as” o “Yo no soy racista ya que me llevo muy bien con los/as negros/as”. Dichas posturas sociales develan una doble moral insalvable de los/as blancos/as que (sin ánimos de generalizar) se expresan de una forma y actúan de modo diferente. En los espacios públicos los/as blancos/as interactúan con los/as negros/as; pero cuando dichos/as sujetos/as racializados/as se aproximan al espacio privado exclusivo ahí la cara les cambia e imponen como recurso defender la asimetría histórica que existe entre blancos/as y negros/as, que explica la colonialidad.

En el caso del ambiente laboral, las tensiones pueden ser de alto voltaje en dependencia de quién está en el comando: un hombre negro o una mujer negra. La herencia colonialista de la sociedad cubana continúa viéndonos como entes subalternizados y nacidos para obedecer sin preguntar por qué. La

imagen del “jefe percusionista” es el mensaje de que los negros sólo saben tocar la tumbadora en espacios marginalizados y no están capacitados para dirigir a cualquier nivel; y la frase “¡negra tenía que ser!” es la negación al derecho que tiene un ser humano a equivocarse cuando toma una decisión desde una posición de alta responsabilidad. Tales ejemplos demuestran que algunos sectores de la sociedad cubana del nuevo milenio continúan poniendo en duda cartesiana la condición humana de los sujetos/as racializados/as como negros/as.

Las actitudes discriminatorias y los gestos prejuiciosos hacen causa común tanto en el entorno familiar como en el medio laboral. Discriminas al muchacho porque no tiene tu mismo fenotipo (del genotipo para qué hablar); y, sin conocerlo ni conversar dos palabras con él, muestras tus prejuicios acusándolo de pertenecer a una religión de patrón no cristiano tildada de brujería. O, tal vez, la envidia te corroe porque “te jode... que un[a] negro[a] tenga poder” en una empresa, por ejemplo. En este caso interpreto la palabra “poder” solamente como el ejercicio de cargos de dirección sin especificar el nivel de importancia.

La legalidad: el enfoque único sobre las actitudes discriminatorias

Según Díaz-Pimienta, en Cuba existe un “racismo extraoficial, [y] anticonstitucional”. Estoy de acuerdo con él hasta cierto punto; aunque la legalidad no es clara sobre el término racismo. Me explico: en primer lugar, la Constitución de la República de Cuba de 1976 (reformada por segunda vez en 1992) en su sexto capítulo “Igualdad” -específicamente en el artículo 42- proscribe las actitudes discriminatorias basadas en motivos de raza, color de la piel, sexo, origen nacional, creencias religiosas y cualquier otra lesiva a la dignidad humana. Este documento ampara el sentido de los versos del repentista. No obstante, la idiosincrasia cubana hace muchos años que tiene deudas irreconciliables con el conocimiento profundo de la Carta Magna.

El segundo elemento esencial, que respalda el sentido de la afirmación de Díaz-Pimienta, está registrado en el Código Penal (Ley n° 62 promulgada en 1987), en su octavo capítulo “Delito contra el derecho de igualdad”, donde los artículos 295.1 y 295.2 (respaldando el sexto capítulo de la Carta Magna) prevén sanciones de seis meses a dos años de privación de libertad o multas de 200 a 500 cuotas (o ambas inclusive) para: los discriminadores, los incitadores a discriminar, los difusores de ideas de superioridad u odio racial, los que cometan actos de violencia o inciten a perpetrarlos por motivos de raza, color de la piel u origen étnico. Este tipo de texto también debería ser más conocido y estudiado por la población cubana para que no parezca una exclusividad de los juristas.

Y un tercer aspecto, y no menos importante, que apoya el sentido de la aseveración de Díaz-Pimienta está documentado en el nuevo Código de Trabajo (Ley n° 116 aprobada en el 2013). En el primer capítulo “Disposiciones generales”, sección primera, se observa una conexión (dia)lógica con la Carta Magna y el Código Penal pues argumenta los fundamentos y principios del derecho de trabajo en los sectores estatal y no estatal. El segundo artículo, inciso b, del presente documento apunta que todo ciudadano apto para trabajar no puede ser despojado de su derecho por actitudes discriminatorias sobre la base del color de la piel, las creencias religiosas, el origen territorial, género, orientación sexual, discapacidad y demás distinciones que lesionan la dignidad humana. Este documento contiene actualizaciones relevantes que se discuten a nivel social en el nuevo milenio y sería vital que los cubanos lo conozcan a fondo.

La Asamblea Nacional del Poder Popular nació de la Carta Magna y después aprobó ambos códigos vigentes desde 1988 y 2014 respectivamente. Resulta interesante que Igualdad es la palabra clave de los pliegos troncales de la legislación cubana, que citamos anteriormente. Ahora bien, si los cubanos tenemos iguales derechos y nos ocupan iguales deberes, entonces, ¿por qué razón continuamos con-viviendo con prácticas racistas, actitudes discriminatorias y gestos prejuiciosos contra los/as negros/

as? ¿Cómo es posible que los perpetradores de esas manifestaciones puedan caminar tan campantes por las calles sin recibir un castigo?

A pesar de los dictámenes legislativos, los/as negros/as continuamos viviendo en Cuba bajo el fuego de la discriminación, del prejuicio y del racismo también. Las principales normas legislativas cubanas sólo proscriben la discriminación porque es el fenómeno que consiguen visibilizar en mayor medida como delito. Muchas veces, el prejuicio es visto como un aspecto de carácter más subjetivo que compone el acto de discriminar y, quizás por eso, la letra de la ley lo coloca en el espacio de lo implícito para preservar y destacar la fuerza de lo explícito para el término discriminación. Entonces, ¿dónde queda la palabra racismo? Justamente, en el plano que marca la tendencia a su total invisibilización. Esa palabra es tan fuerte, que a veces da miedo pronunciarla. Mientras que en el mundo de hoy se habla del racismo como crimen y se legisla para contenerlo, en Cuba todavía hay un empecinamiento que expresa lo innecesario de promulgar una ley contra el racismo. Es decir, según la mentalidad de los legisladores, en Cuba no hay racismo. Por tanto, la recomendación es que si sufres como consecuencia de una actitud discriminatoria debes presentar tu denuncia a la Fiscalía General de la República o a la Policía Nacional Revolucionaria (PNR).

La vida cotidiana: el humorismo, el intelecto, la belleza... y la policía

En el mundo de las relaciones sociales entre cubanos, a pesar de que puedan existir tensiones entre blancos y negros, resulta difícil encontrar a alguien que se auto-declare como racista. Y eso nada tiene que ver con el conocimiento de la legislación vigente en el país. Es simplemente una práctica tradicional de la hipocresía cotidiana traducida -humorísticamente para algunos- con la frase “yo no soy racista; pero como odio a los negros”. En este caso no aplica la sentencia que reza “el odio es cariño”. Díaz-Pimienta nos sugirió pensar en algo clave sobre la operatividad del recurso “étnico-exclusivista” como algo “lógico” en el “nivel psicológico” o esquema mental de aquella gente que no se atreve a decir alto y claro lo que realmente piensa sobre los/as sujetos/as racializados/as.

El humorismo cubano tiene muchos matices, momentos de gloria y buen gusto; pero no está exento de manifestaciones patriarcalistas, machistas, androcéntricas, sexistas y falocéntricas, así como de actitudes discriminatorias y gestos prejuiciosos contra los/as negros/as. En las narrativas, que denominamos fundamentalmente como “chistes”, observamos la subvaloración, la mofa y la ridiculización de los/as negros/as. Por ejemplo, si el tema es lo delictivo “[se] habla de robo y gallina” -como dijo Díaz-Pimienta-; si el asunto es de sexualidad, entonces los negros poseen un miembro reproductor con dimensiones de animal cuadrúpedo (cuyo tótem es el burro); y las negras siempre están dispuestas a fornicar porque son más ardientes que un volcán en plena erupción; cuando entra la interface amor y religión, en el humor musical podemos parafrasear a Ismael Rivera, a quien la negra Tomasa (linda y santa) le dio bilongo.

Cada chiste, como lugar de enunciación, tiene la capacidad de transmitir reproducciones de estereotipos de las personas que son concebidas como objetos de burla, hasta el punto de llegar a humillarlas. A Díaz-Pimienta no le faltó razón al decir que “[un] manjar para el humorista es el tópico racial”. Precisamente, lo que en Cuba es definido como humorismo gana muchos adeptos (independientemente del color de la piel) que tributan con sus carcajadas cualquier narrativa grotesca y burlesca sobre los/as negros/as.

Cuando “el racismo se hace chiste” -al decir de Díaz-Pimienta- también es posible que aparezca una duda cartesiana sobre el intelecto de los/as negros/as. En el preuniversitario escuché por primera vez la frase “los negros no piensan”. En aquella época me incomodaba mucho, sobre todo, porque quienes la proferían no tenían mejor rendimiento académico que yo. Entonces, demoré en conseguir una explicación precisa sobre lo que está detrás de ese enunciado, que a muchos les causaba risa.

Por ejemplo, evitar por tantos años reconocer a Antonio Maceo por su cualidad como pensador y sólo maximizar sus dotes de jefe militar es una actitud muy parecida a la de aquellos/as que afirman que los/as negros/as sólo pueden ser deportistas estelares, o connotados músicos; pero nunca intelectuales con brillo propio para producir nuevos conocimientos. Cuando estudiaba en la Universidad de La Habana recibí la asignatura “Pensamiento Cubano” y en los temarios no fueron tenidos en cuenta pensadores/as negros/as. No obstante, ya circulaba el libro de Torres-Cuevas (1995) sobre el “Titán de Bronce”, y después fueron editadas otras obras en esa misma dirección. De todos modos, aquella frase del “Pre” seguía y sigue vigente en el mundo académico, donde los/as negros/as continuamos siendo minoría.

El canon de belleza que impera en Cuba no es diferente al defendido por el mundo occidental: la persona de piel blanca, cabellos lacios (preferentemente rubios), de ojos claros y demás rasgos faciales que correspondan al denominado perfil griego definido por los escultores de la Antigüedad Clásica. Por tanto, aquellos/as sujetos/as colonizados/as en América (después de 1492) que no sean de origen caucásico, no tienen derecho a la belleza (incluimos a los africanos esclavizados trasladados al denominado Nuevo Mundo y a sus descendientes). Este precepto aún sigue operando en los tiempos actuales de la colonialidad. Eso explica algunas manifestaciones, que pueden ser tildadas de baja autoestima o de rechazo a su procedencia étnica y racial, de gentes no caucásicas cuando afirman que necesitan “adelantar la raza” y del “pelo malo”. Díaz-Pimienta puso esas frases en la voz amenazante de los/as blancos/as; pero sabemos que también son dichas por negros/as que tienen esa idea en su cabeza.

No obstante, la belleza del ser humano no es sólo física, sino también moral, sentimental, espiritual. Es decir, lo que definimos como “ser bello por dentro”. En mi adolescencia y mi primera juventud hubo quienes me dijeron algo así como “eres un negro con alma blanca”. Demoré mucho para descubrir por qué no me sentía cómodo oyendo esa frase. Díaz-Pimienta destacó tres enunciados que tienen el mismo sentido del que acabo de citar: “Ay, qué negrito tan bueno”; “Parece blanco. Es decente”; “Negro, pero buena gente”; y acertó cuando afirmó que son “flechas directas al subconsciente”. Entonces, el mensaje que todas ellas nos traen está subsumido en otro dicho que comencé a oír en la beca al inicio de los años 80 y no ha perdido su vigencia: “hay que hacer las cosas como los blancos”. Es decir, el patrón de vida y acción a imitar es el eurocéntrico.

El ojo colonialista de ayer, y el de la colonialidad de hoy, tienen en común el desprecio por la belleza externa e interna de las mujeres negras y de los hombres negros porque son nociones diferentes de lo bello, que poseen varios tonos de originalidad. Ser una buena persona y ser decente no tiene nada que ver con el color de la piel, sino con varios factores que inciden en la vida de cada individuo. Es decir, nadie nace bueno o malo. Simplemente, cada quien va por la vida procurando su buen vivir y las circunstancias de todo tipo lo conducen a elegir el buen o el mal camino, como siempre decían nuestros progenitores.

Precisamente, el camino del mal (dígase, delinquir) puede colocarte frente a la policía. Pero en el tema que nos ocupa con los sujetos/as racializados/as como negros/as, la policía cubana tiene una actitud hostil que ha sido criticada y ridiculizada desde el humorismo. Sabemos que la policía es un órgano represivo, cuya función primordial es la defensa del orden interior. Pero también es notorio que los policías (sin distinción del color de la piel) son entrenados para establecer un marcaje a presión con los negros: “su carnet de identidad, ciudadano”. Para nadie es un secreto que los negros constituyen la mayor parte de la población carcelaria de Cuba; pero eso no significa que los negros sean delincuentes por naturaleza. Ese estereotipo continúa con mucha fuerza actualmente; y el desempeño policial contribuye a solidificarlo sin tener en cuenta los factores sociales que provocan el incremento de esa nefasta estadística en el sistema penitenciario insular.

Respecto a las actitudes hostilizantes de la policía, Díaz-Pimienta se pregunta si eso se trata de un fenómeno “psíquico-racial” o de una “psico-antipatía”. El factor psicológico es relevante; pero en esta discusión sería insuficiente si no se percibe lo que está detrás de las acciones de la policía en la calle contra de los/as negros/as. La mentalidad de la sociedad cubana y de sus máximas instancias de poder, continúan criminalizando y marginalizando a los/as negros/as para justificar cualquier represión hacia ellos. Si entendemos racismo como una ideología, cuyo caldo de cultivo está en las relaciones jerárquicas y de poder (que presentan al negro como un problema social), entonces la acción policial es un ejemplo de prácticas racistas. A día de hoy también se habla de racismo institucional cuando se piensa en las arbitrariedades de la policía.

La policía es la encarnación del poder estatal y sus acciones van más allá de simples actitudes discriminatorias y de pocos gestos prejuiciosos. Un policía se siente la ley que camina y, ser la ley, es tener poder. En este caso, los/as negros/as abordados por la policía en la vía pública o en cualquier lugar público (y sin haber cometido ningún delito) están siendo víctimas de racismo por causa marcadores raciales como: el color de su piel (factor jerarquizador por excelencia), la religión afro-cubana, el fenotipo (factor biológico), los hábitos culturales, las formas de vestir, y las maneras de relacionarse y de comportarse. Tal acción policial es mucho más que un mero abuso de poder, es claramente una práctica racista.

La huella de la colonialidad está en el universo del humorismo cubano (en los chistes los negros nunca ganan, son los payasos de turno y todo les sale mal); en la negación de la belleza de los/as negros/as (lo que no encaje en los patrones estéticos y comportamentales impuestos por los blancos no es digno de ser reconocido como bello: por eso se habla del “negro feo”); y en la actitud de la policía (sin distinción de color de piel, género y procedencia territorial) en las calles del entorno insular (la duda cartesiana indica que, por si acaso, los negros tienen que ser los sospechosos número uno y, a priori, no interesan las evidencias).

¿Una Raza Martiana? A propósito del pensamiento de José Martí sobre raza

Los/as negros/as dieron una contribución muy importante durante la lucha anti-colonialista en el siglo XIX y no siempre fueron debidamente reconocidos por eso. Nuestra historia nacional oficial hace grandes esfuerzos para invisibilizar el papel desempeñado por Juan Gualberto Gómez como principal organizador de la gesta de 1895 dentro del territorio nacional, porque se magnifica mucho más la labor política de su amigo José Martí en el exilio. Precisamente, uno de los textos publicados por Martí en el periódico “Patria” marcó el devenir de la discusión sobre la cuestión racial en Cuba, desde el siglo XX hasta hoy. Me refiero a “Mi raza” (1893).

Es cierto que Martí, sin dar tantos detalles, se pronuncia contra las teorías racistas y racialistas que en aquella época promovía el mundo occidental. Específicamente, criticaba los aires de superioridad racial enfocados desde la perspectiva del Conde Arthur de Gobineau y las manifestaciones de odio entre razas en el mundo colonial. Pero hay una frase clave que es muy controvertida hasta hoy: “[...] Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro [...]” El lenguaje de Martí es de nivel humanista por la forma en que se refirió al ser humano en la primera oración; pero cuando aplicó su discurso a Cuba deja ver sus lagunas. Martí estaba procurando la unidad de los cubanos contra el colonialismo español; pero también él sabía que en las relaciones entre cubanos había prácticas racistas, actitudes discriminatorias y gestos prejuiciosos con trasfondo político. En ese dilema, él priorizó la primera cuestión en detrimento de la segunda, lo cual se repitió más veces en nuestra historia nacional.

Otro aspecto a ser destacado de ese ensayo es que Martí, cuando habla de “racista blanco” y de “racista negro”, demostró ser uno de los tantos connotados intelectuales blancos de América que

en aquella época, pese a defender un ideal antirracista, todavía no había interiorizado bien el significado profundo del término racismo (como una cuestión de poder) -algo que jóvenes intelectuales negros de Estados Unidos, como William Du Bois, comenzaron a ver con claridad en aquella década de 1890. El sentido de las palabras de Martí apuntaba a las actitudes discriminatorias y a los gestos prejuiciosos. Sin embargo, su fraseología política cayó en la misma trampa que caen hoy aquellas personas que piensan y afirman, a viva voz, la existencia del denominado “racismo a la inversa”.

Las cosas dichas por Martí en el citado panfleto político fueron manipuladas y utilizadas contra los negros en la manigua redentora y durante más de un siglo de vida republicana. Él dijo que “en Cuba no habrá nunca guerra de razas [...]” y fue lo que aconteció en 1912 cuando los negros defendían sus derechos civiles y políticos. Por mucho tiempo, la historia oficial no permitió que supiésemos el papel desempeñado en aquellos acontecimientos por su hijo José Francisco Martí Zayas Bazán (como Coronel y jefe del Estado Mayor del Ejército), que se trasladó a Oriente con el objetivo de sofocar el alzamiento a cualquier costo.

Esa tradición repetitiva de la fraseología política martiana sobre la raza llegó hasta Díaz-Pimienta, que afirmó -parafraseando al Apóstol- “raza hay una sola y todos tenemos ombligo”. Esa sentencia de que sólo existe la raza humana es un criterio débil en el contexto cubano actual, donde el factor color de la piel sigue siendo más fuerte cada día. Por eso no creo -como afirma el destacado repentista- “que los racistas están en desventaja gregaria” en la Cuba de hoy, que presenta tantos problemas sociales y personas con pésimas condiciones de vida. Tampoco me convence la idea que él propone de cara al futuro de la nación: “incluir la asignatura Raza Martiana en primaria”. Ese tipo de iniciativa de adoctrinamiento infantil no nos hará avanzar en la comprensión de la cuestión racial o factor color de la piel en nuestra historia nacional.

Los ardides de la colonialidad: lo que no dicen las décimas del repentista

Reclamar derechos civiles y políticos no es ser racista. Así pensaban los independientes de color, Inocencia Silveira y tantos/as otros/as pensadores/as negros/as de Cuba ayer y hoy. En su poema, Díaz-Pimienta recreó varios espacios de la cotidianidad insular: el ambiente familiar, el medio laboral, el sentido del humor, el intelecto humano, las nociones de belleza, la acción policial; pero también aludió a la legalidad socialista y al legado martiano. Pero el repentista forma parte de aquellos que aún siguen pensando la cuestión racial o el factor “color de la piel” como un aspecto netamente cultural. He aquí el constante inconveniente de pensar a los/as negros/as como sujetos políticos por la conveniencia de folclorizarlos siempre.

La utilización del término racista en las décimas de Díaz-Pimienta está marcada por una lectura de la dinámica nacional desde el punto de vista del argot popular y no desde una comprensión profunda del significado del racismo. Lo primero fue el objetivo del poeta; y lo segundo es el afán de un simple lector (un servidor) que está glosando sus estrofas. En Cuba se le sigue teniendo miedo a la palabra racismo. Y si viene con el adjetivo institucional aumenta el nivel cardíaco de la “mieditis”. Las personas precisan comprender que ninguna institución estatal o cuerpo represivo de un país que se autodefina como democrático podrá auto-declararse racista a viva voz porque eso es extraoficial y anticonstitucional, como afirmó el talentoso repentista. Pero eso no significa que las instancias de poder dejen de desenvolver prácticas racistas. Por eso, es importante detectarlas y denunciarlas. Los ejemplos más conocidos han acontecido en la esfera del turismo y también en otros sectores que dan acceso a las riquezas materiales y a los capitales de tipo simbólico.

Entonces, ¿cómo es posible decirse antirracista sintiendo temor a proferir el término racismo, y/o peor, sin saber su significado a ciencia cierta? El racismo es un acto concreto proveniente del mundo de las ideologías homogenizantes que denigran el derecho a la diferencia desde una posición de

poder (sea absoluto o no). Si decimos o afirmamos, como Díaz-Pimienta, “en Cuba nadie es racista hasta que...” es lo mismo que expresar “no somos racistas, pero...” – es decir, el controvertido “sí; pero...” Esta marca colonialista sigue operando en Cuba en estos tiempos de la colonialidad donde el racismo es una ideología en constante reciclaje y pervive amén de las formaciones económico-sociales y de los sistemas político-ideológicos.

La colonialidad (del poder/ser/saber) deja en evidencia las relaciones intersubjetivas. Por eso, la mentalidad colonial está presente en el subconsciente tanto en los/as blancos/as y en los/as negros/as. En este contexto, debemos reconocer que en ambos grupos raciales, salvando las distancias, pueden ser observadas actitudes discriminatorias y gestos prejuiciosos por cualquier motivo. Pero al entender el racismo como una expresión de las relaciones de poder no es posible achacar a los/as negros/as cubanos/as la autoría de prácticas racistas, o sea, no pueden ser acusados de racismo “a la inversa” como muchas personas hacen actualmente cuando ven a los sujetos/as racializados/as defender sus derechos civiles y políticos; así como exigir políticas públicas para los sectores más necesitados y leyes concretas contra el racismo anti-negro.

Bibliografía:

Díaz-Pimienta, Alexis. “En Cuba nadie es racista”. 12/11/2016. En: <<http://oncubamagazine.com/columnas/en-cuba-nadie-es-racista/>>. Acceso: 13 abr. 2017.

Martí, José. “Mi raza”. En: <http://www.josemarti.info/downloader/mi_raza.pdf>. Acceso: 12 jul. 2017.

Rivera, Ismael. “Bilongo”. En: <<https://www.musica.com/letras.asp?letra=1763056>>. Acceso: 12 jul. 2017.

Silveira, Inocencia. “Lo que somos”. En: *Diario de la Marina*, 10 de febrero de 1929, p. VI (3^{ra} Sección).

Torres-Cuevas, Eduardo. *Antonio Maceo, las ideas que sostienen el arma*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1995.

¿QUÉ SERÁ LO QUE TIENE EL NEGRO? NOTAS SOBRE MASCULINIDAD Y ESTEREOTIPOS RACIALES EN CUBA

Por Maikel Colón Pichardo

En la esquina de mi barrio (Buenavista), en estos tiempos que corren, es normal sentirse avasallado por la “esquizofrenia sonora” de las bocinas –nueva tendencia de la cotidianidad cubana–, sincronizadas a un móvil vía bluetooth. Entre tantas ruidosas melodías, un día como otro cualquiera percibo a mi vecino (un negro fuerte, con su melena a lo “yonki” y ropas ajustadas que hacen que resalte su musculatura), escuchando música. Allí estaba, casi enajenado en plena esquina, con gafas oscuras, disfrutando y, a la vez, “deleitándonos” con la banda sonora del momento, la canción el “Palón Divino”, cuya letra no deja a nadie indiferente:

“Soy negro, soy feo
Pero soy tu asesino
No es la cara, ni el cuerpo ma

Es mi “Palón Divino”.

Mi vecino, a quien apenas conozco de vista, se sentía pletórico cada vez que coreaba con intensidad aquel “melodioso” estribillo. Su pose denotaba poder. Y de un modo enérgico, no dejaba de remarcar la frase maldita: “Palón Divino”.

Experiencias de este tipo nos incitan a reflexionar sobre masculinidades en Cuba y su relación con los estereotipos raciales, un tema que se hace pertinente en la agenda social cubana. Hablar de masculinidad en Cuba evoca varias suspicacias, porque aunque es un tema que ha ido posicionándose en los últimos años (bien en el ámbito social y cultural, y desde la perspectiva académica), la transformación de sus diferentes modelos no se ha concretado a partir de una ruptura total y absoluta con la ideología patriarcal que aun nos consume.

Varias pautas de este complejo entramado fueron puestas al descubierto en *Macho, varón, masculino. Estudios de masculinidades en Cuba*, de Julio César González Pagés; una contribución que sistematiza algunas de las problemáticas más complejas que afronta nuestra sociedad a la hora de poner en práctica nuevas formas de ser hombre.

En esta tesitura, las contrariedades cotidianas se refuerzan puesto que a la sazón del posicionamiento social que proyectan los diferentes modelos de masculinidad dentro de la sociedad cubana, destaca un punto en completa contradicción argumentado en la acuciosa investigación antes mencionada: “en Cuba, la masculinidad hegemónica sigue siendo representada por los hombres blancos, ciudadanos y heterosexuales”.

A partir de este planteamiento, abordar a profundidad los elementos que conforman la dinámica de las representaciones de la masculinidad en Cuba, resulta un asunto que acarrea muchas contrariedades. Los hombres cubanos, en formas y tamaños, obviamente son diferentes. Luego, a la hora de proyectar actitudes y comportamientos, pues no difieren mucho. El machismo como práctica

cotidiana es ejercido unilateralmente por casi todos los hombres cubanos. Sin embargo, hay ciertos tópicos que generan puntos de inflexión y condicionan las representaciones de esa hombría, denotando características “especiales” en un sector de hombres determinados.

Más allá de la percepción y la elaboración de significados en torno a los hombres, hay que considerar que la sociedad cubana (en un largo y retrógrado proceso histórico), ha padecido, y aun padece en formas particulares, procesos de diferenciación a partir de “clasificaciones raciales” que, a fin de cuentas, han jugado un rol fundamental en la ordenación de nuestras relaciones sociales y culturales. Consecuentemente, el género, como configurador de prácticas sociales desiguales, estructuradas por medio de las diferencias entre los modelos de ser hombres y mujeres, y sus relaciones entre sí, queda también condicionado por los aspectos negativos que han generado las “identificaciones raciales”.

En ese sentido, estudiar las implicaciones raciales en la construcción de los modelos de masculinidad en el ámbito de la sociedad cubana, nos permite visibilizar los efectos y las problemáticas contenidas en cuanto a significados y estructuras en una sociedad como la nuestra, con una historia en cuanto a relaciones raciales y representaciones raciales cargada de matices. De cierto modo, es una manera peculiar de enfocar un proceso social que claramente advierte cómo a través de los estereotipos raciales se han configurado prácticas y realidades alrededor de la vida de hombres y mujeres en modos distintos (y alarmantes) para cada caso en concreto.

Desde una visión social y cultural, está latente una memoria histórica que en determinados momentos y contextos ha puesto en entredicho la actitud y el comportamiento de hombres negros. Esta dinámica ofreció, de diversos modos, una idea distorsionada de procesos sociales en los que las “identificaciones raciales” también condicionaron los contenidos de género que elaboraban la masculinidad de manera distinta y jerárquica. Fue así como, en nuestra historia, se han manifestado con total impudicia configuraciones de identidades masculinas, que como ejemplificaremos más adelante, tuvieron bastante presente los significados y efectos construidos a través de los estereotipos raciales.

Ser un hombre negro cubano constituyó un hecho social sin paliativo a partir del cual se construyeron definiciones estereotipadas que asignaron roles representativos en torno a cualidades relacionadas con la masculinidad, que identificaban a un sujeto por el “color de su piel”. Esta paradoja acaparó significativas fisuras que, a lo largo y ancho de nuestra historia nacional, han ido marcando definiciones asignadas socioculturalmente a partir de los estereotipos raciales. Este hecho también tuvo una incidencia inmediata a la hora de comprender la capacidad con la cual nuestra sociedad produjo modelos de masculinidad, convirtiendo a un sector de hombres, identificados racialmente, en portadores de actitudes y comportamientos asociados a estereotipos raciales.

Sistemáticamente, este ha sido un fenómeno que establece una relación bastante sostenida entre la masculinidad y los estereotipos raciales. Y en esa dinámica, se han construido determinadas nociones que generan representaciones opuestas entre hombres negros y blancos, capaces de cimentar un culto a la masculinidad a partir de imágenes de dominio y superioridad.

Pongamos algunos ejemplos. No resulta un secreto para nadie que cada cultura tiene y pone en práctica constantemente determinadas expresiones que presuponen lo que los hombres deben de hacer para comportarse como tales. Sin embargo, es bueno tener presente que cada una de estas expresiones son interpeladas por procesos históricos de “identificaciones raciales” que, de un modo simbólico, resquebrajan los arquetipos de la hegemonía masculina, incluyendo nociones de dominio que implican su equiparación con representaciones controvertidas.

A los hombres negros se les impone, en ese sentido, modos distintos de representar su hombría, estableciendo una relación peliaguda entre lo que se espera de ellos a la hora de representar su masculinidad.

Hay cierta recurrencia a determinados mitos alrededor de la sexualidad. Dentro de ese universo, las capacidades y potencialidades corporales para la música y el baile constituyen dos puntos de referencia. Su demostrada destreza y desempeño para estas actividades, han condicionado la asunción universal de un elemento característico entre los hombres negros, que aunque puede jugar como un elemento constitutivo que reconoce cierta hegemonía, paradójicamente pone a prueba la estructura patriarcal que relega un tipo de proyección de la hombría a aspectos muy concretos.

Otro de los elementos que mayor impacto ha generado en el imaginario de los estereotipos raciales ha sido la creencia en la “bemba” grande y, particularmente, en el pene grande. Este elemento los sitúa alrededor de una mitología racial recurrente que provoca un imaginario suspicaz a la hora de construir la masculinidad, entendiendo que en ese proceso, como destaca González Pagés, “poseer un pene grande le abre al futuro hombre los caminos de la sexualidad, pues mientras mayor sea el diámetro y la longitud más resaltará la virilidad”.

A partir de esa lógica, a los hombres negros se les impone modos muy peculiares de representar su hombría, estableciendo una relación peliaguda entre lo que se espera de ellos a la hora de representar la masculinidad: un pene grande, un buen bailador. De modo que los hombres negros llevan sobre sus hombros la responsabilidad de cumplir con algunos patrones masculinos que los obligan a responder en consecuencia con la marca infalible de los estereotipos raciales.

Este argumento provoca que la marcación de determinados patrones en el reconocimiento y la proyección de comportamientos masculinos, los estereotipos raciales pongan de relieve una sensación de angustia en el sentido de que, paradójicamente, se convierten en motores impulsores de la representación de un modelo de masculinidad en hombres negros que, a su vez, presuponen la comprensión de un proceso que continua perpetuándose a partir de la dinámica racista manifiesta en la sociedad cubana contemporánea.

De manera que, para analizar cómo han influido los estereotipos raciales y la masculinidad en el proceso de construcción de sus diferentes modelos, resulta importante destacar cómo algunas de las representaciones subliminales comentadas, continúan reconociéndose con determinados imaginarios. A partir de entonces, se enfatiza en una lógica racista que identifica lo masculino y algunos de los significados de ser hombre, con prácticas sociales de “racialización” en torno a la sexualidad y el baile, por solo citar dos ejemplos.

Asimismo, la visualización de estereotipos raciales en torno a la masculinidad, influye negativamente en la evaluación de procesos complejos en un entorno sociocultural donde prime la violencia y la marginación. De un modo singular, este tipo de dinámica presupone la toma de consideraciones prejuiciadas en la representación de ser hombres en consecuencia con las relaciones sociales cubanas que continuamente reproducen estereotipos raciales discriminatorios.

A partir de entonces, de ahí que la canción comentada al inicio haga hincapié en tres aspectos controversiales: negro, feo, pero con un “Palón Divino”. Estas expresiones matizan, de un modo desafortunado, los modos de ser y existir de los hombres negros en Cuba, tipificando su comportamiento masculino.

Por Sandra Abd'Allah Álvarez Ramírez

Cuando tuve la oportunidad de asistir a la “Cumbre Mundial Afrodescendiente”, que se realizó en San José de Costa Rica en el año 2011, aprendí un poco más acerca del “racismo estructural”. Hasta ese momento, yo me negaba a aceptarlo: ¿cómo es posible que en Cuba, donde supuestamente hay iguales oportunidades para todas las personas, va a existir racismo estructural?, me decía a mí misma cuando era interpelada sobre este asunto. Pues bien, aprendí que una de las evidencias más simple y notables era el “eso siempre ha sido así”, que se escucha generalmente cuando se quiere denunciar una situación de discriminación racial en el ámbito institucional.

He escrito un par de veces sobre este asunto, pero como cada día encuentro una nueva evidencia del racismo “estructural” (que algunas personas llaman “institucional”) y también comentarios que afirman que en la Isla somos un “paraíso” con relación a la discriminación racial, pues entonces me he dado a la tarea de juntar dichas evidencias, con el objetivo de estimular el debate y el intercambio entre cubanos.

Luego de leerlas, usted podrá sacar sus propias conclusiones:

La pobreza en Cuba tiene mayoritariamente color negro, lo cual ha sido reconocido por la Dr. Mayra Espina, investigadora de mucho prestigio que lleva décadas estudiando el tema. La misma, en entrevista concedida al periodista Fernando Rasvberg ha dicho que: “Los estudios señalan claramente que las desventajas están especialmente acumuladas en la población de negros y mestizos, en las mujeres –aunque hay una franja de ellas muy empoderadas-, los territorios rurales, montañosos y dentro de las mismas ciudades hay franjas empobrecidas”.

La sobre-representación de negros y mestizos en la población carcelaria en Cuba. Si bien este es un hecho que pocas personas se atreven a negar, mucha gente alude que las personas negras somos más proclives a la delincuencia. ¿De verdad? ¿No será que el entramado de relaciones sociales y económicas nos ponen en situaciones de precariedad en todo sentido (los puestos menos remunerados, vivimos en los sitios con mayores problemas básicos, como de agua e higiene)?

La generalización de las “universidades blancas”. Como publicó la revista *Alma Mater*, en el excelente reportaje “Universidades blancas”, en la Isla está teniendo lugar, desde hace años, un fenómeno que no por interesante deja de ser lamentable; y es que aquellas universidades que un día muy cercano a 1959 estuvieron llenas de personas negras, en la actualidad están cada vez más “blanqueadas”. Según afirman las autoras del mencionado trabajo: “Según el Prontuario 2015-2016, que reúne las estadísticas de la Educación Superior en Cuba, hoy estudian, en las más de cien carreras, 109,749 blancos (66,1 por ciento), 34,320 mestizos (20,7 por ciento) y 21,857 negros (13,2 por ciento) (1). Estas dos últimas cifras han disminuido con el tiempo, como mostraron recientes pesquisas del Centro de Estudios Demográficos (Cedem). Los números convocan a interpretaciones, si se tiene en cuenta que, según el Censo de Población de 2012, existe en Cuba un creciente proceso de mestizaje”.

La existencia del “racial profiling”. En mi bitácora “Negra cubana tenía que ser”, se ha denunciado, en varias oportunidades, la manera particular que tiene la policía cubana de tratar a los jóvenes negros. Lamentablemente, la cantidad de melanina que se lleva en la piel influye en que un agente del

orden público decida pedirle identificación a un joven negro, blanco o mestizo, o que sean tratados en plena calle como delincuentes sin haber delinquido. En especial, quiero llamar la atención sobre la presunción que hace la policía de que cuando uno de estos jóvenes está acompañando a extranjeros, entonces es un “jinetero”. Algo así le sucedió a Reiniel Eduardo Pool Rodríguez, un joven profesional de la comunicación, residente en Trinidad.

La no existencia de una norma jurídica específica que enfrente la discriminación racial. Aun cuando en Cuba la discriminación racial es un delito, esta no está suficientemente proscrita en nuestro cuerpo jurídico, de manera que se hace muy difícil llevar adelante procesos contra ella. Según la abogada Deyni Abreu Terry: “A pesar de que no existe en Cuba una ley específica que regule las conductas genéricas que impliquen agresiones racistas, existe un precepto que sanciona actos de esta índole; por lo tanto, estos pueden ser denunciados formalmente ante autoridad competente, pues se ha incurrido en un acto sancionable.”

La no existencia de políticas públicas que propicien la inclusión de las personas afrodescendientes en las dinámicas actuales de “actualización” del modelo económico cubano. En la Cuba actual están apareciendo fenómenos nunca antes vistos en el archipiélago, como puede ser la gentrificación y la exclusión o el “blanqueamiento” de las universidades (que abordamos más arriba), o el color de la piel como condición para acceder a un puesto de trabajo en el emergente sector privado. Es muy difícil luchar eficientemente contra esas manifestaciones estructurales de racismo, si el país no ha diseñado políticas públicas que propicien el gozo pleno de los derechos a las personas negras y mestizas.

La variable “racial” en los censos en Cuba. Hace cuatro años tuve la oportunidad de participar en una investigación sobre la variable “racial” en los censos de la región. Uno de los resultados más importantes de dicho estudio revela que el censo no cruza la variable “racial” con otras de suma importancia, como por ejemplo, la tasa de fecundidad. Si además le interesa saber cuáles son las profesiones en las que negras y negros están sobre-representados, o la cantidad de personas negras en puestos de dirección, sus preguntas nunca serán respondidas. A lo anterior se suman las particularidades del diseño de la variable “racial” para los censos en Cuba y en específico el concepto que se utiliza (el “color de la piel”), el cual se introdujo por primera vez en el levantamiento de 1970 y que ha sido cuestionado por varios intelectuales y activistas como el Dr. Esteban Morales. Estos se ha reunido con funcionarios de la Oficina Nacional de Información y Estadística, pero ello no ha supuesto ningún cambio práctico en la manera en que se recoge tal indicador. Descargue el artículo resultado de la investigación.

Y, ¿entonces? Ya se tambalea el criterio de que en Cuba no hay “racismo estructural”, ¿verdad?

GUSTAVO URRUTIA Y SUS “IDEALES DE UNA RAZA”: LAS RELACIONES RACIALES EN CUBA

Por Pedro Alexander Cubas Hernández

“¡Con cuánta razón ha confiado siempre Juan Gualberto [Gómez] en la sinceridad de nuestros paisanos blancos! ... Cuando él proponía en un instante solemne e inolvidable que la raza de color diese el ejemplo de verdadera democracia abriendo las puertas de sus sociedades a los hombres blancos y a sus familias, y cuando los nutridos aplausos de aquellos cientos de hombres y mujeres de color aprobaban la iniciativa sabia y patriótica, creyendo ser los primeros que extendían sus brazos para acoger al compatriota, era yo el más feliz de todos los concurrentes...”

Gustavo Urrutia (1929b)

El 11 de noviembre de 1928 comenzó a salir en el magazine dominical del *Diario de la Marina* la versión ampliada de la sección “Ideales de una Raza”. La fuerza de la propaganda sociocultural y económica de Gustavo Urrutia convenció a la directiva del “Decano de la prensa cubana” a dar ese paso y crear una plana exclusiva para tratar las relaciones raciales en Cuba. Fue la primera página de su tipo en nuestro país. Anteriormente, hubo periódicos alternativos fundados y dirigidos por políticos e intelectuales negros, como Juan Gualberto Gómez, Rafael Serra o Evaristo Estenoz. Pero en la denominada “gran prensa nacional”, el principal antecedente fue la columna de Ramón Vasconcelos en *La Prensa*.

A partir de ahí, sin dejar de ser columnista en los días de la semana, Urrutia formó su *staff* de trabajo para gestionar mejor el nuevo proyecto dominical a su cargo. Eso exigía de él la responsabilidad de trazar la política editorial de la plana y así lo hizo hasta 1931. Esta oportunidad le permitió ampliar las posibilidades del debate invitando a todas las personas que estuviesen dispuestas a contribuir con sus reflexiones sobre las relaciones raciales en Cuba, sin importar los marcadores de clase social, filiación partidista, nacionalidad, sexo o color de la piel.

En las secciones o espacios de esa página dominical observamos una riqueza de discusiones sobre la situación de las relaciones raciales en la Cuba republicana en la coyuntura de fines de los '20 e inicio de los '30. El debate tuvo un cáliz fundamentalmente social y cultural, con un respaldo de los temas económicos. Lo político ya no tenía el mismo peso que en las décadas pasadas, cuando los veteranos de la Revolución de 1895 lo enfocaron de esa manera y todo terminó con aquella Masacre de 1912 perpetrada sobre los independientes de color en la Provincia de Oriente.

En el espacio “Armonías”, que funcionaba como Editorial de la plana dominical, Urrutia publicó el día 9 de junio de 1929 un extenso texto titulado “Igualdad y fraternidad nobles ideales de la raza negra”. A través de ese titular se percibe la influencia de Juan Gualberto Gómez principalmente en las generaciones de cubanos negros, como Urrutia, nacidos a fines del siglo XIX. Urrutia (1928b) sentía un grande respeto y admiración por Don Juan Gualberto; pero consiguió ir más allá que su Maestro a la hora de meditar y expresarse públicamente sobre la cuestión racial en Cuba.

En dicho Editorial, Urrutia (1928a; 1929a) volvió a enfatizar una idea expresada en el año anterior cuando afirmó que era innegable la existencia del “prejuicio racial” en Cuba y amplió alegando que los participantes en la Revolución de 1895 estaban conscientes de eso. Justo los blancos independen-

tistas actuaron según sus intereses políticos para excluir a los negros del uso (y abuso) del poder en la futura república democrática. Aquí el editorialista toma esa información como base de su crítica a varios hombres blancos cultos que evitaban reconocer tal problema, que también él solía denominar “preocupación racial”.

Urrutia (1929a) encaró enérgicamente los puntos de vista expresados por los doctores M. Martínez (1929a; b) – un autor no identificado/seudónimo – y Gastón Mora y Varona (1929 a; b); y parece valorizar las contribuciones de los también doctores Jorge Mañach (1928; 1929a; b; c) y Fernando Ortiz (1929). En la sección “Como nos ven” fueron inseridas las colaboraciones de dichos intelectuales. De esta forma, Urrutia y su *staff* podían divulgar lo que pensaban los blancos sobre los negros, y también los diferentes enfoques sobre las relaciones raciales desde el lente de la supremacía blanca defendido por algunos de ellos.

Para Urrutia (1929a), los criterios del Dr. M. Martínez y de Mora no tenían en cuenta que los cubanos estaban inmersos en una vida real que incluía los recursos de la legislación jurídica; y todo aquello que estaba fuera de ella y los perjudicaba porque no estaban a la altura del espíritu de las leyes, además de ser contrarios a los principios legales. Benjamín Muñoz Ginarte (1929), miembro del *Staff* de la plana, se expresó desde su espacio “Comentarios sin comentarios” sobre el peligro que generaba para los negros las transgresiones de los preceptos legales y su insuficiencia para resolver el asunto racial. Por ejemplo, los “prejuicios raciales” son ilegales; pero la sociedad los normalizaba según sus intereses. En tal contexto, cuando los negros denunciaban esos atropellos la respuesta era que estaban pidiendo privilegios.

Ante las ideas de igualdad y fraternidad promovidas por Juan Gualberto desde el siglo XIX, dando crédito a las buenas intenciones de los blancos, Urrutia (1929a) indicó que era un deber patriótico consolidar la unión entre todos los cubanos para superar el “prejuicio racial”. En este sentido, el camino debía ser que los blancos ayudasen a los negros a tener las mismas oportunidades que ellos para crecer y para contrarrestar el empuje extranjero. Al mismo tiempo, dejó claro que la mentalidad de los blancos debía cambiar, por ejemplo, a la hora de tratar a los negros cultos a quienes no deseaban ver a su nivel. No obstante, noté contradictoria y contemporizadora su actitud ante el ideal de blanqueamiento en el país, porque Urrutia no sostuvo una postura más crítica y reprodujo una mentalidad colonialista. Hoy continuamos polemizando acerca de las relaciones raciales en nuestro país ya que es una lucha interminable y, por esta razón, se necesita un mayor compromiso para encararla.

Plana Dominical “IDEALES DE UNA RAZA”

Sección «ARMONIAS»

Igualdad y fraternidad nobles ideales de la raza negra

Para replicar a los doctores M. Martínez y Gastón Mora, lo mismo que para precisar las circunstancias que motivan nuestros reparos, como amablemente nos piden los doctores [Jorge] Mañach y Fernando Ortiz, estimamos que procede empezar señalando bien la diferencia entre la posición adoptada por los dos primeros señores, caracterizada por los términos en que ellos plantean el problema; y la situación en que nos situamos nosotros al incluir en el mismo, elemento tan esencial y decisivo como es la preocupación racial, que ellos omiten, exclusión que nos hace aparecer a los negros, como pidiendo gollerías, privilegios, que nuestra república democrática niega a todos sus ciudadanos. Silenciado el prejuicio racial es ocioso hablar del tema negro.

Si nos ceñimos al texto de nuestras leyes, no tiene la raza de color nada que reclamar a la República oficial, y en efecto nada le reclama. Todo cuanto dicen los doctores M. Martínez y Gastón Mora es cierto pero no conduce a la verdad, porque se atienen al texto de nuestras leyes y a lo que realiza la República en consonancia con ese texto, más (sic) prescinden del espíritu de esas leyes y de las transgresiones que suelen hacerse de sus preceptos, en cuanto a su intención se refiere.

Blancos y negros estamos viviendo en Cuba la vida real, que comprende la vida legal como uno de sus múltiples factores, pero que trasciende mucho más allá de los textos legales: y lo que queda fuera del alcance y protección de esas leyes es tan importante y exige tal identificación con el espíritu que las inspiró, que la disconformidad puede traer, como viene resultando entre nosotros, un estado de cosas que pugna con sus principios.

La propaganda separatista llevó la convicción a la raza negra de que se luchaba para crear una república sin prejuicios, constituída (sic) por un pueblo sin prejuicios, y defiriendo a esos ideales se promulgaron las leyes que dan pie para los argumentos de nuestros impugnadores. Pero... ¿es realmente Cuba un país sin prejuicios? Efectivamente, tenemos prejuicios raciales que es imposible negar. Los revolucionarios lo sabían y al dotar a la República de una legislación igualitaria – no para provocar su fracaso, sino para hacerla feliz – contaron con el aporte de sacrificios, la aptitud para progresar y el patriotismo de los negros – que, como dijo Martí: Sobre sus hombros nunca peligró la República – para que, combinada esas cualidades con la sensatez, la generosidad y el patriotismo del blanco, se produjera el pueblo unificado en cuyas manos aquellas leyes serían instrumentos de felicidad y bienestar político y social.

Aquellos patriotas concibieron un pueblo unido para nuestra república y prepararon una legislación capaz de crearlo y mantenerlo, y lo que no podían hacer ellos, porque pertenecía al porvenir, lo confiaron a la actual generación de cubanos: el desechar la funesta preocupación de razas, a fin de que las leyes pudieran ser eficaces y la República fuera algo más que una fría realidad política. Ellos sabían que la forma republicana por sí sola no podía reproducir la felicidad y el vigor del pueblo de Cuba, pueblo de escasa población, cuya vitalidad depende en gran parte de su cohesión.

Otra parte del pueblo cubano no ha comprendido el alcance de tan sabias previsiones: no percibe la urgentísima necesidad de realizar la cordial compenetración de todos sus elementos, para el bien de Cuba, y todavía hay señores inteligentes y cultos que dan por terminada la completa obra de la Revolución y que al oponer reparos a nuestras quejas, descartan tácitamente el elemento disolvente y perturbador que es la preocupación racial, para tratar de encerrarnos en el limitado círculo de nuestra vida legal, incurriendo con ello en un error lamentable por el desaliento que traería a nuestra raza si se generalizara. Su alegato de que la situación es la misma para todos los cubanos, no es cierto. Lo sería si no existiera el prejuicio racial. Para que el negro cubano tuviese realmente las mismas oportunidades que el blanco cubano, que es quien posee lo poco que nos queda a los nativos, precisaba que los blancos depusieran ese prejuicio y todo egoísmo de clase, y empezaran a practicar la igualdad social y o la igualdad de oportunidades para el negro, y oponerse a que los extranjeros, después de erigirse en casta dominante por su potencia económica sobre los nativos, a estos nos subdivida, dejándonos a los negros en el grado más bajo de la escala social y económica.

Si el blanco cubano, desechando prejuicios, hiciera causa común con nosotros y sintiera en su propia dignidad y en su propia hacienda las ofensas y los prejuicios que recibimos los negros, entonces tendrían razón los doctores M. Martínez, Gastón Mora y los demás que comparten su opinión. Pero la realidad es bien distinta.

En la vida de relación, los negros más cultos, los HOMBRES “A”, alcanzan, cuando más, un trato “tangencial” con los hombres blancos de su categoría, al reunirse accidentalmente por simpatías

culturales o políticas, y cuando se habla del placer de tratarlos, se dice con admirable candor, que se les prefiere, no a un blanco normal, sino a un cretino ignorante. La política con sus cosas buenas y sus cosas malas ha hecho su obra. No negaremos que algunos hombres de color se hayan encumbra- dos a título de negros, pero ello más bien parece una no muy espléndida compensación a toda una raza explotada por la esclavitud durante varios siglos e inmolada en aras de la libertad de la patria. En esas condiciones el ser negro era justo título, y no se nos podía exigir cultura que se nos había negada (sic) con la más refinada y sostenida crueldad.

Hemos querido ir al fondo de estas cuestiones, prescindiendo de citar nombres y casos concretos, pues sería injusto hacer omisiones y todos ellos no cabrían en esta plana.

La situación, a nuestro juicio, es tal como la dejamos expuesta, y nos sentiríamos muy felices si al- quien nos demostrase lo contrario. La raza negra lo sabe por triste experiencia y está dando la más estimable prueba de acendrado patriotismo en su llamamiento cordial y fraternal a la raza blanca, para que sacrifique en pro de la patria, el prejuicio que tanto nos perjudica a todos los cubanos.

Se suele decir que Cuba es un país de blancos; nosotros creemos que es un país de cubanos. Opina- mos que Cuba debía resolver este problema doméstico, para robustecer su personalidad y su sobera- nía antes de inundar el país con una inmigración blanca, que jamás podrá superarnos en patriotismo y en amor por nuestros paisanos blancos. El blanqueamiento (sic) del país se realizaría entonces de un modo natural, por el cruce de las dos razas. Nosotros no sentimos ninguna impaciencia por de- jar de ser negros, pero como vemos que nuestra desaparición es un hecho que resultará fatalmente, deseamos consignar nuestra onda repugnancia al cruzamiento de razas a base de uniones ilegales del hombre blanco con la mujer de color. Este hecho doloroso que viene repitiéndose desde los días terribles de la esclavitud, parece indicar que no es la aversión al color oscuro la clave de la preocu- pación en Cuba. Mejor podría serlo, tal vez, la incomprensión de los grandes intereses espirituales de la patria de todos, que está por encima de todos.

Gustavo E. Urrutia.

Fuente: *Diario de la Marina*, La Habana, 9 de Junio de 1929, p. XI (4ta Sección).

Bibliografía:

Dr. M. Martínez, SEUD (1929a). Sin título, p. XI (4ta sección).

_____ (1929b). Sin título, p. XI (5ta sección).

Mañach, Jorge (1928). Sin título, p. VI (3ra sección).

_____ (1929a). Acercando posiciones, p. VI (3ra sección).

_____ (1929b). Gustos y colores, p. XI (4ta sección).

_____ (1929c). El problema negro y la palabra oscura, p. XI (4ta sección).

Mora y Varona, Gastón (1929a). Nuestros compatriotas de color, p. VI (3ra sección).

_____ (1929b). Posibilidades para todos, p. VI (3ra sección).

Muñoz Ginarte, Benjamín (1929). Los temores del Doctor Martínez, p. XI (4ta sección).

Ortiz, Fernando (1929). El arte africanoide en Europa, p. VI (3ra sección).

Urrutia, Gustavo (1928a). El diagnóstico. *Diario de la Marina*, p. 7 (1ra Sección).

_____ (1928b). ¿Juan Gualberto es negro? *Diario de la Marina*, p. 7 (1ra Sección).

_____ (1929a). Igualdad y fraternidad nobles ideales de la raza negra. *Diario de la Marina*, p. XI (4ta Sección).

_____ (1929b). La visión profética de Juan Gualberto. *Diario de la Marina*, p. 7 (1ra Sección).

Por Pedro Alexander Cubas Hernández

“[...] La raza no depende de nuestro albedrío, la cultura sí, y la “libre determinación” es lo que vale en nuestro tiempo.”

Gustavo Urrutia (1929)

El imaginario patriótico relata que un 20 de octubre de 1868 Pedro Figueredo socializó, en público, la letra del “Himno de Bayamo” o “La Bayamesa”. Realmente, la música y las estrofas habían sido compuestas un año atrás y “Perucho” no estuvo solo en ese empeño. Pero en las escuelas se continúa diciendo que el ilustre abogado, montado en su caballo, la redactó y al rato todos la entonaron con fervor. Nuestro Himno Nacional es un canto marcial de lucha anti-colonialista y de llamado a la redención perpetua. Días antes, el 10 de octubre, Carlos Manuel de Céspedes convocó a manzanilleros, bayameses y demás personas de otras jurisdicciones orientales, a tomar las armas contra el colonialismo español. En ese instante, Céspedes libertó de palabra a sus esclavos para incorporarlos como soldados a la lucha por la independencia de Cuba.

Octubre, un mes otoñal, aportó esas dos fechas como símbolos patrióticos de nuestra historia nacional y de la forja de una nación: un acto de rebeldía anti-colonial y un incidente cultural inspirador del amor eterno a la Patria. En el medio de ambos hechos estuvo la situación de los sujetos/as racializados/as como negros/as. No es mi objetivo cuestionar si Céspedes debió o no poner en libertad a sus esclavos mucho antes del 10 de octubre; ni tampoco me urge precisar si los/as negros/as, que estaban en Bayamo el día 20, cantaron con la misma pasión que la vecindad el himno redentor. Me interesa reflexionar cómo los significados de tales fechas históricas de la centuria decimonónica influyen todavía en las relaciones raciales entre cubanos.

***“Ustedes son libres gracias a Céspedes”*: los ecos del colonialismo mental**

La cuestión de la esclavitud fue un problema muy discutido políticamente en la Manigua, ya que los principales jefes eran propietarios de riquezas materiales, contaban con humanos bajo su servidumbre, además de ostentar capitales culturales y simbólicos de alcurnia en la sociedad colonial. La visión de Franco (1950) explicó lo que pasaba por la cabeza de la mayoría de aquellos hombres: el miedo al negro seguía justificando la constante inferiorización de los/as sujetos/as esclavizados/as. Los blancos criollos de la clase dominante insular, al igual que los españoles, se consideraban una raza superior respaldada por el duplo privilegio de la vigencia del régimen esclavista y del mantenimiento de “la trata”, que era ilegal hacía mucho tiempo. Las dificultades para renunciar a las prerrogativas socioeconómicas fueron un punto clave; pero no el único.

El comienzo de la lucha contra España estuvo matizado por el fantasma de la esclavitud, y eso provocó varias tensiones. La reproducción del esclavismo en el campo de batalla militar y político era considerado un lastre para los objetivos de la lucha. Díaz (1975) explicó que Céspedes se debatía entre su opinión personal de corte radical y su deber como líder político de poder convocar a más gente pudiente, que aportase recursos financieros para la causa. Los hombres del Camagüey, imbui-

dos en la experiencia de la Revolución Francesa, creían que ya era hora de darle un golpe definitivo a dicho régimen de ignominia. En este sentido, Díaz coincidió con la opinión de Betancourt (1928) afirmando que el elemento camagüeyano, con Ignacio Agramonte como figura sobresaliente, hizo valer su criterio tajante sobre dicho asunto en Guáimaro a nombre de la unidad entre cubanos, otro problema hartamente discutido durante la Guerra de los Diez Años y después también.

Desde el inicio, Céspedes hizo política oscilando entre la propuesta de una abolición gradual e indemnizada (Manifiesto de 10 de octubre de 1868), pasando por la oferta de una abolición condicionada a la voluntad de los dueños (Decreto de 27 de diciembre de 1868), hasta anunciar la orden de la abolición total (Circular del Ejecutivo de 15 de diciembre de 1870). En ese proceso, que involucraba el liderazgo de Céspedes, también hubo avances y retrocesos en el debate sobre la forma de abolir la servidumbre, pues durante la Asamblea de Guáimaro fue acordado que “todos los habitantes de la República son enteramente libres” y que “la República no reconoce dignidades, honores especiales, ni privilegio alguno” (Artículos 24 y 26 de la Constitución del 10 de abril de 1869), lo cual significaba una abolición radical; pero después la Cámara de Representantes, en uso de sus facultades, legisló lo contrario mostrando una actitud eminentemente colonialista (Reglamento de Libertos del 5 de julio de 1869). Esta postura del órgano legislativo de la República de Cuba en Armas, y la radicalización de la guerra, provocaron la decisión final del presidente Céspedes, que fue dada a conocer en 1870.

A partir de esas actitudes de Céspedes en torno a la cuestión de la esclavitud entre 1868 y 1870, una parte del imaginario social de la nación cubana, creado desde posiciones de poder, lo ha colocado en un pedestal y, sin sutilezas, continúa induciendo a los/as negros/as a ser agradecidos/as con el Padre de la Patria por haber pensado en nuestro derecho a la libertad. Eso comenzó a ser estimulado por varias razones, y solo me detengo en tres de ellas, que considero puntualmente:

No reconocer el largo proceso de lucha anti-esclavista y anti-colonial desencadenada por los sujetos/as africanos/as esclavizados/as y sus descendientes desde el siglo XVI, por medio de prácticas de cimarronaje y de la creación de palenques como espacios de enunciación del derecho inalienable a la emancipación: Maluala, Bumba, El Frijol y, anteriormente, el caso de los Cobreros, por citar casos de la región oriental. Y también conspirando como José Antonio Aponte o sublevándose como Carlota en la zona occidental. ¿Alguno de ellos conoció a Céspedes?

Invisibilizar el origen de varias personas negras que participaron en la Guerra de los Diez Años. La familia Maceo y Grajales no era la única cuyos miembros eran negros libres jurídicamente. Tal vez muchos todavía piensen que generales santiagueros como Guillermo Moncada, Agustín Cebreco y Quintín Bandera vinieron al mundo bajo la condición de esclavizados, lo cual está muy lejos de la verdad. No obstante, aquellos/as que sí nacieron esclavizados/as y estuvieron dispuestos a entregar su vida por la independencia se ganaron a pulso su libertad, la cual tuvo que ser reconocida durante la pacificación de 1878 llevada a cabo por el general Arsenio Martínez Campos ¡Ninguno de ellos le debe nada a Céspedes, todo lo contrario!

Restar el protagonismo social de otras personas negras que ya eran figuras importantes antes de 1868. Antonio Medina y Céspedes ya venía destacándose como Maestro de Instrucción Elemental, que tenía su propio colegio (Nuestra Señora de los Desamparados), dirigió un periódico (*El Faro*) en La Habana y hasta ocupó cargos en la Administración colonial. Fue el mentor de Juan Gualberto Gómez, uno de los pensadores más relevantes de nuestro país, y también se afirma que los afamados músicos José White y Claudio Brindis de Salas fueron sus alumnos. ¿Alguno de ellos le debe algo a Céspedes?

En fin, todo eso tiene que ver con el imaginario social de que los/as negros/as debemos lo que somos a la generosidad del hombre blanco, pues se sigue afirmando que nacimos para ser comandados/as. Es decir, la constante alusión a esa larga sombra del discurso del Conde Arthur de Gobineau sobre lo que él definió como las “razas superiores” y las “razas inferiores” (en este caso debemos colocar el adjetivo inferiorizadas para ser más precisos). En las guerras por la independencia de Cuba se derramó sangre de blancos/as y de negros/as. Como afirmó De la Fuente (2001) se concretó una alianza multirracial; pero en la práctica eso no significó que el modo de pensar las relaciones raciales, acuñado por Gobineau y otros científicos occidentales, haya sido olvidado por la élite blanca criolla; más bien todo lo contrario. Eso puede ser percibido en las reclamaciones de Rafael Serra, Evaristo Estenoz y otras personalidades negras en los inicios de la República de 1902.

La cosificación del éxtasis: una estrategia de la denominada “cultura nacional”

El sistema partidista de la República de 1902, al igual que Céspedes, también hizo política con la población negra. En este caso, me refiero a la lucha por conseguir el voto del sector masculino. Ese fue un punto relevante de las tensiones entre Juan Gualberto Gómez y Martín Morúa Delgado, dos líderes que la historia nacional nos presenta como sujetos alejados por sus diferencias. Además, nos ayuda a entender, en cierta medida, el porqué de la decisión de Estenoz cuando fundó una asociación alternativa, que devino Partido Independiente de Color, en 1908. Helg (1995) abordó el proceso de movilización política que emprendió Estenoz desde el año anterior y cuyo desenlace puso en tela de juicio las narrativas de la igualdad entre cubanos.

En la República continuó funcionando la dinámica de inclusión/exclusión, que venía desde los años en la manigua redentora. Pero las relaciones raciales en el siglo XX (y lo poco que hemos vivido del XXI) no solo deben ser analizadas desde el prisma de la política. Aquí se encaja el factor denominado “cultura nacional”, que no presenta una definición única. Gustavo Urrutia (1929) tenía razón cuando afirmó que la cultura tiene que ver con el albedrío y una “libre determinación” de la voluntad humana. Y si notamos que ella está investida de tanto poder de decisión por parte de las élites blancas, entonces la situación puede ser más compleja cuando se habla de las relaciones raciales entre cubanos. Precisamente, desde esa base se construyen y articulan los ecos del imaginario social, reforzando el colonialismo mental desde una perspectiva cultural, que consigue dialogar con lo político; aunque no siempre solemos verlo con tanta nitidez.

Desde su experiencia, Urrutia (1928) nos ayuda a entender lo que pasaba por la cabeza de los defensores de la denominada “cultura nacional” en aquella época; y que, de cierta manera, no ha sido borrado del imaginario social actual. Las siguientes cuatro frases fueron anotadas por él con el objetivo de reflexionar sobre las narrativas de la cotidianidad, que revelaban cuál era la posición real de los/as negros/as en el entorno insular y que traduzco teniendo en cuenta las dinámicas de nuestra propia vivencia en el Nuevo Milenio:

Cuba es un país de blancos y deben dominar los blancos. Aquí es posible hablar sobre la fuerza del racismo estructural (que también es conocido como institucional), de lo cual poco o nada se habla. Entonces, me urge preguntar a quienes dudan de la operatividad de la colonialidad del ser/saber/poder: ¿qué significan los letreros que en La Habana dicen: “esta unidad se reserva el derecho de admisión”? Ese rótulo elitista está dirigido a un sector poblacional considerado *non grato*, cuyo color de la piel y procedencia social ya sabemos. Por tanto, ¿de qué igualdad entre cubanos estamos hablando?

El negro debe cultivar su orgullo racial. Esto se relaciona con la autoestima, que es una construcción social basada en la estructura psicológica y emocional de las personas con una influencia importante del contexto temporal y espacial. En este caso, me refiero a aquellas personas que han tenido que (so-

bre)vivir y luchar siendo en todo momento inferiorizadas, estigmatizadas e invisibilizadas. Pregunto: ¿cómo sería posible hacerlo hoy cuando sabemos, por ejemplo, que el último Censo de Población y Vivienda (2012) miente deliberadamente negando –al igual que los anteriores– que la población negra es mayoritaria en Cuba? ¿En qué medida podemos creer en un orgullo de ser negros/as ante el dominio del canon de belleza occidentalizado? Además, la mentalidad colonial es muy fuerte en aquellos/as que se niegan como negros/as para pasar por blancos/as, lo cual es una patente de corso para acceder a las riquezas y privilegios de la sociedad actual.

Los negros no deben reclamar como negros. En Cuba todavía se habla de esta manera e inclusive los/as mismos/as negros/as enarbolan esa frase conformista y contemporizadora. Ahí viene el argumento de “ser cubano” antes que “negro” o “blanco”, lo cual es una herencia de la forma de hacer política de José Martí en torno a las relaciones raciales. La masacre de 1912 continúa teniendo una sombra muy grande en nuestra sociedad, después de su centenario. Si un negro se expresa denunciando los ultrajes que sufre cotidianamente es tildado de racista y no faltarán represores para intentar “romperle la boca” por malagradecido.

El problema del negro es asunto de cultura. Esta afirmación continúa vigente porque ayuda a invisibilizarnos como sujetos políticos. Los/as negros/as siguen siendo vistos/as como agentes transmisores de algunos tipos de cultura para el entretenimiento, que tributan a un denominado orgullo nacional para validar su aceptación por las élites blancas. Aquí opera una cosificación del éxtasis, que activa una forma de autoestima de base artificial y enajenada de las personas negras, que realmente son vistas como simples objetos de la llamada “cultura nacional”. En este contexto, estoy entendiendo “éxtasis” como la producción y reproducción del placer durante una actividad humana.

Los/as negros/as cubanos/as continúan teniendo una posición marginalizada en lo que ha sido definido desde el poder como “la cultura nacional”. Los sonidos del imaginario social siguen teniendo éxito en sus argumentos de negación de la afirmación anterior. Para quienes detentan el poder cultural, la población negra tiene protagonismo en las manifestaciones culturales que caracterizan lo cubano. Ahí comienza la conveniencia de que la población negra se destaque solo en algunas actividades humanas basadas en la espectacularidad, entendida como la consumación de un determinado éxtasis que convenga a los intereses de las élites blancas.

La denominada “cultura nacional”, fundada en el libre albedrío de la élite blanca, puede ser traducida como la naturalización de la operatividad de las mentalidades colonizadas que se empeñan en clasificar a la población negra como artífices de acciones folklorizadas en el entorno cultural. La música y el deporte son los mayores ejemplos. Pero, ¿de qué música y de cuáles deportes estamos hablando? Evidentemente, la referencia es a los deportes de fuerza física, destacando los de combate (el boxeo como máximo ícono) y a la música popularailable (guaracha, son, songo, changüí y hoy el reguetón/cubatón). En este contexto, la danza de raíz callejera y arrabalera también entra en ese proceso de cosificación del éxtasis. La idea de las élites blancas es que los/as negros/as deben siempre hacer el papel de payasos/as, hazmerreíres, mamarrachos y excéntricos porque, desde esa perspectiva, ellos/as solo sirven para divertir a los otros como los gladiadores en el Coliseo Romano, las odaliscas en los harenes árabes y los bufones de las cortes europeas.

No se trata de desmerecer el éxito conquistado por glorias como Kid Chocolate o Teófilo Stevenson; Arsenio Rodríguez o Elio Revé; María Teresa Vera o Rita Montaner; Celeste Mendoza o Moraima Secada. Lo que está en discusión es la forma en que todavía somos concebidos por las mentalidades colonialistas de las élites blancas. Los/as sujetos/as negros/as no nos sentimos representados en el esquema de la denominada “cultura nacional”. ¿Por qué solamente se nos acepta en la función de objetos culturales productores y reproductores del éxtasis en un *ring*, una tarima o en los carnavales? El aporte de la población negra a lo cultural de Cuba no se reduce a lo espectacular que lleva

multitudes al éxtasis; como por ejemplo, mover las caderas, como objetos del placer sensual, a ritmo de reguetón o cubatón. Los/as negros/as somos sujetos/as de la cultura cubana fundada desde abajo y vibrante de Oriente a Occidente; pero también hemos colocado nuestros esfuerzos y estilos en la llamada alta cultura, a decir de Jorge Mañach. Lo cultural en una nación tiene alcances ilimitados que impiden desenvolver una definición exacta, porque las dinámicas humanas abren las puertas a excepciones de la regla y también traen ricas ambigüedades de diferentes subjetividades en diálogo con un perfil dialéctico.

¿Cómo la población negra de hoy se va a sentir parte de una denominada “cultura nacional” que, por tener problemas para lidiar con las diferencias, opera naturalizando las prácticas racistas, las actitudes discriminatorias y los gestos prejuiciosos, o sea, que nos desprecia, rechaza, marginaliza, estigmatiza e invisibiliza? No solo el mes de octubre provocó estas reflexiones, puesto que la Historia de Cuba tiene otras fechas, cuyo simbolismo me llevarían por el mismo camino; aunque reconozco que: ¡me apremiarían a meditar con mayor profundidad!

Bibliografía:

Betancourt Agramonte, Eugenio (1928). Constitución de Guáimaro. En: Matilla Correa, Andry y Villabella Armengol, Carlos Manuel (Comp.). *Guáimaro. Alborada en la historia constitucional cubana*. Camagüey: Ediciones Universidad de Camagüey, 2009. pp. 37-56.

Díaz, Tirso Clemente (1975). La labor constituyente de Ignacio Agramonte. En: Matilla Correa, Andry y Villabella Armengol, Carlos Manuel (Comp.). *Guáimaro. Alborada en la historia constitucional cubana*. Camagüey: Ediciones Universidad de Camagüey, 2009. pp. 144-168.

Franco, José Luciano (1950). La Revolución de Yara y la constituyente de Guáimaro En: Matilla Correa, Andry y Villabella Armengol, Carlos Manuel (Comp.). *Guáimaro. Alborada en la historia constitucional cubana*. Camagüey: Ediciones Universidad de Camagüey, 2009. pp. 95-112.

Fuente, Alejandro de la (2001). *A nation for all. Race, inequality and politics in Twentieth-Century Cuba*. Chapel Hill & London: The University North Carolina Press.

Helg, Aline (1995). *Our rightful share. The Afro-Cuban struggle for equality, 1886-1912*. Chapel Hill & London: The University North Carolina Press.

Urrutia, Gustavo E. (1928). No es tan fiero el león... En: *Diario de la Marina*, p. 7.

_____ (1929). Raza y cultura. En: *Diario de la Marina*, p. 7.

Por Sandra Abd' Allah-Álvarez Ramírez

Como muchas personas saben, me inquietan los silencios y la invisibilidad, y esa es la base sobre la cual ha surgido la idea de hacer este dossier. Es un hecho ineludible el número ilimitado de mujeres cubanas que han contribuido a nuestra sociedad y cultura, así como a ramas específicas del saber y el quehacer; sin embargo, siguen existiendo importantes exclusiones –o lo que llamo “figuras descolocadas”– relacionadas con la identidad racial, la política, la religión, la procedencia, etc.

Del mismo modo, considero que el proceso de homogeneización que se ha vivido en Cuba (por llamarle de algún modo) ha supuesto la tachadura de ciertos episodios y figuras de la historia nacional, con el objetivo, diría yo, de darle cierta continuidad y coherencia al relato oficial. Las evidencias son muchas.

De esta manera, una parte considerable de lo acontecido antes de 1959, y también después de esa fecha, no figura en nuestros libros de texto, ni es revisitado por nuestra prensa; como si con la Revolución hubiera nacido nuestra historia. Nosotros sabemos que desde mucho antes las cubanas ya estaban “dando caña” y “plantándose en dos” para luchar por sus derechos, por una parte, y por la otra, con el propósito de conquistar éxitos profesionales.

Muchas de estas historias y vidas quedan guardadas en archivos y bibliotecas universitarias, en centros de investigación y no llegan al pueblo, a esa enfermera cubana que se enfrenta cada día a una sala de cuidados intensivos, quien desconoce que la primera mujer latinoamericana en ejercer la Neurocirugía fue una mujer santiaguera, la Dra. Irene Zamalea Bell.

Este dossier nace, entonces, con la intención de traer de vuelta a algunas de esas “mujeres descolocadas”, como una especie de acción de justicia. En el mismo pretendemos reunir un grupo de trabajos de corte descriptivo o biográfico, donde se expone la vida y obra de mujeres cubanas.

Tendríamos que decir, además, que no están ni mínimamente todas las que son; sin embargo, hay acercamientos a temas como la mujer en la fotografía, con un artículo de la investigadora Aldeide Delgado Puebla, “Fotógrafas en la República: Sección Femenina en el Club Fotográfico de Cuba”, en el cual nos propone visitar las contribuciones de las profesionales del lente de esa época.

Por su parte, el historiador Maikel Colón Pichardo se detiene con prolijidad en la obra de Úrsula Coimbra de Valverde, una de las figuras ocultas del feminismo en Cuba. Generaciones posteriores de académicas, investigadoras y feministas desconocen su labor en la configuración de un feminismo cubano negro decimonónico.

Zelma Valdés Wynn nació en Cuba y se dedicó a la alta costura. Quizás eso no dice mucho, pero de sus manos, por ejemplo, salieron las conejitas de *Playboy*. Ya pueden vislumbrar la importancia de esta mujer nacida en La Habana, hija de padre cubano y madre estadounidense.

Detalles de su vida y quehacer profesional nos lo trae el arquitecto cubano Carlos Ferrera, quien frecuentemente usa las redes sociales para adentrarnos en la vida y obra de figuras relevantes de la cultura nacional.

La investigadora Rosa Marquetti Torres, reconocida entre otras cosas por su blog Desmemoriados de la música cubana, nos pone frente a artistas cubanas que no por “desconocidas” dejaron de jugar un papel significativo en el panorama musical cubano. Marquetti parte de las primeras grabaciones realizadas por una mujer en Cuba: Rosalía Díaz de Herrera (Chalía Herrera), para el sello *Bettini*, en 1898. También coloca a compositoras como Coralía López y la excepción dentro del danzón cubano, género históricamente dominado por hombres.

A la artista de la plástica Ana Mendieta le fue dedicada en la Bienal de La Habana del 2015, una misa de cajón por parte de la también artista de las artes visuales Susana Pilar Delahante Matienzo, quien quedó impactada al ver su obra en Austria. Asimismo, Delahante Matienzo sembró en mí el bichito, la necesidad de traer a Mendieta a esta mesa sabrosa de mujeres rebeldes. Los apuntes biográficos de la historiadora y crítica de arte Guillermina Ramos Cruz nos devuelven lo fundamental de esta artista cubanoamericana, quien no aparece en los mapas fundamentales de reconocimiento que tienen lugar en la Isla.

Al final de este dossier, el investigador Adonis Cervera nos acerca a las sacerdotisas fundadoras de la “Regla de Ocha” en Cuba, para demostrarnos que la Santería fue históricamente liderada por mujeres que ejercieron su poder durante la primera mitad del siglo XX, hasta que con la iniciación de hombres ellas perdieron el poder que habían acumulado y con ello cayó la línea matrilocal santera.

Por Aldeide Delgado

La fotografía, como oficio, fue de gran importancia para la mujer en la medida que posibilitó su incursión en la esfera social y su vinculación a los procesos históricos. Pensemos en el registro de la visita del presidente José Miguel Gómez a Cayo Cristo, reportado por la viuda de Gregorio Casañas, en 1909, o la labor documental –salvando las distancias en el tiempo– de Mayra Martínez sobre las tareas de la juventud, en el corte de caña, durante las postrimerías de los años 70.

Entrada la República, la labor fotográfica reporteril podemos evidenciarla en las imágenes que para la *Revista Social* enviaron Lotte Grahn y Uldarica Mañas y Parajón; no obstante, quisiera concentrarme en el papel de la institución a donde pertenecieron ambas desde la temprana fecha de 1939: el Club Fotográfico de Cuba y en particular –lo que ha constituido un hallazgo del Catálogo de Fotógrafas Cubanas¹– su Sección Femenina. Según la nómina de integrantes del Club en el año 1939, solo cinco eran mujeres: las citadas Lotte Grahn y Uldarica Mañas y Parajón y Dana Cruz Bustillo, Sarah Loredó y Rosario Soler de Mañas.

La participación de las fotógrafas en el Club se da de manera discreta o digamos nula en esta etapa. Aun cuando Lotte Grahn realizara una exposición de retratos de su autoría en el Lyceum –institución cultural fundada por mujeres y de importancia capital en el desarrollo intelectual y expositivo de la República– en el año 1937, no se hallan referencias de tal acontecimiento en ninguna de las páginas del Boletín de la asociación, tampoco aparecen mujeres inscritas en los concursos que realizara el Club, a pesar de que para 1941 el total de féminas integrantes se aproximaba a 50.

Durante el transcurso de la investigación sobre la labor de las fotógrafas en la escena cultural del período republicano me he dedicado a estudiar los requerimientos para participar en los concursos inter-socios, de novicios, regionales y salones nacionales e internacionales. En ninguno de ellos se impedía la participación de las mujeres. Sin embargo, no fue hasta 1946 que como resultado de la premiación de los Concursos Regionales, la fotografía *Josefina*, de Mercedes Quintana, ilustrara la portada del Boletín del Club Fotográfico de Cuba. En dicho concurso sobresalió por la provincia de Santa Clara (con medalla de oro) la fotografía *Cienfuegos* de Conchita Ortega, y por la provincia de Camagüey (con medalla de plata) la imagen *Sueño*, de Isela Centro. Además, Mercedes Quintana obtuvo el Gran Premio Nacional “Copa Kodak” y una mención de honor. En el Boletín los resultados de la premiación se dieron con la siguiente nota:

“Santa Clara que tanto entusiasmo demostraba y que tantos socios tiene en el Club, le dejó a una débil mujer la labor de representarla, verdad que esta demostró tener el entusiasmo y el coraje que se necesita. La Dra. Conchita Ortega debe sentirse satisfecha de su medalla y nosotros nos alegramos sinceramente de su triunfo.”²

Por otro lado se planteaba:

1 Proyecto orientado al rescate de la labor fotográfica realizada por mujeres en Cuba desde 1853 hasta la actualidad.

2 *Vid.* Boletín del Club Fotográfico de Cuba. Año III. No. 9. Noviembre de 1946, p. 4. Archivo José A. Navarrete.

“El Gran Premio Nacional que se llevó la Sra Quintana fue otorgado por unanimidad y sin discusión y deben los concursantes por Oriente estar orgullosos de que haya caído en su Provincia. El triunfo de la Sra. Quintana es el triunfo de todos y cada uno de los concursantes de esa provincia.”³

La visibilidad repentina que tuvieron las mujeres en esta competición, unido a las características epocales –la Constitución de 1940 otorgó el derecho a la mujer casada a la vida civil y a ejercer libremente el comercio, la industria, la profesión y el arte sin necesidad de licencia o autorización marital y la existencia de más de 800 asociaciones femeninas y feministas en todo el país tras finalizar la Segunda Guerra Mundial– contribuyeron, sin lugar a dudas, a la fundación el 20 de junio de 1947 de la Sección Femenina del Club Fotográfico de Cuba. La misma marcó un antes y un después para la inserción de las fotografías en las actividades culturales del Club. En el reglamento de la Sección se planteaba:

Artículo No. 1: La Sección estará integrada por todas las asociadas del Club y todas tendrán iguales derechos.

Artículo No. 2: El fin primordial que persigue esta Sección es la de agruparse como un fin lícito de la vida y propender entre las que la integren el amor a la fotografía como arte y su práctica utilizando para dicho fin, excursiones, fiestas, meriendas o cualquier otro acto similar.⁴

La Sección Femenina fue de gran importancia no solo como espacio de socialización entre las integrantes del Club, sino además porque constituyó una plataforma de visibilidad y legitimación de sus creaciones. En ese sentido, en junio de 1948 se celebró el Primer Concurso de la Sección cuya ganadora, Teresa O’ Bourke de Cossío apareció en la portada del Boletín del Club Fotográfico de Cuba en julio del mismo año. La dirección del Boletín lo anunció así:

“En este concurso, como se anunció tomaron parte solamente las damas pertenecientes a dicha sección, y la mayoría de las concursantes han demostrado que pueden competir en los concursos inter-socios con muchas probabilidades de éxito, ya que hay una buena cantidad de fotografías de excelente calidad.”⁵

De tal manera durante el mismo año 1948, el “Primer Salón Internacional Cubano de Fotografía Artística” fue patrocinado por las señoras Nieves Pérez y María de las Mercedes López de Quintana, quien también participó en esta ocasión. En 1949, las señoras Sarah Loredó y Teresa O’ Bourke de Cossío presentaron sus trabajos en el “Segundo Salón de Arte Fotográfico” y en 1954, Elsa Norma Kelm resultaba premiada con una mención de honor en la “Exhibición Internacional de Fotografías y Transparencias Artísticas”.

Sobresale un lenguaje conservador en cuanto a técnicas, estilos y contenidos, así como la atención al paisaje urbano, marítimo y el retrato de miembros de la familia. Las fotografías registran su entorno más cercano, generando un tipo de imagen “privada” enfocada en los niños, el esposo y los demás miembros de la familia. En algunas ocasiones, más que retratos familiares, las obras devienen retratos-tipo, por cuanto interesa la captación de determinados sujetos sociales como, por ejemplo, la foto *Obrero* de Teresa O’ Bourke de Cossío. Las predisposiciones de la moral aún presentes en el sujeto “mujeres” imposibilitaba la capacidad de mirar y específicamente mirar a un hombre podría

3 Ibídem.

4 Vid. Boletín del Club Fotográfico de Cuba. Año VI. No. III. Marzo de 1949, pp. 10-11. Archivo José A. Navarrete.

5 Vid. Boletín del Club Fotográfico de Cuba. Año V. No. VI. Julio de 1948, p. 3. Archivo José A. Navarrete

resultar aún más atrevido. Era más fácil entonces retratar a un hermano o al esposo y no poner en duda, de ese modo, el recato y decencia femeninos.

David Eduardo Silveira Toledo ha expresado en este sentido:

“De la gran cantidad de personas que incursionaron en la fotografía familiar en Santiago de Cuba, la figura de Melba Boix Quintana pudiera considerarse muy particular. Es una mujer que cuenta a través de sus imágenes su vida cotidiana, en cuyo registro ha puesto en evidencia su peculiar vocación de cronista. En estas fotos, de alguna manera, siempre permanece la familia íntegra, completa, sin ausencias. A partir de la mirada lúcida de la cámara se busca siempre el encuentro afectivo con los que estuvieron antes y sobre cuyo recuerdo nos proyectamos hacia el futuro.”⁶

La documentación del entorno inmediato y de los miembros de la familia será una característica perceptible, además, en la obra de María de las Mercedes López de Quintana. Un trabajo documentando su archivo hace unos meses permitió apreciar, dentro del retrato familiar, la tendencia de registro del crecimiento infantil, elemento evidente en una parte de la producción fotográfica de María Eugenia Haya y Leysis Quesada, por ejemplo.⁷

El triunfo de la Revolución el 1 de enero de 1959 significó un cambio en los órdenes político, económico, social y cultural del país. Si hasta entonces se había evidenciado un proceso de incorporación de las mujeres al medio fotográfico, hallado sobre todo en aquellas que formaron parte de la Sección Femenina del Club Fotográfico de Cuba o trabajaron para revistas como *El Fígaro* o *Social*, es sorprendente como, entrados en la segunda mitad del siglo, el número de creadoras suele ser muy discreto en comparación con la etapa anterior.

La fotografía –al decir de la Lic. Laura Alejo en *Después del sonido del obturador. El Club fotográfico de Cuba (1935-1962)*– había sido una manifestación practicada por profesionales de la medicina y las leyes o propietarios y comerciantes de gran solvencia económica que podían costearse la compra de cámaras, el reemplazo de rollos, los productos químicos de revelado y otros implementos necesarios para la práctica del arte fotográfico. En 1960, ante el proceso de nacionalización de las empresas privadas, muchos de los propietarios y sectores de la capa media social abandonaron la Isla y por ese motivo, el Club Fotográfico de Cuba –centro que acogió el mayor número de fotografías aficionadas durante la República– pronto cerraría sus puertas.

6 Vid. David Silveira Toledo. *Los fotógrafos del silencio; Análisis de la fotografía realizada en Santiago de Cuba entre los años 1947 y 1957*. (Tesis en opción al grado de Doctor en Historia del Arte). Tutor: Dra. María Teresa Fleitas Monnar. Santiago de Cuba, Universidad de Oriente, 2006, p. 26.

7 María Eugenia Haya fue galardonada en el año 1984 con el premio Especies de la Revista Revolución y Cultura por una obra *Sin Título* presentada a la Bienal de La Habana. La pieza consistía en un mosaico de grandes proporciones (320 x 300 cm) estructurado a partir de la yuxtaposición de doce instantáneas relacionadas con su familia. Por otro lado, Leysis Quesada destaca por la exploración de tópicos asociados a los espacios de convivencia primarios: su casa y familia en el pueblo Amarillas en Matanzas y la documentación de sus dos hijas en la práctica del ballet.

Por Maikel Colón Pichardo

“En cuanto a nuestras mujeres, ellas convierten el erial del mundo en vergel, ellas se ve que luchan por sostener nuestra revista, porque saben que, premian el esfuerzo, el mérito y por eso tratan de colocar alto nuestro pendón para que se sepa, que en ningún tiempo ni circunstancia, dejó de ser la primera en acudir a todas las manifestaciones altas del pensamiento”.

Úrsula Coimbra de Valverde

(Revista *Minerva*, Sección “Páginas Feministas”, Octubre de 1911)

Traer a debate las historias del ayer siempre conlleva un cuestionamiento tácito a muchos aspectos que desde la perspectiva contemporánea son reconocidos y valorados con mayor coherencia y sensatez; o al menos eso esperamos. Algunas de esas historias, confinadas en algunos de nuestros libros de historia de manera recurrente, no siempre han sido reveladas en consecuencia con la relevancia y el aporte de sus protagonistas, desmarcando en ese sentido, una suerte de interpretaciones que desafortunadamente han dejado fuera de escena a personas que, de un modo u otro, han jugado un papel crucial en los episodios y acontecimientos que marcaron el devenir histórico de la sociedad cubana.

Entre estos acontecimientos queremos hacer referencia al movimiento feminista cubano, un fenómeno que comenzó a fraguarse a partir de la segunda mitad del siglo XIX, pero que de manera ostensible su grado de concreción y madurez se consolidó en las cuatro primeras décadas del siglo XX. Dentro de la efervescencia de este movimiento, hubo un número considerable de actores –mayoritariamente mujeres–, que pensaron y diseñaron activamente las plataformas que dieron coherencia a cada uno de los frentes abiertos por este movimiento ideológico. Y aunque por diversas razones el reconocimiento a la labor e impronta de algunas de las mujeres involucradas en esta magna contienda, ha tenido diferentes niveles de visualización –dos importantes aportaciones historiográficas como: *De la casa a la calle: el movimiento cubano de la mujer a favor de la reforma legal (1898-1940)*, de la autora K. Lynn Stoner, y *En busca de un espacio. Historia de mujeres en Cuba*, de Julio César González Pagés, dan cuenta de ello–, entendemos que aun quedan figuras por visitar, que no gozan del reconocimiento que merecen.

A partir de entonces, queremos en estas notas, destacar el papel y la relevancia de una figura muy particular, que desde los orígenes del feminismo en Cuba, abordó y dignificó el papel de las mujeres negras y mulatas dentro de este movimiento, como parte de un activismo consecuente y de una actividad periodística representativa.

Nuestra protagonista en cuestión es Úrsula Coimbra de Valverde, una mujer excepcional, una de las representantes de este movimiento, que desde su propia génesis ejemplificó el protagonismo de

las mujeres negras y mulatas dentro del mismo, reflexionando a fondo a partir de nociones de participación e igualdad respecto al “progreso racial”, apoyándose fundamentalmente en el papel y la relevancia que jugó la “raza” en cada uno de los procesos que acontecieron en la redefinición de la historia de Cuba.

Nació en Cienfuegos, aunque la mayor parte de su vida como profesional y activista tuvo lugar en Santiago de Cuba. Fue una excelente compositora e intérprete, con una carrera musical destacada. Además, tuvo una distinción meritoria como escritora, apareciendo sus primeros escritos en la década del 80 del siglo XIX. A partir de esta impronta fue una de las asiduas colaboradoras de la revista *Minerva* (1888-1889), una publicación *sui generis* de carácter quincenal dedicada a la mujer de color. Existió durante un año y se estructuraba en tres grandes apartados: la poesía, la defensa de la educación y la instrucción, y las notas referidas a la moralidad.

Dentro de esta estela Valverde interaccionó con sus dos profesiones. Desarrolló su carrera musical con bastante regularidad, ocupando un espacio importante su función docente en la enseñanza del piano y fue miembro activa de algunas de las instituciones y círculos sociales más prominentes en la época en la que desplegó su labor. En estas últimas se anunciaban sus conciertos y su participación en otros eventos sociales.

En su otra faceta, publicó un número considerable de artículos que abordaron diferentes tópicos (política, sociedad, feminismo). Y en otro orden de sensibilidad, el tema de la discriminación racial ocupó un espacio importante en su retórica. Desde esa impronta desarrolló un activismo importante en los primeros compases del siglo XX. Fue así como en una publicación como *El Nuevo Criollo* (1906-1908), un semanario publicado y editado por Rafael Serra, destacado ideólogo del pensamiento antirracista cubano, publicó un conjunto de ensayos acerca de “La Mujer en la Poesía Cubana”.

En esta serie donde escribió con el seudónimo de “Cecilia”, dinamizó un debate transgresor en toda regla que abrió un diapasón considerable a los temas que desde el feminismo comenzaban a tomar cuerpo y forma. Consecuentemente, Coimbra de Valverde interpeló la estructura patriarcal de la superioridad intelectual de los hombres dentro de la sociedad cubana, haciendo hincapié en las aptitudes y la relevancia de las mujeres dentro del mundo de las artes, salvaguardando el legado de las mujeres poetas del período decimonónico, una iniciativa que reconocía el protagonismo en el amplio espectro cultural y artístico en la tradición académica e intelectual de un amplio sector de mujeres en la historia de Cuba.

Es cierto que la mayoría de las valoraciones en las que enfatizó mantuvieron una perspectiva generalizada, en cuanto a la contribución de las mujeres a nuestro acervo cultural y artístico. Sin embargo, en su comprensión de la sociedad cubana, era consciente de su papel como representante de un sector social marginado y vilipendiado, con lo cual, los acontecimientos que le otorgaron cierto protagonismo a las mujeres negras y mulatas fueron un punto de referencia que tenía que velar celosamente por el cuestionamiento social y cultural al que podía ser sometido este sector de mujeres, que tenía que lidiar constantemente con su condición racial y de género. De ahí la importancia de hacer hincapié en la infinidad de sus capacidades intelectuales, un derecho que les era negado sistemáticamente.

En ese orden, en la segunda etapa de la revista *Minerva* (1910-1915) –revista universal ilustrada en la que fungió como una de sus redactoras y más asiduas colaboradoras– elogiaba con bastante constancia los logros y distinciones de mujeres negras y mulatas prominentes, que cambiaron de un modo significativo las nociones estereotipadas que circulaban con bastante constancia en todos los espacios de la sociedad. Cada uno de los alegatos abordados por Coimbra de Valverde en ese

sentido sentaron las bases fundamentales para la redefinición del movimiento feminista cubano, dándole una mayor dimensión a las valoraciones sobre el sujeto mujer. Tengamos presente que las reflexiones que propuso acapararon dos frentes de confrontación, atendiendo a las implicaciones de la condición racial y de género, propiciando un mayor entendimiento a las desigualdades sociales que padecía este sector de mujeres.

A partir de entonces, podemos apuntalar un paradigma en el estudio del feminismo cubano que se estableció como punto de referencia a la hora de destacar el papel de los diferentes sectores de mujeres dentro de esta batalla ideológica. Por eso la relevancia de su labor periodística a la hora de destacar el talento de las mujeres negras y mulatas en el conjunto de la actividad intelectual, académica y artística, resaltando de manera muy especial el valor de la educación como vehículo de superación, abriendo oportunidades que permitirían romper el estrecho cerco que se establecía en torno a la participación de las mujeres en el espacio público y privado. De ese modo, nuestra homenajeadada perfiló un paradigma de mujer moderna que tenía que hacer valer sus responsabilidades cívicas, desafiando en cualquier caso la normativa patriarcal imperante que declaraba abiertamente algunos supuestos que convertían a las mujeres en seres intelectualmente inferiores.

Úrsula Coimbra Valverde ejemplificó, sin lugar a dudas, una mujer transgresora en toda regla. Representó, además, un modelo de mujer intelectual que abordó en profundidad algunos de los problemas más complejos de su tiempo, proyectando desde una perspectiva feminista nuevos matices a la visión de la mujer moderna. Reconoció también el desarrollo intelectual de las mujeres negras y mulatas, invocando con constancia su papel relevante en los anales de nuestra historia, desafiando desde su postura el modelo patriarcal hegemónico y la supremacía racial imperante; incentivando un nuevo discurso político a favor de un sector de mujeres que tenían que lidiar cotidianamente con las implicaciones sociales y culturales de su condición racial y de género.

Se conoce que, en 1946, varias mujeres afiliadas a la sociedad elitista “Casino Cubano”, en Santiago de Cuba, le rindieron homenaje para realzar y destacar sus contribuciones en el campo de las artes y las letras. Hoy, además de reivindicar esa faceta de su vida, también queremos rendir homenaje a la feminista, un ejemplo representativo de este movimiento ideológico en nuestro país. Aunque aparentemente ha quedado oculta en las sombras del debate historiográfico, su legado y su obra contribuyeron significativamente a redimensionar la visión de la mujer moderna cubana desde una perspectiva racial.

Por Carlos Ferrera Torres

Hace un par de navidades, en medio de la peor situación de salud física y mental de mi vida, conocí en Barcelona a Nancy Deihl, una mujer brillante que imparte “Historia del Traje” en la Universidad de Nueva York. Nancy en sí misma merece una crónica que le debo aún. Es un personaje delicioso, como lo es esa parte de la historia de lo que somos, que ella se conoce al dedillo: a de la ropa que nos ponemos.

Nancy es una conversadora exquisita y una oyente atenta, así que aquella única noche que nos vimos, hablamos todo el rato y me levantó el ánimo del suelo, apartándome por unas horas de mis ideas catastrofistas.

Nancy me regaló un montón de sus propias experiencias y anécdotas sobre la ropa, la moda y la gente que la ha hecho, llevado o comprado desde que el mundo se viste, y también dejó cosas en mi cabeza acerca de la naturaleza humana, sobre las que aún reflexiono y de las que todos los días aprendo un poquito más.

Hace unas semanas me reencontré en la red con Zelda Wynn Valdés, una de las mujeres que me descubrió Nancy Deihl, a quien he de agradecer públicamente una impagable edición de “History of American Dress”, su regalo por mi 50 cumpleaños, una colección de volúmenes que recomiendo, donde se le dedica a Zelda Wynn un capítulo sustancioso y muy completo sobre su vida privada y su paso por el *backstage* de las grandes estrellas.

Zelda viene al hilo de una foto de conejitas *Playboy* que publiqué hace unos días mientras buscaba la crónica que escribí entonces, y que gracias a mi amigo Carlos Tasse, he decidido desempolvar para él y para el que la quiera leer.

Hay escasas, repetidas y muy breves biografías disponibles de Zelda Wynn, todas con poca información personal, y enfocadas más en su trabajo profesional como estilista que a su casi inescrutable vida privada. La causa es que Zelda fue una mujer muy celosa de su intimidad, y hermética en cuanto a revelar detalles sobre su origen o sobre cualquier otra cosa relacionada con sus primeros años de vida. Se consideró siempre tan afroamericana como su madre, aunque no hubiera nacido en Norteamérica. Fue también una hija ejemplar, y una incondicional amiga, con un férreo sentido del deber, de la dignidad y del honor que a su entender, debían distinguir a la mujer negra moderna. Lo que ella sentía ser.

Estrellas de todos los colores se pelearon por las creaciones de Zelda Wynn, “la escultora de sirenas”, como la conocían sus clientas, por sus provocadores vestidos ceñidos al cuerpo, “la moda negra que abraza”, como la definió un crítico del *Times*. Con ellas vistió a buena parte del *star system* femenino del cine norteamericano a lo largo de 40 años, se convirtió en un modelo a seguir por las mujeres de todas las razas, y un espejo en el que mirarse para la afroamericana independiente y exitosa, gracias y a pesar de la segregación.

Zelda fue la encarnación de una élite discreta de “personajes de color” que abogaron por la “normalidad” con el mundo blanco, aceptando el reto de brillar por sí mismos por sus cualidades y su educación, sin que el color tuviera mucho que ver.

Quizás Zelda no iba errada, porque todas las estrellas y personalidades públicas que vistió conocían sus orígenes a pesar de su empeño en no revelarlo, y terminaron siendo sus amigas íntimas, y ella, la albacea de sus secretos mejor guardados.

Zelda era Wynn, pero no de apellido, sino de segundo nombre, uno muy común entre las mujeres afroamericanas de Pensilvania a principios del siglo XX. Era la tierra de origen de su familia materna, que fue la única que tuvo, porque de su padre habanero apenas supo el nombre y poco más cuando se hizo mayor.

Aborreció desde niña su apellido paterno tan castellano y tan castizo, que añadía al estigma de su color el de un origen hispano al que no sentía pertenecer, y que también aprendió a olvidar, como a su padre mismo. Pero Zelda Wynn nunca se quitó su apellido español de pila pudiendo hacerlo, ni adoptó uno distinto por vía matrimonial porque nunca se casó. Sí tuvo varias parejas de hombres “corrientes”, otro desafío más a los convencionalismos de la época que la hizo aún más notable.

Siempre quiso que se le llamara solo Zelda Wynn, y ese fue el nombre que la puso en boca de leyendas como Mae West, Josephine Baker o Dorothy Dandridge, que dejaron que Zelda vistiera sus cuerpos y guardara el secreto de sus pecados.

Sus padres José Valdés y Ann Barbour se habían conocido en La Habana a mediados de 1902, el año en que el hermano mayor de su madre quiso lanzarse a la conquista del naciente comercio de ropa “al detalle”, en una Cuba que inauguraba una paz futuriblemente duradera. Una atractiva y exuberante república tropical acababa de nacer al amparo de la Unión, y allí comenzaban a posicionarse las marcas comerciales más importantes de Estados Unidos.

A la familia matriarcal de Ann Barbour le fue bien después de la guerra, a pesar de ser un clan de mujeres solas con numerosos hijos, sobrinos y nietos, cuyos padres murieron dignamente en combate, indignamente de cirrosis, o simplemente desaparecieron de sus vidas y de las de sus hijos. Era el panorama que enfrentaban miles de mujeres afroamericanas en Pensilvania inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, apenas comenzado el siglo XX.

Pero aún en ese entorno económicamente precario y especialmente hostil con los negros, la madre de Ann Barbour pudo sacar a flote a toda la familia incluyendo a Zelda y a su hermana Mary Barbour, sobre la base de trabajar duro. La abuela había sido una costurera avezada, curtida en la guerra, que había diseñado y cosido uniformes para el Ejército Confederado, y que luego se labró un prestigio entre las mejores modistas negras de Chambersburg, donde llegó a tener la tienda de modas para mujeres negras más próspera de todo el estado de Pensilvania.

Comenzaban a ponerse entonces de moda en Cuba los ateliers, y las llamadas “Casas de Vestir” que brindaban un servicio exclusivo de ropa a medida a mujeres cubanas de clase media alta. El hermano mayor de Ann Barbour, integrado al negocio familiar, se lanzó a expandir la empresa junto a un socio, abriendo un pequeño atelier en la Habana en la calle Mercaderes, a donde se llevó a su hermana Ann como modista y vendedora.

Pero las cosas debieron torcerse cuando Ann conoció al padre de Zelda, de cuya vida se sabe tan poco como de ese encuentro y de su breve presencia física junto a su hija.

En primer lugar, su nombre exacto no está claro, pues aparece en la inscripción de nacimiento de Zelda Wynn como José E. Valdés Capetillo, mientras en su acta de defunción en La Habana es José Valdés y Valdés. Se sabe que era unos veinte años mayor que Ann, y que vivía en la barriada periférica habanera del Cerro. Por su apellido se intuye que fue con muchas probabilidades un hijo de la Beneficencia, al no tener tampoco familiares vivos, pero llegó a ser uno de los choferes del Presidente de la República. José conoció a Ann en alguna de las recepciones que brindaba el Presidente a los inversores extranjeros, y Ann se enamoró y contrajo matrimonio civil con él en La Habana, en noviembre de 1904. Lo hizo en una discreta ceremonia en un bufete de la calle Lamparilla contra los deseos de su tío y la negativa inútil de su abuela en la lejana Pensilvania, a donde las cartas tardaban tanto en llegar que siempre brindaban la información caducada.

Hay una partida de nacimiento de Zelda en el censo del estado de Pensilvania con una nota al margen especificando: “Already born, checked by verbal transcription from her mother”, aunque Ann Barbour siempre consideró a su hija mayor tan norteamericana como lo fue Mary Barbour, su hija siguiente nacida ya en territorio de los Estados Unidos.

Ann reinscribió a Zelda en el censo de Chambersburg a su regreso a casa, pero no pudo retirar el apellido del padre ausente y tuvo que conformarse con ubicar su nacimiento el día que tramitó el expediente y en el lugar en el que lo hizo: el 28 de junio de 1905 en la iglesia de Chambersburg, Pensilvania, más de un año después de la fecha natal verdadera de su hija primogénita. Zelda no tendría que añadirle al color de su piel el haber nacido en una república latinoamericana bananera, aunque tuviera que arrastrar siempre consigo el apellido infausto de un padre indolente y desprovisto de amor filial.

En cambio es posible aún encontrar en el Registro Civil de La Habana, una partida de nacimiento a nombre de Zelda Wynn Valdes, “ne. 6 de marzo de 1904 en la Clínica La Covadonga de La Habana, Cuba, hija de Dn. José E. Valdés Capetillo y Dña. Ana Barbour, naturales él de La Habana, Cuba y ella de Chambersburg, Pensilvania, Estados Unidos”.

La Covadonga era a la sazón la joya médica insignia de los asturianos residentes en la Isla, y había sido inaugurada solo escasos años antes, en 1897. A pesar de la exclusividad de sus servicios, solo para naturales blancos o sus descendientes, abrió sus puertas a una mujer norteamericana de raza negra para practicarle un parto asistido con las técnicas más modernas de la época en un país latino.

El promotor y primer director de La Covadonga, Don Manuel del Valle, presidente de la asociación de asturianos de Cuba, había conocido en Pittsburg a una admirable costurera negra que consiguió reinventarse tras la guerra y echar a andar un negocio próspero en Pensilvania, que convirtió en una gran marca. Con frecuencia, aquella modista negra hacía generosas donaciones caritativas a instituciones que apadrinaba Don Manuel, y él quedó impresionado por la integridad y la valentía de esa afroamericana ejemplar. Don Manuel y su esposa cuidaron de su hija Ann en La Habana, y también a Zelda Wynn, aun nonata en el vientre de su madre, hasta que Zelda vino al mundo. La mano invisible de abuela parecía proteger la supervivencia de su nieta, desde la lejana Pensilvania.

A partir de la llegada de Zelda a Estados Unidos, hay muy pocas referencias acerca de los años siguientes en su vida junto a su madre y su abuela. Le gustaba bailar desde muy pequeña y estudió un año de clásico en la Chambersburg Ballet Company, pero tuvo algún problema con las madres de sus compañeras blancas y tuvo que abandonar las clases.

Pero no importaba, porque su vocación verdadera pasaba por su exquisito gusto para crear magníficos trajes de novia y atrevidos vestidos de gala, muchos de los cuales se han hecho icónicos con

el paso del tiempo junto a sus mediáticas dueñas, aunque pocas veces hemos puesto cara a la mujer que los creó.

Zelda Wynn ya diseñaba con ocho años vestidos de papel de periódico para sus muñecas, junto a la máquina de coser de su abuela, de la que recibió las técnicas de alta costura más tempranas. Demostró estar tan dotada para el negocio familiar, siendo apenas una adolescente, que comenzó a trabajar en la nueva sastrería de su tío, ya recuperado de la incursión a Cuba.

En 1948, con 38 años, Zelda abrió su primera boutique, “Chez Zelda”, en Nueva York; la primera de su tipo en toda la ciudad, propiedad de una mujer afroamericana. Estaba enclavada en los terrenos que ahora ocupa Washington Heights, en Broadway con la calle 158 Oeste. La acompañó en la aventura empresarial su hermana menor María Barbour, que se encargaba de supervisar cada día personalmente la tienda. Inmediatamente la boutique de Zelda Wynn atrajo a las más elegantes celebridades y a mujeres ricas de todos los ámbitos de la vida.

Zelda terminaría 40 años después en un local diez veces mayor en el centro de Manhattan, en West 57th Street. Aun entonces, ya con 65 años, una edad a la que la mayoría de los diseñadores se han retirado, Zelda respondió al reclamo del Maestro Arthur Mitchell, creador de la primera compañía negra de ballet, para diseñar la ropa de la “puesta de largo” del naciente Teatro de Danza de Harlem.

Gracias a una de sus primeras clientas, la esposa de un líder de una banda negra de swing de los 40, Zelda entró de lleno en el mundo de la farándula. Después vinieron a su atelier Josephine Baker, Marian Anderson, Ella Fitzgerald, Dorothy Dandridge, Joyce Bryant, María Cole, la esposa de Nat, Edna Robinson, la de Sugar Ray, y superestrellas posteriores como Gladys Knight y la diva de la ópera Jessye Norman. También diseñó vestidos para Marlene Dietrich y Mae West, que la consideraba la mejor diseñadora de Hollywood.

Zelda fue cofundadora y presidenta de la NAFAD, la Asociación Nacional de Moda y Complementos, un proyecto de la educadora negra Mary McLeod Bethune. Era un grupo industrial destinado a la promoción de los profesionales negros del diseño, en un momento en que la industria de la moda padecía la misma segregación racial que la sociedad misma.

Zelda se movía en un entorno empresarial blanco, racista, masculino y elitista, muy reticente a reconocer sus logros y proclive a ponerle dificultades en el camino. Pero decía de sí misma: “Dios me ha dado un talento especial para hacer a la gente hermosa y mi obligación es no parar de hacerlo hasta que él me lo permita”. Y porque celebraba la vida, amortajó a su abuela con el primer vestido en tela que había hecho para ella cuando era sólo una niña de 15 años, y que la anciana usó y cuidó con esmero hasta el mismo día de su muerte.

A principios de la década de 1950, la cantante negra Joyce Bryant era una gran estrella en la comunidad negra, y una de las primeras mujeres de color en aparecer en la revista Life. Se le conocía como “La Marilyn Monroe Negra”. Pero a pesar de ser una soprano espectacular, Joyce fue conocida por su atractiva imagen, y esa imagen se la “fabricó” Zelda Wynn. Hay notas de la prensa del momento, en que se dice que “los vestidos de Zelda cambiaron la carrera de Joyce Bryant que antes de vestir sus trajes, llevaba vestiditos bouffant, de corte “dulce” y casi religioso”. Sin embargo, Zelda convenció a Joyce de no seguir ocultando sus curvas, y en cuanto Bryant comenzó a usar sus vestidos ceñidos y escotados, su carrera despegó hacia el estrellato.

El espaldarazo definitivo a su carrera se lo dio Hugh Hefner, que la contrató para diseñar los primeros trajes de conejito de Playboy en la década de 1950, porque en sus palabras, Zelda era “la reina

de todo lo descarado, elegante y sexy en ropa de mujer”. Todavía se puede ver la influencia de Zelda en la actualidad de la moda del espectáculo, en la ropa del diseñador Zac Posen.

Zelda nunca se tomó unas vacaciones, era una trabajadora incansable. Después de 82 producciones de ballet, 38 películas y más de 100 espectáculos musicales en 22 países, se había convertido en la matriarca de las diseñadoras de vestuario para las estrellas norteamericanas.

Zelda, la modista cubana de las estrellas, siguió siendo una leyenda viva aun después de sus 83 años, edad con que se retiró, hasta los 93 que cumplió en 2001, la fecha en que se fue para siempre. A sus exequias asistieron lo que más valía y brillaba del espectáculo norteamericano, y Hugh Hefner le dedicó un sentido discurso de despedida, agradeciéndole haber vestido a sus conejitas, y dotar a Playboy de una imagen imperecedera y glamurosa.

Esa es la historia de Zelda Wynn Valdés, la negra habanera que vistió a las grandes estrellas de Hollywood.

Por Rosa Marquetti Torres

No suelo identificar la relevancia femenina en la música cubana únicamente con nombres de consenso universal, o por lo menos, nacional en la acepción más amplia del término. En este escrito-resumen figuran, junto a estas, otras menos conocidas, menos reconocidas, pero cuya presencia en este o aquel momento o proceso en la música cubana antes de 1959 significa un aporte remarcable, aunque no clasifique en los términos o medidas al uso para identificar la relevancia o notabilidad.

Como intérprete y compositora, la mujer en la música cubana ha tenido una presencia, cuya relevancia resultaría difícil de ignorar. Su destaque y participación activa se produce dentro de una circunstancia nacional de desigualdad social y hasta institucional hacia la mujer, que abarca los tiempos de la colonia y el período republicano, y que hace sus conquistas aún más meritorias, al punto de que sería imposible hablar de la música cubana y sus procesos sin la presencia de la mujer.

Desde el momento en que se hace posible ampliar las posibilidades de comunicación de la música a través de los registros fonográficos, el protagonismo femenino viene a imponer un hito: en 1898 la voz de la soprano cubana Rosalía Díaz de Herrera (Chalía Herrera) será la primera en quedar grabada para el sello *Bettini*, constituyendo el primer registro fonográfico de una cantante latinoamericana y cubana.

Durante las primeras décadas del siglo XX el canto lírico en Cuba tendrá como relevantes protagonistas a voces femeninas que sustentarán repertorios de importantes compositores como Rodrigo Prats, Jorge Anckermann, Gonzalo Roig y, sobre todo, del gran Ernesto Lecuona, representadas por la propia Chalía Herrera, Hortensia Coalla, Rosario García Orellana, Pilar Arcos, Esther Borja, Zoraida Marrero, Hortensia de Castroverde, y muchas otras; pero un nombre se destaca entre todas: el de *La Única*, Rita Montaner. Si las grabaciones que han llegado a nuestros días, realizadas en tiempos de rudimentos técnicos elementales para la fijación sonora de la voz, no le hacen toda la justicia que merece, la profusión de testimonios y referencias dan fe de la justeza de tal calificativo: Rita se paseó triunfal por zarzuelas, romanzas, canciones, pregones, afros y hasta óperas, además de su notable desempeño como actriz en el cine, la radio y la televisión, dejando en la memoria colectiva la huella de interpretaciones y personajes nunca olvidados. Rita lleva a París la música cubana en tiempos tempranos y consigue que los franceses la aplaudan hasta el delirio desde el asombro ante lo novedoso y bueno. Lo mismo ocurrirá en España, Suramérica, Estados Unidos. Rita marca una época y una medida, a la que debieron someterse no solo sus coetáneas, sino incluso quienes quisieron después compartir su mismo camino.

En paralelo, otra mujer era capaz no solo de insertarse en espacios de presumible supremacía masculina, sino de hacer valer su pertinencia y sus cualidades cuando tenía todo en su contra para triunfar. La trova era cosa de hombres: no había mujeres cantantes, pero ella se impuso y su segunda voz era tan rotunda y certera que todos los cantantes quisieron cantar y grabar con ella. Son memorables y estremecedoras las grabaciones de canciones trovadorescas que en 1920 realiza con Rafael Zequeira, pero si se habla del son y sus primeros cultores ella es, sin dudas, la primera mujer sonera cuando se integra al *Sexteto Occidente*, y a otros que llega incluso a dirigir. Como intérprete, las

grabaciones le hacen justicia y nos la acercan de manera entrañable para admirarla cada vez que la escuchamos. Como autora, ya nunca podremos vivir sin María Teresa Vera y su clásico *Veinte años*.

Con el auge del son, que también parecía que sería cosa de hombres, las muchachas decidieron asumirlo con todas las implicaciones: las más conocidas, las únicas que dejaron grabaciones en aquellos años triunfales de la década de los treinta, fueron las hermanas Castro cuando forman el *Sexteto Anacaona*, que sería poco después septeto, conjunto y orquesta. Pero en La Habana fueron muchas las que cada día en los años treinta y cuarenta llenaban con sus instrumentos, sus juveniles figuras y sus sones, las aceras desde el hotel *Pasaje* y hasta el hotel *Saratoga*, frente a la mítica *Fuente de la India*, conocidas como *Los Aires Libres de Prado*: la orquesta *Ensueño*, de Guillermina Foyo; las *Hermanas Mesquida*, y *muchas otras*. La exitosa irrupción de la música cubana en escenarios internacionales no podía ocurrir sin la presencia femenina. El “Septeto Nacional” de Ignacio Piñero, cuando se presenta en 1929 en la Feria Internacional de Sevilla, no encuentra un modo más orgánico de mostrar el son que sumando a su actuación a la bailarina cubana Urbana Troche. Entonces ella categorizaba como rumbera, en tiempos en los que el son y la rumba en escenarios solían identificarse. Alicia Parlá *Mariana*, con la orquesta de Don Azpiazu en Inglaterra y París; Estela con René en Hollywood y Nueva York; Carmita Curbelo, de la Playa de Marianao a Hollywood, Ana Gloria con Rolando (García) en el cabaret *Tropicana*; Anisia, con el otro Rolando (Espinosa), en el cabaret *Sans Souci*, *Las Mulatas de Fuego*: esas rumberas y bailarinas cubanas han sido imprescindibles en la difusión de géneros de la música cubana tan vinculados y dependientes de loailable como la rumba, la conga, el son, el mambo y el chachachá.

Entre ellos, el mambo es quizás aquel donde el baile tiene un protagonismo dramáticamente igualado al de la música, reforzado por la llegada de la visualidad a través del nuevo invento comercial: la televisión. Aquí fueron cubanas las que no solo contribuyeron de modo decisivo a la expansión mundial del mambo, sino que hasta crearon un segmento temático en cine: el llamado “cine mexicano de rumberas”. Amalia Aguilar, Ninón Sevilla, María Antonieta Pons y Rosa Carmina son también responsables del éxito internacional del mambo de Dámaso Pérez Prado.

El danzón, elevado a la categoría de baile nacional, paradójicamente no cuenta entre sus creadores e intérpretes con mujeres en profusión. Solo la excepción de Coralía López, pianista y compositora, creadora de uno de los íconos del género, el danzón *Isora Club*, parece representar a sus compañeras. En su evolución, y en la de la propia música cubana, el nombre de Paulina Álvarez se alzaría como una de las voces más prominentes y signará un género –el danzonete– que, si bien tuvo corta duración en el panorama musical cubano, ha perdurado en el recuerdo gracias a Paulina.

El bolero traería voces femeninas que lo llevaron a alturas tremendas en cuanto a calidad, creatividad y sentimiento. La relevancia de estas voces va a traspasar las fronteras de la Isla de un modo tan rotundo que devendrán íconos incontestables y sus interpretaciones de algunos temas no podrán nunca más dejar de asociarse a sus voces y sus temperamentos. Su presencia e impacto abarcarán varias décadas hasta hoy: Olga Guillot, Elena Burke, en su etapa de solista extraordinaria, que comienza en las postrimerías de la década de los cincuenta, y el cuarteto *Las D' Aida* en su formación original, que es, ni más ni menos, la formación vocal femenina más trascendente en la primera mitad del siglo XX en Cuba.

En otros géneros y manifestaciones, mujeres notables brillarán venciendo todos los escollos: en la música de concierto probablemente no existan dos instrumentistas más reconocidas que las pianistas guantanameras Zenaida Manfugás e Ivette Hernández, cuyas carreras comenzaron en la década de los cuarenta y se proyectaron hasta bien avanzada la segunda mitad del siglo XX. Otra pianista y cantante de escasa difusión, pero de notable ejecutoria, por la rotunda cubanía de sus interpretaciones, es el caso de María Cervantes. En el canto lírico Zoila Gálvez marca un hito en los años

treinta y cuarenta y ya en la década de los cincuenta se destaca la soprano Marta Pérez, la única cubana que llega a cantar en el famoso Teatro de la Scala, en Milán. Como pianistas acompañantes, compositoras y arreglistas, Isolina Carrillo y Enriqueta Almanza se miden de igual a igual con sus colegas masculinos. Isolina merece un destaque especial: su bolero *Dos Gardenias* es, probablemente, el bolero más difundido y universal creado por una mujer cubana. Ella misma fue una precursora, como mujer músico y negra, al trabajar en una emisora radial cubana, a inicios de los años 40, con uno de los mayores salarios para la época.

La música campesina tiene en Celina González a su mayor exponente, con un valor añadido incuestionable: a partir de sus propias creencias personales, Celina, junto a su esposo entonces Reutilio, introduce en los diversos géneros de la música campesina los elementos de la liturgia afrocubana, su sincretismo y esencial musical. En la rumba, la corona la ciñe Celeste Mendoza, bien llamada *La Reina del Guaguancó*. Si no le correspondiera el mérito de llevar a los exclusivos escenarios de los más afamados cabarets y a los sets de televisión la rumba y el guaguancó en su esencial raigal, el solo hecho de valorar su estilo interpretativo bastaría para que figurara entre las notables dentro de la música cubana. La música ritual afrocubana tuvo y tiene en Mercedita Valdés a su máximo exponente femenino, cuyos altos valores llegarían a ser encomiados por Don Fernando Ortiz, con quien trabajó como cantante en las recordadas conferencias que el sabio impartiera en los entornos universitarios y científicos cubanos.

Rosita Fornés devendrá ícono en un estilo al que ha imprimido su personal manera de cantar, actuar y comunicar: es la *vedette* por excelencia, antecedida acaso, en una proyección más apegada al teatro lírico y de variedades, por la recordada María de los Angeles Santana.

Probablemente durante los últimos años de la década de los 40 será el único momento en que la música cubana cambiará el rumbo de la de los Estados Unidos, concretamente, del jazz, cuando Mario Bauzá, Chano Pozo y Frank Grillo "*Machito*" serán responsables de propiciar la mixtura de los elementos de la percusión y ritmos afrocubanos con la esencia del jazz en un formato de *big band*. Una mujer les escoltará con total implicación y entrega: Graciela, la voz femenina de la importante banda *Machito y sus Afrocubans*, reinará en Nueva York y más allá de Estados Unidos, en Japón y Latinoamérica con su voz de amplio registro y ductilidad, lo mismo para un bolero soberbio, un *standard* de jazz, un tema del *american songbook*, que para una guaracha encendida. Ella, de algún modo, preparará el camino para la llegada y el triunfo en Estados Unidos de Guadalupe Yoli, *La Lupe*, primero, y luego de quien se convertiría no solo en figura icónica de la música de su Isla, sino probablemente en la cubana más conocida en todo el planeta: Celia Cruz. En ella coinciden valores universales que la singularizan: voz potente y de afinación proverbial, amplio dominio escénico, posibilidad de asumir numerosos estilos y géneros, capacidad para comunicar lo mismo que ha asimilado como propio: la cubanía raigal, el entusiasmo y la contentura que caracteriza a los géneros más populares de nuestra música. Celia haría suyos también muchos temas del repertorio latinoamericano e internacional que le ganarían espacios importantes en los más diversos países, pero sus interpretaciones de las canciones y ritmos de su tierra la harían cada día más admirada y reconocible. Estos atributos, junto a su profesionalismo y proverbial disciplina, construyeron la imagen tangible de una artista cubana auténtica, dúctil a las exigencias del mercado musical, pero entrañablemente asumida y aplaudida por sus coterráneos.

Quedan muchas, muchísimas fuera de estas líneas, aunque no de la propia historia musical cubana. Todas aportaron sus hilos musicales al tejido de la cultura cubana anterior a 1959, aunque con la gradual ampliación del alcance universal de la información, los nombres de estas mujeres relevantes dejarían de ser nuestros para impactar, conmover y hacer disfrutar a gente de los más diversos puntos del globo terráqueo.

Por Guillermina Ramos Cruz

Ana Mendieta nació el 18 de noviembre del año 1948, en la ciudad de La Habana, Cuba. Desde muy joven se interesó en el dibujo y la pintura, así como por el arte en general.

El 1 de enero del año 1959 se produjo una Revolución que trajo como consecuencia una transición política en Cuba. Debido a esos cambios, se replantearon aspectos concernientes a la propiedad privada, a los partidos políticos y al sistema gubernamental. Todo ello trajo consigo tensiones sociales. Como preámbulo de estas contradicciones surgió el tema de la “Patria Potestad” que, en esencia, y producto a una campaña implementada por Estados Unidos y la Iglesia Católica local, ponía en tela de juicio el derecho de los progenitores sobre sus hijos. Por esta razón los padres de Ana y de Raquel Mendieta decidieron incorporarlas en la que fue denominada “Operación Peter Pan”. Dicha operación, consistió en que niños y adolescentes fueran trasladados hacia Estados Unidos de América, cumpliendo el deseo expreso de sus padres o tutores.

Ana tenía solo 13 años y Raquel 15 años; ambas salieron de Cuba el día 11 de septiembre de 1961, junto a otros niños y adolescentes quienes vivieron en distintos orfanatos, casas de acogida y residencias familiares hasta la mayoría de edad. Según algunas cifras se dice que salieron de Cuba entre 14,000 y 25,000 niños.

Ana Mendieta realizó estudios superiores y se graduó en la Universidad de Iowa. Desplegó su creación artística a través del dibujo, la pintura y las instalaciones, su labor más significativa ha sido a través de las acciones plásticas, *performances* e intervenciones, realizados en espacios de la naturaleza, expresiones del arte de la tierra, representaciones efímeras que fueron captadas mediante fotografías y videos. Realizó su primera exposición personal en 1971. Desde los inicios de su labor artística las propuestas de sus *performances* estuvieron enfocadas en el tema de la mujer, sobre la figura femenina, vinculada al concepto de Madre Tierra.

Su vida y obra están íntimamente relacionadas, sus vivencias personales estuvieron marcadas por el tránsito hacia Estados Unidos y la necesidad de reencontrarse con sus raíces en Cuba.

Por esta búsqueda su obra fue siempre autorreferencial, marcada por una resiliencia, por la necesidad de expresar su irrevocable articulación a la tierra, a las fuerzas de la naturaleza, enfocadas a través de la tradición secular de la tierra como mujer, como Madre Nutricia. La tierra por su constante alusión a la naturaleza, como relación con la tierra donde nació, y un marcado sentimiento de pertenencia.

Asimismo exploró, mediante la fotografía, la denuncia contra la violencia de género, conociendo cómo a nivel social se ocultaban las situaciones que acontecían sobre los abusos y las violaciones hacia las mujeres, y sobre la negación de la igualdad de los derechos en el ámbito laboral.

Entre su vida y su creación, se interrelacionan algunas tendencias artísticas de los años 70 a la década de los 80, como el Land-Art y el Earth-Art, aunque ninguno de los artistas que hicieron alusión a la Naturaleza hayan tenido las fuertes motivaciones espirituales y conceptuales que desplegó esta creadora cubana a través de toda su obra.

Desde su graduación en la Universidad de Iowa comenzó a realizar *performances* sobre la violencia de la mujer, y los problemas que históricamente han pesado sobre la figura femenina, presentada como objeto de culto a la sensualidad, como típicamente dedicada a las labores domésticas, figura de ama de casa y a todo lo relacionado con los *Mass Media*, donde se representaba a la mujer como imagen propia del erotismo y del consumismo.

Desde 1972 comenzó a realizar las “improntas de vidrio” sobre cuerpo. Mendieta se hacía retratar con su rostro comprimido sobre un cristal, como imagen deformada, alejada de los esquemas comerciales de belleza de la mujer. Otra de estas representaciones en *performances* fue la muerte de un pollo. Ana sosteniendo próxima a su cuerpo al ave que sangraba a la altura del pubis y dejaba la huella de su sangre sobre la piel de la artista.

En 1973 realizó acciones en zonas agrestes de Oaxaca, México. Allí se cubrió desnuda, con una tela dando la noción de estar completamente ensangrentada, con el corazón de un animal sobre su pecho. En el mismo año se presentó ella misma, con todo su cuerpo cubierto de unas florecillas blancas, acostada en un páramo, en una posición hierática.

Asimismo, en 1973, desplegó la acción “Autorretrato con Sangre”, cuyas imágenes documentan el rostro de Ana Mendieta cubierto de sangre, aspectos que denuncian la violencia de género.

En este recuento podemos recordar “Flores en el cuerpo” (1973), una acción donde la artista aparecía yacente, con el cuerpo situado entre las rocas, la tierra y la vegetación, cubierto de florecillas blancas.

Como reacción contra la violación de una estudiante de la Universidad de Iowa, realizó una acción donde se presentaba a sí misma ensangrentada, de la cintura hacia abajo, como denuncia contra las violaciones de mujeres. Estas expresiones de Ana Mendieta coinciden con hechos que sucedían con frecuencia en la sociedad norteamericana; acrecentando sus inquietudes personales por el desarraigo debido a la salida de Cuba, a la separación de sus padres y de su ámbito socio-cultural.

En 1976 Mendieta se presentó desnuda con su cuerpo cubierto de barro, mostrándose contra un árbol milenario, naciendo de esta naturaleza. Esta propuesta formó parte de la serie “Árboles de la Vida”.

Asesorada por Hans Breder, su profesor y amigo, viajaron a México, donde comenzó la investigación sobre las culturas prehispánicas y las aztecas. Estas indagaciones la condujeron a profundizar en las deidades femeninas, en la Madre Tierra como mujer, en la vida y la muerte. Desde esta fecha comienza a desplegar la Serie “Siluetas”, afirmadas en la tradición del Árbol de la Vida, proveniente de sus investigaciones sobre las culturas prehispánicas.

Durante los cortos años de su existencia, su obra se mantuvo activa en la proyección de los *performances*. Ana Mendieta pudo viajar a Cuba en 1981, acogida por los jóvenes artistas del “Grupo Volumen I”. En Jaruco realizó siluetas talladas en la piedra, en la zona llamada “Escaleras de Jaruco”. En esta ocasión talló imágenes recreando Siluetas de las deidades femeninas de la cultura de los primeros pobladores de la Isla de Cuba, los Taínos.

Podemos afirmar que la presencia de Ana Mendieta en La Habana coincidió con la inauguración de la exposición “Retrato de México”, inaugurada el 17 de enero de 1981, en el Museo Nacional de Bellas Artes, a la cual asistieron muchas personas, y dentro de ese público estuvo Ana Mendieta.

Apoyada por algunos jóvenes, Ana Mendieta realizó una exposición personal en el Museo Nacional de Bellas Artes de Cuba, en el año 1983. El texto del catálogo está firmado por Alberto Quevedo,

especialista de arte en dicho Museo en aquel entonces. Existe en el Archivo del Museo Nacional de Bellas Artes un breve catálogo como testimonio de aquella exhibición.

Ana Mendieta escribió: “Mi arte se basa en la creencia de una energía universal que corre a través de todas las cosas. (...) Mis obras son las venas de la irrigación de ese fluido universal. A través de ellas asciende la savia ancestral, las creencias originales, la acumulación primordial, los pensamientos inconscientes que animan el mundo. No existe un pasado original que se deba redimir: existe el vacío, la orfandad, la tierra sin bautizo de los inicios, el tiempo que nos observa desde el interior de la tierra. Existe por encima de todo la búsqueda del origen.”

La existencia de Ana Mendieta delineó su obra, la marcó definitivamente. Su matrimonio con el artista Carl Andre, en Roma, fue quizás una decisión fallida por parte de ella. Matrimonio que tuvo un trágico final (¿suicidio o asesinato?), cuando su cuerpo descendía vertiginosamente desde el piso 34 de un apartamento en Nueva York, minutos después de discutir con Carl Andre, en 1985. El único testigo y potencial causante de la muerte de Ana Mendieta fue juzgado y Carl Andre, tras un juicio que se prolongó tres años, finalmente resultó absuelto.

Nota:

Raquel Mendieta, hermana de Ana Mendieta, escribió un texto autobiográfico donde relataba lo que les sucedió cuando llegaron a Estados Unidos de Norteamérica.

Quienes pudieran tener en su poder algunas fotos correspondientes a la visita de Ana Mendieta en La Habana, en febrero de 1981, pueden ser el crítico de arte Gerardo Mosquera, los artistas cubanos José Bedia, Juan Francisco Elso Padilla (ya fallecido), Ricardo Rodríguez Brey, Gustavo Pérez Monzón, Rubén Torres Llorca, Leandro Soto, entre otros jóvenes cubanos de la generación de los años 80, que expusieron con el Grupo Volumen I.

De la inauguración de la exposición de Ana Mendieta en el Museo Nacional de Bellas Artes, en 1983, no hay imágenes, ya que en el archivo de esta institución solo aparece el catálogo y no está acompañado de ninguna foto.

Por Adonis Sánchez Cervera

Escribir un texto sobre las sacerdotisas fundadoras de la Regla de *Ocha* en Cuba, las madres espirituales de la Santería, exige un gran compromiso histórico, religioso y de género –además de la extensión y necesaria exhaustividad que el tema amerita, para evitar herir susceptibilidades–. La genealogía de la Santería nos devela una práctica liderada por mujeres que ejercieron su poder, durante la primera mitad del siglo XX, como maestras de ceremonia, hasta que fueron iniciando a hombres y con ello arribó el fin de la línea matrilocal santera.

Agba-lagba es un vocablo de raíz *yorubá* que nombra a los ancianos, dentro del sistema *Ocha/Ifá* son *agba-lagba* o *alawalawa* los que tienen más años de iniciación. Y también se les denomina así a los instauradores y continuadores de los cultos de matriz africana que aquí conmemoraremos.

Intento también un acercamiento básico con una mirada horizontal, que por un lado muestra la diversidad de algunas prácticas focalizadas, legitimadas y orientadas en el núcleo de los linajes o ramas que la estructuran; y por otro lado, el criterio absoluto, hegemónico y convergente en cuanto a las relaciones sexo-genéricas, establecido desde una perspectiva patriarcal y heteronormativa. Para concluir con un pequeño dossier de algunas de las principales sacerdotisas fundadoras, entre ellas Pilar Fresneda, Aurora Lamar, Ña Rosalía Abreu y Fermina Gómez, genuinas emancipadoras que construyeron los cimientos de esa expresión de religiosidad popular. Este apartado fue construido a partir de la historia oral, recopilando textos publicados por practicantes, ahijados directos o pertenecientes a sus linajes religiosos, mediante la etnografía digital.

Género y Regla de *Ocha*

La Regla de *Ocha* (Castellanos & Castellanos, 1992; Febles, 2011; Guillot & Juárez, 2012) es una expresión de religiosidad popular que incluye jerarquías sacerdotales, lugares sagrados, invocaciones privadas, celebraciones públicas, actividades mágicas y ritos de pasaje o transición, fundamentalmente de iniciación y funerarios. Es una “experiencia social interconectada” constituida en un solo “campo de relaciones sociales”, entendido como campo social transnacional donde maniobran redes de parentesco ritual, artístico o mercantil transversales, multidireccionales y policentradas, mediante las cuales circulan valores, creencias, prácticas y productos culturales.

En ese ámbito los individuos son portadores de una identidad en la que la multiplicidad de prácticas religiosas, interrelacionadas en sí mismas, establecen paralelismos (además de la Regla de *Ocha* y la

Regla de *Ifá*, un mismo individuo practica el espiritismo, palo *mayombe*¹, sociedad secreta *abakuá*², masonería, Regla *Arará*), coexisten de forma dialógica, cuasi coherente, y tienen en común la obtención de un propósito deseado, relacionado con la solución de los problemas de la vida cotidiana. La multiplicidad de prácticas abre un mismo canal de comunicación con lo sobrenatural, y con lo divino, resaltando una dimensión espiritual totalmente inclusiva al enriquecer ese tipo de religiosidad con la apropiación de dogmas, liturgias y atributos; lo que le ha posibilitado su adaptación y resistencia cultural, tanto en la sociedad cubana como en su alcance translocal.

Depositaria de una estructura más “individualista” y “horizontal” (Guillot & Juárez, 2012:65), es una práctica portátil y de un mensaje transponible –lo evidencia su carácter translocal–, con “premisas entendibles y aceptables en entornos lingüísticos y culturales distintos” (Thomas Csordas citado por Capone & Mary, 2012:36), lo que le ha permitido relocalizarse con fuerza en Estados Unidos, Puerto Rico, México, Venezuela y algunos países del Viejo Continente debido a la fomentación del turismo religioso en Cuba a partir de los noventa, y a las migraciones que se sucedieron a partir de los sesenta con el triunfo de la Revolución.

Los conceptos de *violencia simbólica* (Bourdieu, 2000) y *subordinación femenina* (Lamas, 2013), considero que rubrican la dinámica de las relaciones sexogenéricas en la Regla de *Ocha*, basadas como todo discurso de la desigualdad, en relaciones de poder.

La *violencia simbólica* es consecuencia de la dominación masculina (Bourdieu, 2000); implanta el orden sexual como alternativa normativa a través de estructuras cognitivas y estructuras objetivas, de vías puramente simbólicas de la comunicación y el conocimiento, o más exactamente del desconocimiento, del reconocimiento o del sentimiento. Es una relación social muy común que ofrece entender una lógica de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido, tanto por el dominador como por el dominado, ya sea un idioma, un estilo de vida o una característica distintiva, emblema o estigma cuya mayor eficacia simbólica es la característica corporal.

Bourdieu (2000) establece como “líneas de demarcación mística” de estas diferencias: la transfiguración mágica y la conversión simbólica que produce la consagración ritual, principio de un nuevo nacimiento como lo es la iniciación en la Santería, un proceso liminal; el principio androcéntrico; el género como hábitos sexuados y el orden masculino ratificado y legitimado por el orden social a través de la división sexual del trabajo.

La relación entre dominantes y dominados se establece mediante las estructuras de dominación, en las que sus víctimas ceden a los pensamientos y percepciones a través de actos de conocimiento,

1 Según Luis Ramírez (2012:292), una de las reglas de culto de origen africano, con mayor exactitud de origen congoleño y angolano (etnia *bantú*). En ella se adora la vegetación y al espíritu o *nfumbi* de una persona muerta, cuyo poder radica en la *nganga*. *Nganga* (también *ganga*, *prenda*, *inkiso*). Cazuela de barro o hierro que contiene el fundamento de su actividad mágica (...) donde se guardan las fuerzas sobrenaturales que le sirven al palero o iniciado en la Regla *Mayombe* (Ramírez, 2012:219).

2 Existe una tesis, no probada aún, que plantea la influencia de los *abakuá* en la conformación de la Regla de *Ifá* cubana en dos aspectos fundamentales: el secretismo y el machismo. Ambas religiones aunque diferentes, fundamentan los requisitos para su sacerdocio (*Ifá*) o su membresía (*Abakuá*), en una perspectiva de género heteronormativa y hegemónica, expresión de las relaciones de poder dentro de las expresiones de religiosidad popular de origen africano. No obstante, *Ifá* ha logrado la supremacía debido a su estructura y a la efectividad de su oráculo; mientras los *Abakuá*, su mismo aislamiento y prácticas la ha marginado, construyendo un imaginario social reprobatorio que dista entre lo real y lo mágico. La Sociedad Secreta *Abakuá* es una institución de carácter fraternal, ayuda mutua y socorro, con características organizativas como las de cualquier otra similar europea, aunque marcada por ritos religiosos y mágicos. Sus agrupaciones reciben los nombres de potencia, juego o tierra (Ramírez, 2012:14). La integran solo hombres heterosexuales de probadas condiciones según sus reglas iniciáticas. En el imaginario popular ha sido asociada a la criminalidad. Desde la colonia se les conoce despectivamente como “ñáñigos” (Fernández, 2005).

reconocimiento y hasta de sumisión; aunque Bourdieu (2000) reconoce que queda un espacio para una *lucha cognitiva*. La legitimación del empoderamiento de la dominación masculina a través de los actos anteriormente mencionados, reproducen la violencia simbólica al hacerlas parecer como naturales, en un proceso de autodepreciación o autodenigración. Un factor importante aquí es la cultura: tradiciones, hábitos, costumbres, etc.

Mientras que, la *subordinación femenina* es la contribución convencida de las mujeres a la dominación masculina. Posee como fundamento la diferencia sexual, la acción simbólica colectiva que define al género a partir de imaginarios que nutren al proceso de reproducción de la vida, como una de las tantas relaciones que sustentan la simbolización de la diferencia sexual traducida en desigualdad de poder y que es aceptada, legitimada y reproducida por el dominado (Lamas, 2013). Lo cual puede llegar a extremos de socavar cualquier posibilidad de protesta de las mujeres contra su posición, poniéndolas en contra entre ellas mismas, asegura la psicoanalista y feminista Juliet Mitchell en una entrevista titulada *Mujeres contra mujeres, la trampa del patriarcado*. ¡Qué mejor ejemplo que el fenómeno contemporáneo y transnacional de la iniciación de mujeres en *Ifá*, las *iyanífás*!

Amén de otras miradas científicas al tema, enunciadas mayormente a través del estudio de la forma en la que ciertos tipos de orden social tienden a producir, mediante la lógica de su funcionamiento, ciertos tipos de percepciones culturales sobre el género y la sexualidad (Ortner & Whitehead, 2013). Perspectiva de desigualdad y relaciones de poder asimétricas; modos y modelos de pensamiento mediante los cuales los sacerdotes hombres y mujeres dan sentido a sus comportamientos y con ello reproducen las posiciones subalternas (Cedeño, 2014); la influencia que psicológica, sociológica e históricamente ejercieran a través del tiempo, los patrones socioculturales e históricos en la conformación de sus integrantes, las diferencias de sexo y los tabúes transmitidos a través de los mitos, así como las determinantes socioculturales que actúan simbólicamente como normas organizadoras de la vida de los/as creyentes concebidas como naturales (Rubiera & Argüelles, 1994).

También se ha abordado la estructuración de género desde el parentesco ritual; los procesos de subordinación y dominación que tienen lugar en la realización de los ritos, organización de las fiestas o ceremonias de consagración; las implicaciones en la identidad nacional y la vida espiritual de la sociedad; el cuerpo como reflejo de las fuerzas de la naturaleza, demostrándola mediante los rituales; la complementación de lo femenino y lo masculino en la cosmogonía *yorubá*; las formas de ser y sentir; los creyentes como imagen de sus divinidades (*orichas*) tutelares; las mujeres como imagen de lo femenino (invisibilizado, expresión de lo desconocido), en una postura pasiva, infantilizada o victimizada, protagonista de lo doméstico, como agentes de contaminación (menstruación); y la maternidad y el cónyuge como rol (Febles, 2011).

La mujer dentro del sistema *Ocha-Ifá*

Dentro del sistema *Ocha-Ifá*, existe una subordinación del género femenino al masculino en casi todos los niveles de la vida ritual y por ende relaciones de poder asimétricas (Martínez, 2005; Fernández, 2005; Saldívar, 2010; Rubiera, 2011; Cedeño, 2014). Aunque, según Rogelio Martínez Furé (2005), se ha convertido en un “refugio espiritual, mítico y místico de mujeres y hombres” y es transversalizada por todos los niveles: políticos, económicos, educacionales y culturales; su estructura de género no permite la igualdad de funciones entre hombres y mujeres,

“consecuencia del resultado de una socialización ideológica asimilada a través de la tradición oral (mitos, leyendas, tabúes, cantos, rezos, etc.), reforzada en la actividad religiosa con numerosas actitudes y prácticas justificantes de la misma. Esto se materializa en limitaciones y prohibiciones que tiene la subordinación como algo innato e ineludible (Rubiera, 2011:113)”.

Restricciones sexuales que se legitiman desde su cosmovisión. Los *orichas* varones durante la creación del mundo cumplieron roles donde se reflejaban las características tradicionales de la masculinidad: la fortaleza física en el ámbito material y espiritual, el dominio del conocimiento, determinantes en el ejercicio del poder. Mientras, las *orichas* fueron mensajeras del Dios supremo, artesanas, vendedoras del mercado, comerciantes, esposas, además de coquetas, sexuales y maternales, roles propios de la feminidad. La diversidad de funciones según el sexo, dio lugar a relaciones de poder constituidas como relaciones sociales (Rubiera & Argüelles, 2004).

En la Santería, las identidades sexo/genéricas también son permeadas por ciertos procesos de construcción y apropiación de conductas sobrenaturales ligadas específicamente a los *orichas*, como productores de performance primigenios que condicionan la realidad socio-religiosa de hombres y mujeres (Saldívar, 2010), mayormente visibles en los arquetipos de conducta de cada *oricha* y que son, en la mayoría de los casos, reproducidos por sus hijos iniciados o no. A lo que también contribuyó la estereotipación de imaginarios religiosos construidos desde la hegemonía católica.

Aunque existen otros elementos: la música en tanto factor indispensable de comunicación entre *orichas* y mortales; la realización de rituales como formas de expresión, interacción y reconocimiento con los otros; no existe una justa equidad dentro de sus prácticas y ello lo vemos en las especializaciones demarcadas según el género o la orientación sexual.

En la Santería se redefinen los géneros a partir de su organización cultural, identificada en la estricta diferenciación de los roles de sus sacerdotes hombres y mujeres, *babalochas* e *iyalochas* respectivamente, “con base en la interacción de creencias, objetos y elementos que aluden a una religiosidad, y por consiguiente, a una construcción social en específico del género” (Saldívar, 2010). Y funcionan como “normativas religiosas tributarias a la organización de la familia religiosa, los hábitos alimenticios, matrimonios, relaciones de género y otras. Es en el tabú donde los estudios antropológicos sobre género y religión enfatizan las desigualdades” (Cedeño, 2014:136).

El hombre iniciado en la Santería “está ligado principalmente a ser un varón, mantener una hegemonía sobre las mujeres y conservar el conocimiento ritual” (Saldívar, 2010). Cumplen las funciones más importantes: son los tamboreros u *olú batá* u *omó Añá*³, percusionistas heterosexuales encargados de percutir esta batería instrumental sagrada mediante la cual se establece un diálogo con los *orichas*, y propicia su descenso al plano terrenal e interacción con las personas; son los únicos capacitados para realizar sacrificios de cuadrúpedos a los *orichas* (*ashogún*); y únicos iniciados en el culto a la divinidad de la farmacopea, *Osain*, especialización que también le está vedada a las mujeres y los homosexuales. Junto a estos últimos comparten la categoría de santeros o *babalochas*, padrinos de santo y maestros de ceremonia u *obá oriaté*.

Erwan Dianteill (citado por Fernández, 2005:34) reflexiona sobre una “feminización de la Santería y el espiritismo cubanos, como resultado de la compleja estructura religiosa afrocubana”, y la gran

3 Según Ramírez (2014:42) es un *oricha* menor, dios de la música y vive dentro del mayor (*Iyá*) de los tres tambores *batá*. Otros plantean su relación con la divinidad *Osain*. Los *batá* “son un conjunto de tres tambores bitembranófonos y ambipercutivos utilizados en los cultos de la Regla de *Ocha*. El mayor de ellos, que recibe el nombre de *Iyá* (madre), tiene la facultad de ‘hablar’ y suele establecer conversaciones con el *Itótele*, que es el mediano, y hasta con el *Okónkolo* o más pequeño. Se tocan percutiendo con las manos, acostados sobre las rodillas del ejecutante y en algunas ocasiones colgados al cuello. Aunque sus tamaños son distintos, tienen la misma forma. Su caja es clepsídraca, semejante a los antiguos relojes de arena. Sus cueros se mantienen tensados por tiraderas longitudinales hechas de piel de toro. Su nombre sacro es *Añá* y el profano *ilú*, pero en general se les denomina *batá*” (2014:63). La consagración mística de estos instrumentos sagrados lleva todo un proceso muy costoso y a su vez selectivo, de carácter liminal.

Según Natalia Bolívar, “el secreto del tambor lo hacen con la unión de las dos aguas (*Ochún* y *Yemayá*). Representa la madre y también tiene la tierra para el africano que es la madre al igual de las aguas, *Yemayá* es la madre universal. El secreto del tambor mayor lo pone *Changó*” (Vila & Pérez, 2009).

visualización de homosexuales en ella como espacio de reconocimiento social y personal –que les proporciona prestigio y respeto– al ocupar puestos notables inimaginados en otros ámbitos sociales; y su exclusión de ámbitos de heterosexualidad exclusiva como la Regla de *Ifá* y el Palo Monte, ambas ampliamente cuestionables.

La hembra, como género sometido dentro del sistema *Ocha-Ifá*, deberá asumir posturas feministas. No admitir complaciente la hegemonía basada en una tradición que ella misma se ha encargado de perpetuar –producto de la subordinación femenina– y que en sus inicios la visualizó como un “ente no confiable” (Alfredo O’Farrill citado por Vila & Pérez, 2009). En el caso de su participación limitada en la Santería y la no equidad de género, Daysi Rubiera (2011) propone, para el estudio de este fenómeno, desenmascarar de esa mitología los papeles de género que sirven de base a la discriminación de las mujeres; una mitología que pertenece a un conjunto de prescripciones ético-morales transmitidas por la oralidad –sin un Texto Sagrado único en la Regla de *Ocha* pero en la Regla de *Ifá* con un corpus religioso literario totalmente masculinizado–, pero que son admitidos como común por la totalidad y da lugar a múltiples interpretaciones:

“cualquier inadecuada interpretación de esos textos perjudicará a las mujeres en sus derechos religiosos; por cuanto el mensaje ideológico que entraña marca muchos aspectos de la actividad de la mujer, haciéndoles aparecer como “naturales” e “inevitables”⁴ (2011:108)”.

Dentro del universo de mujeres practicantes de la Regla de *Ocha* –las *aleyas* o no iniciadas, las espiritistas, las *iyawós*, las *iyalochas*–, la figura de la *iyalocha* madrina de santo, iniciadora de fieles en la práctica, está llamada a ser un símbolo de su familia ritual:

“Su autoridad y poder debe estar en función del beneficio de sus ahijados, debido a la responsabilidad contraída con ellos, no solo en el reforzamiento de la fe a través de los valores y paradigmas que debe transmitir, sino también como ser soporte del saber tradicional y custodia principal, en su casa-templo, del legado africano heredado (Rubiera, 2011:121)”.

Además del reto que entraña enfrentar esos prejuicios sexistas y machistas presentes en las mismas creyentes, en relación con su identidad genérica y su autoimagen religiosa, estatus incuestionables –según las mismas mujeres– apoyadas en criterios conformistas: “es lo predestinado para mi sexo”, “como siempre fue así, pues así debe ser”, “en las religiones de hombres no deben estar las mujeres, deben respetarlas, así como hay religiones de mujeres”, “es el pago de la deuda de lo que sucedió con Eva que se comió la manzana en el paraíso”, sin visos de cambio o cuestionamiento que busca una transformación.

Estas limitaciones inciden en el desempeño de sus funciones dentro de la práctica religiosa, debido a la sugestión y coacción con fines lucrativos; la poca profundidad en su rol como oficiante y en algunos aspectos del ritual debido a los tabúes asumidos como parte de sus conocimientos y de los integrantes de su familia religiosa –lo que crea contradicciones en su actitud y conducta en el ámbito social– (Rubiera, 2011).

Otro factor determinante es el cuerpo. El cuerpo y la necesidad de controlarlo y disciplinarlo desde la religión por la hegemonía masculina, símbolo de purificación o no de lo sagrado según su estado: saludable o enfermo, por ejemplo, a lo que se disponen restricciones sexuales (Rubiera, 2011; Cedeno, 2014). Y del cuerpo, sus fluidos: el ciclo menstrual la restringe de atender a sus santos, pasar por debajo del fundamento de *Osain* –que en una de sus representaciones cuelga de una cuerda ama-

4 Según Águila de Ifá (2011), “las Bóvedas Espirituales fueron la alternativa que se encontró para que las mujeres pudieran rendir culto a los ancestros, ya que el culto a *Eggun* (Ancestros masculinos) como tal, es una práctica exclusivamente de hombres (Motivo por el cual las mujeres deben dar la espalda cuando le tiramos coco)”.

rada en el techo—, no debe participar en actividades religiosas ligadas al espiritismo (misas, etc.), no debe confeccionar la comida de los tamboreros en un *Añá* ni acercarse a él⁵, no puede sacrificar codornices, entre otras.

Ocurren otras condicionantes de justificación de predominio masculino, relacionadas con la división social del trabajo dentro del ámbito religioso, que acentúan la no equidad de géneros. En la práctica de la Santería la *iyalocha* es confinada a labores domésticas (Rubiera, 2011) como la preparación del cuarto donde se realizan las actividades rituales, además de mantener su limpieza; la preparación de las aves sacrificadas para su degustación; el servir las vísceras de los cuadrúpedos sacrificados a los *orichas*; y mantener limpios todos los recipientes utilizados en las ceremonias y servir la comida a los oficiantes mayores. Anteriormente las mujeres podían ejercer como *oriatesses* dentro de la Santería, pero hoy no abundan y ni tan siquiera las que reciben el cuchillo o *Pinaldo* se les autoriza a sacrificar a los animales de cuatro patas durante las ceremonias de iniciación.

Los iniciadores del sistema *Ocha/Ifá*. Las primeras *oriatés* u *obasas*.

La mayoría de los iniciadores de la Regla de *Ocha* fueron mujeres. Una pléyade de maestras de ceremonia, *oriaté* u *obasas* diseñaron el entramado de la Santería, importaron no solo la liturgia sino también los conflictos intestinos que le precedían de su tierra natal, acrecentados en una lucha de poder, jerárquica, que estalló al interior de las prácticas entroncadas entre La Habana, Matanzas y el oriente cubano.

Alrededor de 1880, luego de la prohibición de creación de nuevos cabildos, los que ya existían pasan a ser casas de fundamento o de santo (*ilé ocha*), en las que se adoraba a una deidad masculina o femenina en específico, se conservaban estereotipos individuales y colectivos mediante los sistemas de conocimiento pertenecientes a las culturas originarias de sus miembros (Rubiera, 2011). Aunque los rituales hacia una deidad en específico no necesariamente se asemejaban con los practicados en África, se le rendía culto a una deidad vinculada al santo católico que daba nombre al cabildo y a toda la corte que se fue edificando o jerarquizando tras los procesos de intercambio y sincretización entre los mismos africanos procedentes de diversos territorios.

Fueron esos espacios de principios del siglo XIX donde muchas mujeres lideraron ceremonias de ciertas deidades que hoy son privativas del ejercicio religioso de los *babalawos*: instauraron varios

5 Por ende la mujer no puede ejercer como tamborera y en ocasiones tiene problemas para la ceremonia de presentación a los tambores sagrados, de los ahijados iniciados por ella misma. Solo desde el arte ha sido transgredido el tabú: la agrupación músico-danzaria *Obinibatá* es la única compañía conformada exclusivamente por mujeres en asumir el toque de los tambores *batá* como una institución folclórica. Empeño al que tuvieron que enfrentar varios prejuicios. La compañía se ha presentado con gran aceptación en varios países del orbe, especialmente en el África subsahariana.

cultos de *orichas* importantes como *Olokun*⁶, *Ochosi*⁷, *Yewá*⁸ y *Odúa*⁹ (Rubiera, 2011). De las sacerdotisas que se mantuvieron a inicios del siglo XIX se encuentran Malaké la grande, Malaké la chiquita y *Dadá*¹⁰.

Entre las pioneras ya de principios del XX, estuvieron las *iyalochas* Ña Caridad (cuyo nombre religioso o *de santo* fue *Igoro*), Ña Rosalía (*Efuche*), Ña Teresita Ariosa (*Ochun Bumy*), Ña Merced (*Ordoro sumi*), Ña Belen (*Apoto*), Calixta Morales (*Odedei*), Timotea Albear (*Ayaileu Latuán*), Ma Monserrate Oviedo (*Obatero*), Africana (*Ogun fumito*) y el *babalocha* Octavio Samá (*Obadimelli* u *Obadimeji*). Ellos fueron los iniciadores de otros sacerdotes importantes como Ferminita Gómez (*Ochabi*) y Nicolás Angarica (*Oba tolá*). Natalia Bolívar (2014) destaca el asentamiento de varios *yorubás* y descendientes de estos, hacia el año 1880, en una finca ubicada en El Palenque, municipio

6 **Olokun:** *Oricha* mayor dueño del océano, le pertenecen sus riquezas y sus misterios. Es andrógino. Se considera esposo, padre o uno de los caminos de *Yemayá* y también esposa del *oricha* agricultor *Oricha Oko*. Es *oricha* de comercio, muy entregado por los *olocha* especialmente por problemas de salud y estabilidad, en una hermosa ceremonia que comienza y culmina en el mar. Tiene mucha relación con los muertos (*egun*). Algunos *patakines* cuentan que *Obatalá* lo tiene encadenado en el fondo del océano, por ser *Olokun* el (la) causante del diluvio universal. En sus collares predominan las perlas cristalinas, distintos tonos de azul, verde y rojo. No se sincretiza con ningún santo católico ni tiene caminos. *Sus hijos* tienen las mismas características que los de *Yemayá*.

7 **Ochosi:** *Oricha* mayor, es la representación del cazador. Divinidad de las cárceles, de la justicia, dueño del arco y la flecha, de las cacerías en el monte. También es mago, adivino y pescador. Sus collares son diversos: pueden ser verde brillante o verde y blanco; o dos hileras de azul prusia y ámbar con caracoles separados. Nace del cuerpo de *Yemayá*. Según Natalia Bolívar (2014:89) se le atribuyen los colores morados, lila, púrpura, violeta y verde, al igual que el negro. Se sincretiza con San Norberto. Sus hijos son “vivos, rápidos, siempre alertas, llenos de iniciativas, amantes del cambio y las nuevas empresas, hospitalarios y amantes de la familia, aunque, en ocasiones, esta sufra por su tendencia a un cierto nomadismo interior” (Bolívar, 2014:90).

8 **Yewá:** *Oricha* mayor de la muerte (*ikú*) y del inframundo. Es la que está en la fosa mortuoria. Es considerada virgen y se representa como una señora muy mayor que prohíbe a sus hijos todo tipo de comercio carnal. “En presencia de *Yewá* nadie puede desnudarse, tener amores o disputas y ni siquiera hablar en voz alta o comportarse con rudeza” (Bolívar, 2014:305). Sus collares son de cuentas rosadas, azules y rojas. Se sincretiza con Nuestra Señora de los Desamparados, Nuestra Señora de Monserrate, la Virgen de los Dolores y Santa Clara de Asís. Sus hijos son generalmente “mujeres mayores, dominantes, severas y exigentes. Suelen ser desagradablemente moralistas y abominan cualquier relación carnal que, seguramente, está más allá de sus posibilidades prácticas” (Bolívar, 2014:307). Según el *babalocha* José Taito Reyes –en un comentario publicado en el grupo de Facebook: Santería 305 Miami–, existió un culto netamente de mujeres a esta divinidad y solo fueron iniciados algunos varones; era parte de una tradición. La hija de *Yewá*, afirma Taito Reyes, no debe haber tenido marido y mucho menos hijo; y se corona o inicia en *Obatalá* u *Ochún* y se hace *oro a Yewá*.

9 **Odua:** En algunos textos aparece como un camino de *Obatalá*, en otros tiene identidad propia. Representa al Ojo de la Divina Providencia, dueño de los secretos y misterios de la muerte. Es un *oricha fun fun* (blanco), al que le pertenece la soledad. Es andrógino. Representación superior de los antepasados (*egun*). *Odua* “da la confianza en el carácter, en la salud, en la adivinación, en el cuidado de la cabeza y en general a la persona. *Odua* es la inteligencia, la pureza, la verdad y la blancura. (...) El que *recibe a Oduano* puede adoptar una actitud indecente ni incorrecta delante de sus atributos, no está permitido desnudarse, blasfemar, hablar chismes, tragedias, maldades ni groserías; tampoco debe realizarse el acto carnal ni ningún acto impuro” (Bolívar, 2014:112). Sus collares son confeccionados de cuentas de nácar, coral y dieciséis blancas por cada ocho cuentas rojas. Se sincretiza con el nombre de Jesús y el Santísimo Sacramento. Según Nicolás Angarica (s.f.), sus hijos son personas de voluntad férrea, algo tercas en sus apreciaciones, artistas o dedicados a las letras, de gran capacidad intelectual, son reservados, tranquilos y no se arrepienten de sus decisiones.

10 Es también el nombre de un *oricha*. *Dadá*. (Y) Se identifica con Nuestra Señora del Rosario. Es la protectora de los recién nacidos (sobre todo los que nacen con el pelo rizado) y dueña de los vegetales. Crió a *Changó*, porque *Elegguá* se lo entregó después de la traición de *Oggún*, puesto que su padre lo había mandado a matar. *Dadá* le tenía mucha lástima a *Changó* y todo se lo consentía, por eso es muy malcriado. Nunca se casó para poder criarlo. Sus colores son el rojo, el blanco y el azul. Es uno de los avatares de *Obatalá*. Se le representa con una calabaza adornada con caracoles y sobre ella se coloca una bola de índigo (Ramírez, 2014:92).

habanero de Marianao, donde todos eran ahijados de unos santeros jimaguas muy populares que celebraban cada año a los *orichas Ogún*¹¹, *Oricha Oko*¹² y los *Ibeyis*¹³.

Los conflictos entre *iyalochas* y *babalochas* de diferente rama o linaje, y los *babalawos*, tenían un carácter regionalista, como remanentes de la dicotomía entre las etnias Oyó y Egbadó importados a la Isla por los esclavos provenientes de ambos territorios, además de las posiciones *antibabalawos* de algunos *olorichas* producto de las disputas por el poder, lo que provocó una desestabilización y falta de unidad:

“(…) fueron los *Olorishas* consagrados bajo los ritos Oyó, los que discriminaron a otros *Olorishas* consagrados por los procesos de otras etnias radicadas en la Isla. (...) La historia religiosa de la Isla está llena de estos ejemplos, donde en La Habana (mayoría Oyó) no aceptaban las consagraciones hechas en Matanzas (mayoría Egbadó) y volvían a consagrar a la persona. De hecho, Ma Monserrate González no aceptó la consagración en *Ochún* de Ferminita Gómez y *le viró el Oro a Yemayá*. *Obadimeji* no fue aceptado en La Habana y hubo que volver a consagrarlo. *Cuca Odúa*, no era aceptada en cuarto de Santo en La Habana y hubo que consagrarla nuevamente y así otros tantos que tuvieron que volver a ser consagrados según el ritual Oyó de La Habana o Egbadó de Matanzas. La discriminación venía de los propios *Olorichas* y no de los *Babalawos* (Águila de Ifá, Conde & Gámez, s.f.: 22)”.

Al centro de las disputas por el poder y el prestigio estaba la discrepancia entre las santeras y maestras de ceremonia (*oriaté*) de origen africano: Timotea Albear (*Latuán*) y Ma Monserrate (*Obatero*), que llevó a establecer maneras propias de ejercer la Santería bajo la mirada aprobatoria o no de las dos grandes jerarcas. Cualquier contradicción tanto en la praxis como personal, era considerada una amenaza que podía ser enfrentada con la hechicería (*ogú*) y la calumnia. El fin de la guerra levantó fronteras estáticas entre La Habana y Matanzas, las dos provincias en las que se instalaron por separado las dos *olorichas*.

A la par, crecía en la capital la presencia de esclavos importados de Oyó, lo que contribuyó a la hegemonía cultural y política en los patrones consagradorios y de adoración de los *orichas*. Hasta entonces, en los alrededores de la ciudad capital cubana los ritos *lucumíes* eran de orientación familiar, similares a los practicados en las comunidades rurales africanas, es decir, de base fundamentalmente territorial y adaptados aquí al linaje. Este tipo de adoración en Cuba fue llamado *Santo Parado* o *Santo de Dotación*, precursor de otra modalidad denominada *Pie y cabeza*.

11 **Ogun:** *Oricha* mayor. Guerrero. Es el dueño de los metales, la guerra, la fragua, el monte y está representado en la tecnología, la ingeniería metalúrgica. Patrón de los herreros, mecánicos, los ingenieros, los físico-químicos y los soldados. *Ogun* es un *oricha* voluntarioso al que se le atribuyen todos los instrumentos de trabajo y armas, aunque siempre porta en sus danzas un machete. Sus collares se confeccionan de cuentas verdes y negras. Se sincretiza en el santoral católico con San Pedro y Santiago Apóstol. *Los hijos de Ogun* “son personas violentas e impulsivas que no perdonan fácilmente las ofensas, nunca abandonan el combate ni pierden las esperanzas. Son imprevisibles y difíciles de tratar, pero por su franqueza y evidente sinceridad consiguen que, generalmente, se olviden sus defectos” (Bolívar, 2014:84).

12 **Oricha Oko:** es la divinidad de las lomas y montañas, de la lluvia y la agricultura, de la fecundidad. Es hermafrodita. El mito recoge que durante el día trabaja en los sembrados, y por la noche, convertido en la Muerte (*Ikú*), devora los cadáveres que le trae *Oyá Yansá*. Se sincretiza con San Isidro Labrador (Ramírez, 2014).

13 **Ibeyes:** *Orichas* jimaguas. Según la mitología, son hijos de *Ochún* y *Changó*, aunque los crió *Yemayá*. Su símbolo es la inocencia. Son niños que representan la alegría de la vida. Tienen varios caminos en los que cambia indistintamente su sexo. Los más populares son *Taewo* y *Kaindé*, quienes derribaron a *Ikú* (la muerte) con su tambor mágico, según cuenta un *patakí*. No tienen hijos y se le dedican los collares de todos los *orichas*. Se sincretizan con San Cosme y San Damián; Santa Serpa y Santa Porfiria; Santa Justa y Santa Rufina y Crispín y Crispiano.

En las zonas urbanas de La Habana primaron los ritos que habían sido utilizados en las cortes y los palacios reales de Oyó, más complejos y de alto nivel debido a su relación con la realeza, y que habían influenciado otras áreas del antiguo Yorubaland. En el centro estaba la adoración al oricha *Changó*, el cual pasa en la diáspora cubana a ser el rey de la Santería o Regla de *Ocha*, y la ceremonia iniciática recibía el nombre de *kariocha* que significa coronación.

Obadimeji, quien fuera iniciado por segunda vez en La Habana por *Latuán*, en la Regla de *Ocha* y luego *Obá Oriaté*, fue el que estandarizó los ceremoniales junto a la *iyalocha* Ña Rosalía (*Efunshe*). Único discípulo masculino de *Latuán* más reconocido:

“(…) trabajando a su lado y sirviendo como sus brazos y ojos después que ella llegó a ser demasiado anciana para realizar rituales ella misma. Interesante es el hecho que después de la muerte de *Latuán*, la posición de *Obá Oriaté* fue dominada por hombres, que desplazaron gradualmente a las mujeres que hasta ese tiempo habían ejercido el cargo. Para el momento de la muerte de *Obadimeji* en octubre de 1944, la posición de *Obá Oriaté* fue casi exclusivamente una función masculina. *Obadimeji* entrenó a dos discípulos conocidos, Tomás Romero (*Ewín Letí*) y Nicolás Valentín Angarica (*Obá Tolá*). A pesar de ser enseñado por una de las *Iyalorishas* más grandes de la religión *Lucumí*, él nunca entrenó ni enseñó a una mujer (Águila de Ifá, Conde & Gámez, s.f.:28)”.

Con la desaparición de las primeras mujeres *oriatés* de la Regla de *Ocha*, murió una tradición que fue siendo usurpada por el poderío masculino. En ninguno de los sistemas oraculares del sistema *Ocha/Ifá* aparece alguna contravención para el no ejercicio de la mujer como *Obá Oriaté*, excepto las relacionadas –en sentido general–, al período menstrual o cuando la iniciada, sacerdotisa o la neófita se encuentra en estado de gravidez.

El 15 de febrero de 2003 se fundó en La Habana el Consejo de Mayores Obateros de la República de Cuba, con personalidad jurídica, como dispositivo de preservación de la tradición y reconocimiento de esta especialización dentro de las prácticas de la Regla de *Ocha*, además de conmemorar a sus fundadores y seguidores. Varios acuerdos desde entonces fueron divulgados, estableciendo los principios morales y éticos del ejercicio, y la delimitación de roles y no intromisión, además de trabajar con las nuevas generaciones. En ninguno de ellos hace alusión a exhortar y retomar la presencia de la mujer con mayor fuerza, pues aunque algunas realizan la adivinación mediante el *dilogun*, generalmente son de avanzada edad. La nómina de este consejo está integrada por 20 sacerdotes, solo una es mujer.

Ña Rosalía Abreu, *Efuché Warikondó*, la gran reformadora de la Santería

Sobre esta princesa *egbadó*, recoge el *oriaté* Ronald Mendible, en su texto *Diáspora afrocubana o tradicional: dos legados para discernir*:

“Rosalía Abreu *Efunshe Worikondo omo Oshosi* fue proveniente de la ciudad de *Egbado* como Oba Tero. Se dice que fue princesa de *Egbado*.

Junto a *La Tuan*, ella como *Olorisha* y *La Tuan* como *Oriaté*, ejercieron un gran poder sobre el Cabildo San José 80, que incluso fue confundido como Cabildo *Efunshe* por historiadoras como Lydia Cabrera en la década de 1950.

Se dice que era transportada por la Habana por sus seguidores en una silla de seda para que quedara claro que era reina. Los hechos que rodean la llegada de *Efunshe* a La Habana son enigmáticos, ya que muchos afirman que nunca fue esclava. Aunque algunas fuentes indican que fue traída al ingenio Gramosa, de ahí su segundo apellido, aunque no hay expediente de este molino de azúcar.

Fue madre de Calixta Morales *Ode dei*, llamada en *Lucumí Atikeké* (pequeño regalo) por lo que se supone que tuvo problemas para concebir. Se supone que tuvo relaciones con *Kaindé*, un *babalawo* asociado al Cabildo San José 80.

Luego de la retirada de *Oba Tero*, *La Tuan* y *Efunshe* unen fuerzas y establecen una sólida reputación en La Habana, *La Tuan* actuaba como *Oba Oriaté* para todos los ahijados de *Efunshe*. Su hija *Ode Dei* fue ordenada por el primer ahijado de *Efunshe* en Cuba, Luis Suárez, *Oshun Miwa*.

Efunshe heredó la dirección de San José 80 en (...) 1890 y ordenó a varios *Olorishas* en La Habana hasta su muerte a finales de 1920. La influencia de *Efunshé* es tan grande que la mayoría de los *Olorishas* en La Habana reclaman ser descendientes de allá y no del Cabildo San José 80. *Efunshe* apoyó a *La Tuan* en la competencia que existió entre esta y *Oba Tero*, aunque se mantuvo detrás del escenario.

Ella instituyó la ahora práctica común de recepción de más de un *Orisha* durante la iniciación (*Eleguá*, *Obatalá*, *Oyá*, *Oshún*, *Yemayá*, *Shangó*) así como la práctica de tirar los *Dilogún* o caracoles, dos veces para conseguir una letra compuesta. Conocida como “la Reformadora de la Religión”, a *Efuché* también se le acredita el origen del ritual iniciatorio conocido como “el Pinaldo” o cuchillo, que se realizó la primera vez sobre Octavio Samar Rodríguez, como una segunda iniciación para confirmar el primero que se había hecho en Matanzas. Esta “confirmación” ritual fue la fuente de su nombre de *Osha*, *Obadimeyi*, o “el Rey coronó dos veces”.

De las ramas de *Osha* se puede decir que todas las ramas de la Habana provienen de las ramas de *Efunshé* y La pimienta”.

Ña Pilar Fresneda, precursora del asentamiento directo del *oricha Babalú Ayé*

Odulami, sacerdote consagrado en el *oricha Obatalá* y *oriaté* (maestro de ceremonia en la Sante-ría), certifica que Ña Pilar o Pilar Fresneda fue una autoridad en el conocimiento de *Babalú Ayé*, un *oricha* que suscita polémica entre las modalidades *lucumíes* y *ararás*. Los *lucumíes* –de ascendencia *yorubá*– no podían consagrarlo directamente a las personas que iniciaban en su culto al ser este abandonado en África, y solo a través de los *orichas Obatalá*, *Yemayá* y *Ochún*; los *ararás* sí atesoraban ritos, ceremonias y cantos de esta divinidad llamada entre ellos *fodún*, para una consagración directa, lo que legitimó su derecho.

Las prácticas religiosas *ararás* provienen de los descendientes de esclavos cuyo origen étnico es del antiguo Dahomey (hoy Benín). Aunque muy similares a las de la Regla de *Ocha* en lo general, los nombres de sus deidades, su lengua, los cantos, instrumentos musicales, etc., poseen características propias. Sus deidades reciben el nombre genérico de *vodú* o *fodún*. Actualmente existen grupos *arará* solamente en La Habana (en forma muy reducida) y Matanzas, con algunas reminiscencias en el municipio de Abreus, en la provincia de Cienfuegos (Ramírez, 2012:303).

Babalú Ayé es una deidad mayor sincretizada con el Lázaro de las muletas de la parábola bíblica, posteriormente canonizado por la religiosidad popular y la influencia del *oricha* africano. Es un enfermo leproso que sana, compadece y alivia; va acompañado siempre por unos perros lazarinos, sus muletas y el *ajá* o escobilla para ahuyentar la enfermedad. Lleva cocidos en su lengua 13 caracoles o cauris y sus ofrendas son fundamentalmente a partir de granos; se le sacrifican chivos machos y palomas y su bebida es el vino seco. Viste de tela de saco, indumentaria que también llevan sus devotos en signo de petición o agradecimiento por un milagro concedido, mayormente en cuestiones de salud.

Pilar Fresneda, según cuenta *Odulami*, fue iniciada directa a este *oricha* en la provincia de Matanzas, donde tuvo un cabildo arará notable y aprendió de sacerdotisas de renombre de esa modalidad. Fue madrina de Margot Ponce o Margot San Lázaro, de quien se ocupó de realizar la ceremonia de consagración directa luego de que el mencionado *oricha* a través de la misma Margot, en un proceso de trance, exigiera a su hija y no la *oricha Yemayá* a la que se estaba realizando las ceremonias consagratorias.

Sobre sus rituales, apunta *Odulami*:

“Cuando asentaba a *Babalú Ayé* no hacía *itá* (lectura del porvenir), si no que ese día bajaba el *orisha* por alguno de sus caballos y estos hacían los vaticinios. En las ceremonias del *igbodú* (cuarto de consagración), el *oriaté lucumí* participaba hasta un punto, luego salía y Ña Pilar y sus ahijados continuaban con las celosamente preservadas ceremonias, hasta hoy.

Años después (...) fue la propia Pilar quien introdujo la presencia de los *awoses* (sacerdotes de *Ifá*) en el *itá*, cuando sus hijos Bartolo primero, Víctor después, se hacen *babalawos*. Esta modificación quedó establecida hasta hoy.

Los habaneros consagrados en la Regla *Arará* debían presentarse ante los tambores homónimos que están en Matanzas. Esto se volvió muy complicado por la distancia y Pilar mandó a construir un juego de tambores, los que juramentó en Matanzas y luego los trajo para La Habana.

He visto ese juego de tambores en Pogolotti, en casa de Ofelia Bonilla, *oló Oshún*, nieta religiosa de Pilar. Ella los custodia con profundo amor y respeto. Los otros dos únicos juegos están: uno en la ciudad de Matanzas y el otro en Perico, que fueron de la africana Florentina Zulueta. (...) Fue muy coherente en la realización del culto a su adorado *Orisha*. Con sus ahijados recorría hospitales para socorrer a los que necesitaban ayuda.

Los muchos ahijados que consagró como el *awó* Víctor Gómez, Taurina Montalvo, Severiana Torres Martínez, entre otros, más los descendientes, cuidaron y cuidan con celo su legado”.

Aurora Lamar, *Obá Tolá*

Conocida como La China de Maximiliano, Aurora Lamar (Matanzas, 13 de febrero de 1900-La Habana, 19 de septiembre de 1965) fue iniciada en el culto al *oricha Aggayú*¹⁴ por su padrino José “Pata de palo” Urquiola (*Eshu Bi*) y su *oyugbona* Panchita Lamar, “La China” (*Oshun Miwa*), junto a los que fundó la rama o linaje de La Pimienta. Considerada una de las sacerdotisas de la Santería más prolíferas de la Isla, inició más de 500 personas, fue la que introdujo su práctica en las provincias orientales.

La oralidad popular recoge como memorables sus travesías en tren hacia el oriente del país, junto a los demás santeros, maestros de ceremonia, tamboreros, para realizar los ritos iniciáticos. Los últimos años de su vida trabajó vinculada al prestigioso *oriaté* Lamberto Samá (*Oggun Touyé*).

14 *Agayú Solá: Oricha* dueño del río y los volcanes. Deidad de la tierra seca. El barquero que domó las aguas del río. Dueño también de los cometas, el arcoíris (*Ochumare*), las sabanas y los desiertos. Es el padre de *Changó*. “Las fuerzas terrenales que le pertenecen, son símbolos de sus tremendas energías, como la potencia de los ríos que dividen territorios, la lava que perfora la corteza terrestre, los terremotos que la conmueven y el impulso que la hace girar eternamente” (Bolívar, 2014:251). Es el báculo de *Obatalá*. Sus collares son variadísimos y su número regente es el nueve. *Los hijos de Agayú* “son violentos, coléricos y físicamente poderosos. La ternura suele desarmarlos. Son amigos de los niños y de los hombres. Víctimas fáciles de mujeres con apariencia frágil, porque supuestamente necesitan protección” (Bolívar, 2014:254). Se sincretiza con San Cristóbal.

Fermina Gómez, la reina de *Olokun*

Según el oriaté Ronald Mendible, en su texto *Diáspora afrocubana o tradicional: dos legados para discernir*, la sacerdotisa Fermina Gómez (*Oshabí*), fue conocida como la reina de *Olokun*. Fue una de las ahijadas más notables de *Obatero*, y se encargó de expandir el conocimiento de *orichas* de procedencia *Egbadó* como *Olokun*, *Yewá*, *Bromú*, *Bronsiá* y *Oduduwa*. Iniciada en el culto a *Ochun*, debido a las discrepancias territoriales, no se le reconocía su sacerdocio, por lo que fue reiniciada (se le viró el oro) en el culto a *Yemayá*. Junto a su madrina *Obatero*, desarrollaron la Regla de *Ocha* en Matanzas, con ceremoniales y especificidades diferentes a las de La Habana, como los cuestionados santos directos.

Bibliografía:

Águila de Ifá (2011) *Recibiendo Las Iyami. Más Inventos Comerciales en el Ifá Tradicional Nigeriano*. Disponible en

<http://elaguiladeifa.blogspot.mx/2011/04/recibiendo-las-iyami-mas-inventos.html> Accedido el 20 de octubre de 2016.

Águila de Ifá; Gámez, Leonel & Conde, Eduardo (s.f.) *Defendiendo nuestras tradiciones (II)* Disponible en www.facebook.com/aguiladeifa. Accedido el 15 de julio de 2016.

Bolívar, Natalia (2014) *Los Orishas en Cuba*. Editorial José Martí. La Habana, Cuba.

Bourdieu, Pierre (2000) *La dominación masculina*. Editorial Anagrama. Barcelona, España.

Capone, Stefania & Frigerio, Alejandro (2012) *Ifá reconquista el mundo, o los desafíos de una “nación yoruba imaginada”*. En Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre & André Mary (Eds.). *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. (pp. 175-197). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, D.F., México.

Castellanos & Castellanos, Isabel (1992) *Cultura Afrocubana. La religión: la Regla de Ocha* (Tomo 3). Ediciones Universal. Miami, Florida, Estados Unidos.

Cedeño, Yeniela (2014) *Dime qué haces y te diré quién eres: Santería, mujeres santeras y representación social de sus funciones*. Revista Contrapunto, Vol. 1, No. 1, pp. 129-145.

Febles, Raúl. (2011) *Relaciones de género y poder en las religiones de antecedente africano*. Disponible en www.centroloynaz.cult.cu/index.php/2011/03/17/relaciones-de-genero-y-poder-en-las-religiones-de-antecedente-africano-la-mistica-de-lo-femenino-en-la-santeria/. Accedido el 10 de agosto de 2015.

Fernández, Mirta (2005) *Oralidad y Africanía en Cuba*. Editorial Ciencias Sociales. Cuba.

Guillot, Maïa & Juárez, Nahayeilli B. (2012) *Dinámicas religiosas y lógica mercantil de las religiones afroamericanas en México y Portugal*. En Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre & André Mary (Eds.). *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. (pp. 63-85). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, D.F., México.

Lamas, Marta (2013) Usos, dificultades y posibilidades de la categoría “género”. En Marta Lamas (comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia*. (pp. 327-366). Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez, Rogelio (2005) *Descargas, ritual y fiesta de la palabra*. La Gaceta de Cuba, No. 1, enero-febrero, La Habana, Cuba. Pps. 28-31.

Mendible, Ronald (s.f.) *Diáspora afrocubana o tradicional: dos legados para discernir*. Disponible en <http://doczz.es/doc/717485/diapor-a-afrocubana-o-tradicional>. Accedido el 10 de agosto de 2017.

Ortner, Sherrie B. & Whitehead, Harriet (2013) Indagaciones acerca de los significados sexuales. En Marta Lamas (comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia*. (pp. 127-180). Universidad Nacional Autónoma de México.

Ramírez, Luis E. (2014) *Diccionario básico de religiones de origen africano en Cuba*. Editorial Oriente. Santiago de Cuba.

Rubiera, Daysi & Argüelles, Aníbal (1994) *La mujer en la Regla Ocha: Un enfoque de género*. En Leticia Artiles (Cord.) *Género y expresiones religiosas afrocubanas: Un tema de interés*. Año 3 No. 1. Boletín de la Red Cubana de Género y Salud Colectiva. Sociedad Cubana de Salud Pública. Capítulo Cubano de la Red de Género y Salud Colectiva de la Asociación Latinoamericana de Medicina Social (ALAMES).

Rubiera, Daysi (2011) *La mujer en la santería o Regla Ocha: género, mitos y realidad*. En Inés Martiatu Terry, *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.

Saldívar, Juan M. (2010) *Shangó el gran varón: representaciones y prácticas de la masculinidad en la santería tradicional*. Disponible en http://www.etnografo.com/paginas/antropologia/saldivar_shango_el_gran_varon.htm. Accedido el 28 de septiembre de 2016.

Vila, L (productor) & Pérez, D (director). (2009) *Una sonrisa para el tambor*. Proyecto Palomas ICAIC.

Pedro Alexander Cubas Hernández (La Habana, 1969). Licenciado en Historia (1996) y master en Estudios Interdisciplinarios sobre América Latina, el Caribe y Cuba (2002), por la Universidad de La Habana. Diplomado en Cultura Cubana (2005), por el Centro Nacional de Superación para la Cultura. Doctor en Estudios Étnicos y Africanos por la Universidad Federal de Bahía, Brasil, (2011). Profesor, investigador y ensayista. Autor de los libros: *El Espíritu de una Época (1922-1930)*; *Ensayos sobre la Cultura Cubana* [2012] e *Ideales de Una Raza 1928-1931: raza, nación y cultura (Antología)* [2012].

Maydi Estrada Bayona (Pinar del Río, 1979). Licenciada en Filosofía (2001) por la Universidad de La Habana (UH); Diplomada en Desarrollo y Relaciones Internacionales en América Latina y el Caribe por FLACSO-CUBA/UH (2002); Diplomada en Antropología Cultural por el Centro de Estudios Don Fernando Ortiz (2004); Máster en Estudios del Caribe (2013) por la UH; Aspirante del Doctorado en Filosofía en la UH. Profesora Auxiliar de la Facultad de Filosofía e Historia/UH. Combina su trabajo como profesora e investigadora con el activismo feminista y antirracista.

Logbona Olukonee (La Habana, 1985). Licenciada en Historia (2008) y Máster en Estudios Interdisciplinarios sobre América Latina, el Caribe y Cuba (2013) por la Universidad de La Habana (UH). Actualmente, está realizando su Doctorado en Estudios e Intervención Feministas en la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), México. Fue profesora Instructora del Departamento de Marxismo-Leninismo de la Universidad Agraria de La Habana “Fructuoso Rodríguez Pérez” (UNAH), donde también dirigió la Cátedra de la Mujer “Raquel Pérez” durante el curso 2011-2012. En su labor de activista es fundadora del boletín *Tutututu*, que aborda temáticas relativas a la mujer lesbiana afrocubana.

Antoinette Torres Soler (La Habana, 1975). Graduada en Filosofía (2002) por la Universidad de La Habana (UH). Diplomada en Pedagogía y Psicología de la Enseñanza Artística (2002) por el Instituto Superior de Arte (ISA). Máster en Comunicación de Empresas y Publicidad (2008) por la Universidad de Zaragoza (UNIZAR). Fue profesora de Teoría Estética en el ISA (2002-2007); fundadora de la Asociación Cultural “Somos Arte”, que dirige desde 2010; creó la revista digital *Afrofeminas* (2013), que dirige desde 2014.

Yanelys Abreu Babi (La Habana, 1983). Graduada en Filología Hispánica (2006) por la Universidad de La Habana (UH); Máster en Estudios Hispánicos por la Universidad de Cádiz (2011), España; Doctora en Estudios Lingüísticos (2017) por la Universidad Estadual Paulista (UNESP), Brasil. Profesora de español y activista de las causas antirracista y feminista.

Sandra Abd’ Allah-Álvarez Ramírez. Licenciada en Psicología, Universidad de la Habana (1996). Diplomada en Género y Comunicación por Instituto Internacional de Periodismo “José Martí” (2006). Master en Estudios de Género, Universidad de La Habana (2008). Psicóloga, editora web, comunicadora, feminista decolonial. Bloguea en negracubanteniaqueser.com. Es activista por los derechos de las mujeres, la comunidad LGBTI y la equidad racial en Cuba. Ha investigado, entre otros temas, las representaciones de género y raza en el discurso del hip hop cubano, el ciber-feminismo en Cuba, y los estereotipos racistas y sexistas en la sociedad cubana. Actualmente desarrolla el proyecto Directorio de Afrocubanas (directoriodeafrocubanas.com).

Maikel Colón Pichardo (Guantánamo, 1981). Licenciado en Historia por la Universidad de La Habana (2008) y Master en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Barcelona (2013). Ha profundizado en estudios contemporáneos sobre género y masculinidad y su intersección con la “raza” en la sociedad cubana desde una perspectiva historiográfica y multidisciplinaria. Investigador de la Red Iberoamericana y Africana de Masculinidades. Actualmente cursa estudios de doctorado en la Universidad Autónoma de Barcelona.

Alejandro Leonardo Fernández Calderón (Guanabacoa, 1977). Licenciado en Historia por la Universidad de la Habana (2002). Máster en Estudios Interdisciplinarios entre América Latina, el Caribe y Cuba y doctor en Ciencias Históricas. Ha sido profesor de Historia de Cuba y Patrimonio Histórico Cultural, Dpto. de Historia de Cuba, Universidad de la Habana.

Aldeide Delgado Puebla (La Habana, 1993). Investigadora. Actualmente cursa el 5to año de la carrera Historia del Arte en la Facultad de Artes y Letras de la Universidad de La Habana. Se especializa en temas de género, racialidad y fotografía dentro de las artes visuales cubanas. Integrante del Grupo de Estudios Japoneses del Departamento de Historia del Arte de la Facultad de Artes y Letras. Universidad de La Habana.

Carlos Ferrera. Arquitecto, escritor y guionista nacido en La Habana, reside en España desde 1993, donde ha desempeñado su labor profesional como guionista de ficción y *realitys* en productoras de televisión como Magnolia y Zeppelin TV. Ha escrito varias piezas teatrales estrenadas en USA, Grecia, Argentina y España, ha publicado artículos de opinión en varios periódicos españoles y colabora como biógrafo de Memorias Ediciones desde 2015.

Rosa Marquetti Torres (La Habana, 30 de agosto de 1950). Especialista en propiedad intelectual, investigadora, productora y musicógrafa. Desde 1998 hasta la fecha, se desempeña como Ejecutiva de la Delegación en Cuba de la Sociedad General de Autores y Editores (SGAE) de España, a cargo de control de mercados de derechos autorales, documentación, gestión y promoción cultural, relaciones públicas, gestión y promoción en internet y acciones de valor añadido a sus asociados. Asistente ejecutiva del Presidente en la Fundación Pablo Milanes, primera iniciativa fundacional privada en el ámbito cultural cubano (1993). Ejecutiva y asesora en filial cubana de la casa discográfica MAGIC MUSIC (España, 1993- 1997)

Guillermina Ramos Cruz. Historiadora y crítica del arte. Graduada en la Universidad de La Habana, en la Carrera Profesorado de Español, especialidad en Lengua y Literatura Española (1973), y en la Licenciatura en Historia del Arte, (1978) en la Facultad de Letras y Arte de la Universidad de La Habana. Doctora en Bellas Artes en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Barcelona (2003) con la tesis “Incidencia de los cultos afrocubanos en el arte: de Wifredo Lam a Manuel Mendive”, con la cual obtuvo la calificación de “Excelente Cum Laude”. En 1978, empezó a trabajar con el Grupo Antillano de artistas afrocubanos. Ha trabajado como especialista de artes plásticas en el Fondo Cubano de Bienes Culturales del Ministerio de Cultura de Cuba (1982-1992). Ha colaborado en publicaciones periódicas y prensa especializada con ensayos sobre plástica cubana y latinoamericana.

Adonis Sánchez Cervera. Licenciado en Comunicación Social por la Universidad de La Habana, graduado de fotorreportero en el Instituto Internacional de Periodismo “José Martí” y dibujante autodidacta. Ha publicado en la revista cultural “El Caimán Barbudo”, CUBAHORA y Cubarte, entre otros medios.

María Antonia Miranda González (La Habana, 1981). Licenciada en Sociología (2004) y Maestra en Sociología (2009) por la Universidad de La Habana; Doctora en Estudios Interdisciplinarios de la Mujer por la Universidad Federal de Bahía (UFBA), Brasil (2016). También es egresada del Centro

de Formación Literaria Onelio Jorge Cardoso (2004). Investigadora del Instituto de Investigación Cultural Juan Marinello (desde 2007); Profesora de Sociología en la Universidad de la Habana (2004-2007); Colaboradora del Centro Félix Varela (2007-2012) y de la revista digital Cuba Literaria. Co-autora del libro *Convergencias en Género, apuntes desde la sociología* (2010) y de los artículos: “¿Quiénes relatan el Cuento del ‘Discurso’ de la Historia? Narratología, Escritura y/o Literatura femenina para una Historia de las Mujeres” (2013) y “Encaixar a memória: o conhecimento situado da república dos sonhos” (2015).

“A partir de ahora quedan muchas interrogantes por formular. ¿Qué camino a seguir? ¿Cuáles son las herramientas teóricas y metodológicas más adecuadas a nuestra historia, condiciones y necesidades? ¿Cómo realizar intervenciones que propicien el mejoramiento y cambios sustanciales en el campo cultural y en nuestra sociedad en general? Estas son solo algunas preguntas que debemos contestarnos colectivamente en el futuro.”

Inés María Martiatu Terry (2010)