

África en América: las secuelas de la esclavitud

Por Jesús Guanche

*“El compartir es la base de la unidad y la concordia”
Proverbio achanti*

Lo que nos toca de la diáspora

Nuevamente la diáspora cultural africana nos convoca a la reflexión y al debate. A sólo ciento diez años de la abolición de su último reducto americano (Brasil), el estigma de la esclavitud aún está presente en las mentalidades de los descendientes de quienes la han padecido y de los que hoy, conscientes o sin saberlo, disfrutan de una ventajosa posición social y económica gracias a sus frutos directos e indirectos. Al mismo tiempo, los valores culturales de los pueblos africanos viven transformados hoy en este Nuevo Mundo, pero no sólo en los antiguos descendientes por decenas de generaciones, sino en una parte muy significativa de su población que, -más allá de sus cruces genéticos- ha asumido o deberá asumir como propio ese rico patrimonio y lo ha recreado hasta formar esa sustancia indisoluble de una parte importante de las culturas nacionales del continente y muy especialmente de sus áreas insulares.

Uno de los grandes retos de los pueblos de América a las puertas del tercer milenio es la superación del estigma de la discriminación y los prejuicios raciales, para alimentar la llama de la cultura, cada una con su propia identidad, y reconocer en igualdad de condiciones todo el legado procedente de Europa, África y Asia, junto con la originalidad irrepetible de cada una de las culturas añejas y nuevas, independientemente de su lejanía en el tiempo o de su commensurabilidad en el espacio.

La trata y sus secuelas

Muchas han sido las interpretaciones sobre la mayor sangría demográfica y cultural que ha tenido la humanidad: la trata esclavista, desde la justificación del gran crimen —hoy se sabe mejor que antes que todo acto humano puede ser justificable y al mismo tiempo rebatible— al concebir a los cargamentos de África al sur del Sahara como parte de los bienes muebles, en tanto mercancía convertible en capital; hasta las múltiples denuncias que se hicieron en América, desde el propio siglo XVI hasta el presente, acerca de la degradación extrema de la condición humana.

Como bien se ha señalado en una perspectiva universal: “La trata fue el mayor desplazamiento de población de la historia y por consiguiente un encuentro, ciertamente forzado, entre culturas. Generó interacciones entre africanos, amerindios y europeos de tal amplitud, que quizá hoy, en el bullicio americano y antillano, esté en juego algo vital para el tercer milenio: el pluralismo cultural, es decir, la capacidad y el potencial de convivencia de pueblos, religiones, culturas de orígenes distintos, el reconocimiento de la riqueza de las especificidades y de la dinámica de sus interacciones”.¹

En el caso particular de Cuba, el profundo impacto de la esclavitud marcó primero la sociedad colonial durante tres siglos y medio, lo que condicionó una lacerante desventaja histórica para la ascensión social y el nivel de vida de los esclavos y sobre todo de sus descendientes, que fueron convertidos en fuerza de trabajo asalariada con el advenimiento de la República neocolonial, cuyos niveles de calificación estaban en dependencia de los oficios y las ocupaciones realizadas en su anterior condición de servidumbre. De ese modo, el otrora barracón de esclavos en las áreas rurales se

¹ Diène, Doudou. “La ruta del esclavo. Desencadenar la memoria”, en *Fuentes UNESCO*, no. 99, París, marzo de 1998, p. 7.

transfiguró en el conocido *solar* de la marginalidad urbana y suburbana, símbolo de promiscuidad y hacinamiento, propio de la periferia de las ciudades, que sirvió de caldo de cultivo para diversas formas de patología social. Desde los albores del siglo XX esta parte de la población fue considerada como un *hampa*, denominada entonces y consciente de su imprecisión, con el adjetivo de “afrocubana”.² Luego, esta apreciación prejuiciada removió de pies a cabeza al joven investigador cubano Fernando Ortiz hasta afirmar que “sin el negro Cuba no sería Cuba”.³

Paralelamente, debo resaltar la significativa presencia de una población libre que tiene sus orígenes desde el siglo XVI, procedente de Andalucía, y que se asienta en las primeras villas. Esta población negra y mulata, hondamente hispanizada por sus tradiciones y costumbres, pero con una alta capacidad de reproducción natural, fue apropiándose poco a poco de los principales oficios y ocupaciones desdeñados por los sectores sociales dominantes y se abrió un espacio en la formación de una cultura laboral en las áreas urbanas, entre las que se destacó el magisterio y el ejercicio de las artes hasta muy entrado el siglo XIX.⁴

La herencia cultural de los pueblos de África en la formación histórica de la cultura cubana, sin distinción de matices epiteliales ni resabios protagónicos de una u otra etnia, es un hecho sustancial e imprescindible para el conocimiento de la diversidad de manifestaciones que hoy forman parte de la cubanidad, devenida cubanía y entendida como identidad cultural cambiante y distinta cualitativamente de sus componentes indígenas, hispánicos, africanos y chinos originarios, así como de otros inmigrantes llegados en pleno siglo XX de casi todos los confines del planeta. Sin embargo, con habitual frecuencia, debido al conocido retraso de la ciencia respecto de la acelerada riqueza de la realidad, no siempre los científicos han sido capaces de nombrar los fenómenos nuevos según su nueva cualidad y por falta de términos precisos o por la vieja resaca de los paradigmas axiológicos de Europa y Norteamérica, no han podido mirar con ojos propios a los fenómenos propios y se han visto obligados a echar mano a denominaciones incapaces de valorar los nuevos fenómenos, que lejos de ayudar nos confunden. Quizá por ello aún se designan manifestaciones artísticas, lingüísticas, culinarias, religiosas, danzarias, musicales y otras como supuestamente “afrocubanas”, cual falsa imagen estática de una compleja trama simbiótica que ha pasado por múltiples procesos de transmisión intra e intergeneracional y que hoy forma parte de la cultura cotidiana en nuevos portadores de los más diversos biotipos humanos, inmersos en permanentes procesos de transculturación, como hace ya más de medio siglo acuñó el propio Ortiz.⁵

A diferencia de la época colonial, la República neocolonial inaugurada casi al despertar el nuevo siglo en 1902, muy lejos de aplicar los ideales democráticos y antirracistas de líderes independentistas como José Martí, Antonio Maceo y Juan Gualberto Gómez, se vio sometida al modelo de gobierno dependiente del naciente

² Véase Fernando Ortiz. *Los negros brujos*, La Habana, 1995. La primera edición publicada en Madrid (1906), se titula *Hampa afrocubana. Los negros brujos (Apuntes para un estudio de etnología criminal)*, en una visión aun muy prejuiciada sobre este tema, que el autor supera en trabajos posteriores.

³ Conferencia en el Club Atenas, 12 de diciembre de 1942.

⁴ Véase Pedro Deschamps Chapeaux. *El negro en la economía habanera del siglo XIX*, La Habana, 1970.

⁵ Véase Fernando Ortiz. “Del fenómeno social de la transculturación y de su importancia en Cuba”, en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, 1983, pp. 83-90.

imperialismo norteamericano, con una arraigada cultura de la estamentación y segregación de grupos y clases sociales muy marcada por criterios racistas. De ese modo, no obstante las conquistas sociales y políticas del movimiento intelectual, obrero, campesino, estudiantil, femenino y antirracista, la sociedad cubana se vio también dividida en asociaciones de supuestos “blancos”, “negros” y “mulatos” que agrupaban de modo artificial lo que las relaciones biológicas y culturales habían fundido durante decenas de generaciones.

El convincente *Engaño de las razas*,⁶ (1940) fruto de múltiples denuncias, artículos y discursos de Fernando Ortiz y de intelectuales como Lino Dou, José Luciano Franco, Rafael Serra Montalvo, Gustavo Urrutia y otros, cuyos fenotipos los implicaban más con las víctimas del racismo que con los victimarios, no fue capaz de crear una conciencia generalizada, ni en los sectores sociales favorecidos con la situación existente y mucho menos en aquellas masas analfabetas que no tenían acceso al conocimiento a través de la lectura y que dependían sólo de la tradición oral. Estas ideas tampoco gozaron de una suficiente divulgación internacional como para crear un amplio estado de opinión antirracista en América, pese a la considerable bibliografía existente.⁷

Las ideas de superioridad y de inferioridad de unos sobre o respecto de otros, los prejuicios que alimentan la discriminación según el fenotipo humano, que deterioran la autoestima y que generan crisis de identidad, se arraigaron y transmitieron tanto de modo vertical en los diferentes estratos sociales mediante la cobertura del Estado dependiente y de la prensa, como de manera horizontal a través de las relaciones interpersonales y familiares, y se afianzaron de tal modo en el imaginario popular que formó parte de los falsos valores de la vida cotidiana.

Se crearon estereotipos del “blanco”, del “chino”, del “mulato”, del “negro” y de otros fenotipos populares denominados a su modo por la población,⁸ que concentraron virtudes y defectos reales y aparentes, los que condujeron de modo paralelo a la “cromofilia” (en el sentido terminológico del color de la piel y otras características anatómicas) como aspiración a las virtudes, y a la “cromofobia” como rechazo a los defectos. Todo ello se vio reflejado en el arte y la literatura, en el léxico, en la cultura de tradición oral y en el comportamiento social.⁹

Los nuevos retos de los prejuicios y la discriminación raciales

En los últimos cuarenta años, la vocación altruista de la Revolución cubana ante el enmarañado lastre de la discriminación racial y los prejuicios mutuos, heredados de cuatro centurias y media de historia precedente, y con la intención de imponer un estilo volitivo sobre la marcha de los procesos sociales, influyó de modo directo en todo el andamiaje vertical (institucional), al proscribir cualquier tipo de discriminación por

⁶ Véase Fernando Ortiz. *El engaño de las razas*, La Habana, 1975.

⁷ Véase Tomas Fernández Robaina. “Discriminación racial”, en *Bibliografía de temas afrocubanos*, La Habana, 1985.

⁸ Sobre las denominaciones de los fenotipos populares véase Jesús Guanche. “La cuestión racial en Cuba actual: algunas consideraciones”, en rev. *Papers*, no. 52, Barcelona, 1997, pp. 57-65.

⁹ Véanse José Antonio Portuondo. “El negro, héroe, bufón y persona en la literatura cubana colonial”, en rev. *Etnología y folklore*, La Habana, no. 7, enero-junio de 1969, pp. 63-67; Marivel Hernández Suárez. *La cultura afrocubana en dos textos dramáticos de Eugenio Hernández Espinosa*. (Ponencia presentada al evento Wemilere, Guanabacoa, 1996; cortesía de la autora); y Sergio Valdés Bernal. “El influjo africano”, en *Lengua nacional e identidad cultural del cubano*, La Habana, 1998, pp. 66-110.

motivos de color, género, edad, nacionalidad, etnicidad y otra, la que oportunamente fue recogida en la nueva *Constitución de la República* y refrendada por la población de modo masivo.¹⁰

Sin embargo, las tradiciones culturales de cualquier pueblo están cargadas de virtudes, como el sentido de la honradez, el valor de la verdad, la acertada apreciación de la belleza, la significación del trabajo y muchas otras; pero también incluye lo que esa sociedad puede o no considerar como defectos, entre los cuales se encuentra el desprecio por personas de su propia especie, no porque sean portadoras de otras virtudes, sino por tener cualidades corpóreas diferentes. Es el viejo tema antropológico de la aceptación o el rechazo del otro; el típico etnocentrismo y su habitual reacción etnofóbica, cuando las personas que componen determinado pueblo poseen rasgos físicos relativamente comunes y como mecanismo de defensa o por otras razones particulares no aceptan a ese otro distinto; o al contrario, cuando lo acogen, lo colman de ritos hospitalarios.

Estas tradiciones culturales que marcan el sistema de valores de una sociedad, aunque sean impugnables, no se pueden cambiar por decreto ni por la mejor energía volitiva. El necesario cambio hacia la superación del prejuicio y la discriminación raciales es un proceso de transformación relativamente lento, de carácter intergeneracional y de profundo contenido ideológico; pero no sólo de esa parte de la ideología que se identifica de modo protagónico, y a la vez limitado, con la ideología política, sino con el sistema complejo de las ideas, desde la filosofía hasta la cotidianidad, desde el pensamiento científico más profundo y abarcador hasta el mito cosmovisivo que recrea la realidad a imagen y semejanza del propio pensador, e incluye a toda la sociedad sin excepción en un discurso dialógico sobre las causas sociales y culturales del problema hasta su plena identificación, sin nuevos prejuicios para su solución.

Por esto, en el contexto cubano actual, no debemos identificar ni sobredimensionar el denominado “problema” del “negro”, del “mulato” o del “blanco” como un problema capaz de distraernos del problema central: la existencia del país como nación independiente, la salida de la crisis, la aspiración a un tipo de desarrollo a escala humana y la preparación para una integración futura con otros pueblos del área en condiciones de equidad y respeto mutuos.

En este sentido, los estudios actuales sobre las relaciones raciales y la etnicidad en Cuba permiten destacar (aún de manera muy parcial, debido al lento desarrollo de los trabajos de campo y a la escasa discusión abierta del tema) un proceso de paulatina disolución de los prejuicios raciales junto con diversos modos de reproducción social en los niveles horizontal y vertical. Se pueden detectar al menos tres tendencias que se relacionan directamente con la pertenencia generacional, fenotípica y socioclasista:

- Conservación de los prejuicios raciales en las generaciones nacidas antes de 1959, muchos de ellos abuelos o bisabuelos de las generaciones más jóvenes. (Principales trasmisores intergeneracionales de los prejuicios y de otros valores).

- Abandono público del problema, que fue dado como si estuviera resuelto (a nivel de instituciones estatales), lo que contribuyó a su permanencia en el tramado social y familiar e influyó en una leve disminución de los prejuicios raciales en las generaciones nacidas entre 1960 y 1979, la mayoría de ellos padres y maestros de las generaciones más jóvenes. (Trasmisores de los prejuicios raciales mediante la endoculturación familiar y social con menor intensidad que la generación anterior, en ellos influye todo el proceso revolucionario cubano y especialmente el acceso a un mayor nivel de instrucción).

¹⁰ *Constitución de la República de Cuba*, La Habana, 1976, modificada a aprobada en 1992.

- Análisis crítico de los prejuicios raciales de modo público con el objetivo de propiciar su disolución perspectiva, sin dejar de considerar la formación de nuevos prejuicios en la generación posterior a 1980 según los nuevos cambios socioeconómicos y tecnológicos. (Junto con la habitual transmisión intergeneracional de valores existe una alta dependencia de los medios de comunicación masiva y la ausencia de una mayor discusión pública sobre el tema).

En los referidos estudios fueron analizadas las relaciones de nupcialidad, las paterno-filiales, las de vecindad y las de amistad.¹¹ Durante uno de los trabajos de campo se observó que los vecinos se relacionan entre sí independientemente de la noción de pertenencia racial, pero los más allegados son personas de la misma autopercepción racial; los amigos también son considerados generalmente dentro de la misma autopercepción racial; en el barrio los grupos son comúnmente multirraciales, pero en las relaciones más íntimas prefieren los de la misma filiación; al mismo tiempo, “las personas que dijeron no ser racistas, en todos los casos se integran a grupos de amigos de variada composición racial. Los que afirmaron conscientemente tener prejuicios raciales presentan tres casos significativos: primero, los que sólo se relacionan con personas de su propio grupo racial; segundo, los que conforman grupos que mayoritariamente son de igual filiación racial, con la inclusión de personas de otra filiación sobre los cuales se afirma que comparten normas e intereses afines; y tercero, los que expresaron tener relaciones multirraciales exclusivamente en determinadas actividades. Estos últimos patrones de relación interracial se sustentan en el grado de identificación con personas valoradas por los informantes como *iguales a uno*”.¹²

De modo análogo, se producen y reproducen diversos estereotipos que identifican al blanco como “ambicioso e hipócrita”, al negro como “extrovertido y escandaloso” y al mulato como “blanco y negro a la vez”, en tanto percepción del otro y en determinados casos como autopercepción prejuiciada.

Al cabo de más de medio siglo hay que oponer nuevamente al pseudoproblema de la “raza”, en su acepción biológica, el complejo problema de la cultura en su rica diversidad plural, ya que los actuales temas que se discuten sobre el prejuicio y la discriminación son cuestiones de tipo sociocultural que afectan el desarrollo pleno de muchas personas; es una especie de tara cultural derivada del estigma de la esclavitud y de todo el conjunto de ideas que argumentaron las desigualdades sociales y las diferencias culturales en el desarrollo como si fueran desigualdades biológicas. Sus causas primarias hay que evaluarlas, precisamente, en la desventaja histórica que ha tenido la población más humilde (cuya inmensa mayoría ha sido obviamente negra y mulata, aunque no es la única)¹³ para aprovechar al máximo las oportunidades de educación, empleo y elevación de la calidad de vida mediante el trabajo honrado, en un modelo social convulso que también ha heredado y generado diversas manifestaciones de la patología social.

¹¹ Véanse Rodrigo Espina Prieto, et. al. *Estudio diagnóstico sobre las relaciones raciales en tres municipios de Ciudad de La Habana* [Playa, Plaza y Centro Habana], Centro de Antropología, La Habana, 1996; María Magdalena Pérez Álvarez. *Conductas y prejuicios raciales en un grupo de familias habaneras* [Barrio de Carraguao, El Cerro]. Centro de Antropología, La Habana, 1997 (Materiales inéditos, cortesía de los autores).

¹² Pérez Álvarez, Ma. Magdalena. *Ob.cit.*, pp. 2-3.

¹³ Se conoce muy bien que entre muchos pueblos vinculados con uno o varios estados nacionales los conflictos discriminatorios obedecen a causas económicas, políticas, religiosas, territoriales y otras, que han servido para justificar las guerras.

La experiencia negativa que tuvo Cuba con el sistema político de cuotas según colores epidérmicos a mediados de los ochenta no siempre fue equivalente al talento de las personas electas o designadas para uno u otros cargos. Una reflexión autocrítica al respecto ha permitido que posteriormente los dirigentes políticos, militares, gubernamentales y otros, cuya distribución de melanina en piel los acerca más a sus antiguos ancestros africanos, asuman funciones en atención a la experiencia, la capacidad, el talento y no por la simple apariencia externa.

La solución del problema no consiste en aplicar una opción absurda e igualitarista para cumplir con un elemental balance estadístico, sino en una racional elección y distribución de funciones de acuerdo con el desarrollo alcanzado por las personas, según sus capacidades y en atención a las diferencias de actitudes y aptitudes.

En este sentido, tratar de equilibrar la composición por sexo de los estudiantes universitarios en Cuba significa debilitar el empuje que han tenido las muchachas en el acceso al nivel superior como reflejo de un mejor rendimiento académico, al margen de lo discutible que resulta el retraso de los muchachos por diversas razones. Del mismo modo, es otro ejemplo, tratar de equilibrar la composición por el color de la piel de los equipos deportivos de alto rendimiento también significa debilitar un proceso de captación y selección de atletas que tiene su base en las competencias escolares y cuya mayoría han sido y son jóvenes negros y mulatos (e incluyo en estos términos toda la complejidad actual del mestizaje).

Durante el VI Congreso de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC)¹⁴ se volvió a discutir el tema de la discriminación racial y los prejuicios que le son afines, el decisivo papel de los medios de comunicación masiva y de toda la sociedad en su conjunto, desde la familia hasta los centros laborales y educacionales, en el conocimiento de sus causas y en sus vías de solución. Aunque no sea común en otros países, la presencia permanente del Jefe del Estado y del Gobierno cubano durante los días de sesiones plenarias, animó el debate sobre el reconocimiento actual del racismo y el papel estratégico de la cultura (en su amplio sentido y alcance) para asumir los problemas del desarrollo en su esencia humana y en su pluralidad, como vía para contrarrestar las pretensiones globalizadoras desde la unipolaridad homogeneizante.

Un problema global

Este problema va del nivel micro al macro. Si en el ámbito de cada país se contrastan las desigualdades sociales y las limitaciones de oportunidades para el desarrollo; a escala internacional el hecho es mucho más grave, pues las diferencias entre países ricos y pobres ya representan un abismo infranqueable. Desde el punto de vista continental la situación actual y perspectiva de África es de un dramatismo extremo si se compara con cualesquiera de las masas continentales del planeta. Las miles de vidas que a diario cobra la pandemia del SIDA (VIH) y de otras enfermedades, muchas de ellas curables, junto con el hambre y la desnutrición crónica no sólo amenazan seriamente el crecimiento natural de la población, sino la propia evolución genética de millones de personas. La situación de los refugiados¹⁵ debido a las migraciones masivas forzadas por

¹⁴ El Congreso de efectuó del 5 al 7 de noviembre de 1998 en el Palacio de Convenciones de La Habana.

¹⁵ Desde el acelerado proceso de descolonización de los pueblos de África en los años sesenta hasta la actualidad el flujo y reflujo de refugiados y repatriados ha crecido incesantemente. Véase *Un instrumento de paz. ACNUR, cuarenta años al lado de los refugiados*, Roma, 1991.

conflictos de diversa índole, los exterminios colectivos¹⁶ y la creciente depauperación de las minorías étnicas que residen en uno o varios Estados actuales colocan al continente al borde insostenible de la subsistencia, y la gobernabilidad pende de un frágil hilo de araña.

En nuestro amplio contexto lingüístico-cultural también se afirma con razón que *Iberoamérica es una comunidad racista*¹⁷ y a la vez xenófoba. Una amplia encuesta realizada a cerca de 44 mil jóvenes de América Latina, España y Portugal ha confirmado que durante el próximo milenio este problema seguirá presente por lo que significa la transmisión prejuiciada de valores a las nuevas generaciones que están por nacer mediante personas que ahora son adolescentes y jóvenes. Según la fuente, más de un cuarto de los jóvenes latinoamericanos y un tercio de los españoles y portugueses desearía la expulsión de los gitanos. En España el 13,2 % de los jóvenes expulsaría a los negros latinoamericanos y un 11,4 % a los indígenas, aunque sólo el 6,4 % lo haría con todos los latinoamericanos. Sin embargo, en América Latina, un 13,2 % también expulsaría a los españoles.

En relación con los vínculos matrimoniales, más del 40 % de los jóvenes latinoamericanos rechaza el contacto con gitanos, negros africanos y árabes, el 38 % no desearía casarse con judíos y el 24 % con españoles. En España, en cambio, más de la mitad de los jóvenes encuestados no se casaría con gitanos ni con moros; un 38,5 % rechaza el matrimonio con negros africanos, un 30,6 % con judíos y un 13,1 % con latinoamericanos. Según estos resultados “si se exceptúa a moros y gitanos, España aparece como país más tolerante que Portugal y que el conjunto de Latinoamérica, e incluso frente a los indios, negros, mulatos y mestizos, el prejuicio racial es similar o inferior entre los jóvenes españoles que los latinoamericanos”.¹⁸ Los datos reflejan que se aprecia un mayor racismo en Portugal con superiores índices de rechazo a los inmigrantes de España, Latinoamérica y de otros países. El 52 % de los jóvenes, en ambos sexos, consideran que el país donde más se discrimina es Estados Unidos y, por el obvio peso de los medios de comunicación masiva, ese propio país se convierte en una expectativa de residencia para el 38 % de los latinoamericanos y un 28 % de los españoles.¹⁹

Por esto en el continente americano, resulta sumamente peligroso extrapolar discursos y experiencias de un país vecino que no siempre sirve de ejemplo para dar lecciones de democracia con abstención masiva, de derechos civiles o de acciones afirmativas, que pueden ser útiles y apropiadas en su contexto de habitual segregación, pero inadecuadas en otro contexto de habitual fusión. Y no me refiero a la simple fusión de genes, sino de bienes culturales compartidos aunque no siempre todos sean conscientes de que, al decir de Nicolás Guillen, nos escoltan dos —en ocasiones más— abuelos de África, España o de otra latitud fecundante de nuestra cultura actual.

Religiones “negras” y neorracismo

¹⁶ Véase Guillem Clúa. “¿Quién vigila los derechos humanos? El tribunal internacional y otros organismos”, en rev. *CNR*, Madrid, no. 21, noviembre de 1998, pp. 112-116.

¹⁷ *El Siglo*, lunes 16 de marzo de 1998, Santiago de los Caballeros, p. 15 B.

¹⁸ *Ibidem*, p. 15 B.

¹⁹ Véase Calvo Buezas, Tomas. *Racismo y solidaridad de españoles, portugueses y latinoamericanos: los jóvenes ante otros pueblos y culturas*. Madrid, 1998.

Por otra parte, en el área de América Latina y el Caribe, el denominado movimiento “indígena, negro y popular” aún ostenta una gama de discursos que, si por un lado defiende los derechos de los humildes y discriminados del continente en sus justas reivindicaciones laborales, asociativas, religiosas y culturales en general, por otro puede conducir a la fragmentación de sus respectivas naciones (en el sentido canónico), que no siempre reconocen los derechos demandados, y al mismo tiempo generan o son influidos por discursos de autoexclusión y marginación política, social e incluso religiosa, que lejos de aclarar confunden sus estrategias de acción común.

En este sentido he tenido experiencias en Brasil, Colombia y Nicaragua de escuchar discursos pro “indígenas” a personas muy mestizadas portadoras de una modalidad cultural brasileña, colombiana y nicaragüense, respectivamente, aún no conscientes de la significación del múltiple acervo cultural acumulado del que son portadores, pues son influidos por antropólogos foráneos que tratan de llevar sus clasificaciones de gabinete a la realidad social y por el abrumador bombardeo de información que trata de convertirlos en otro. De igual manera, he dialogado con un representante negro del Choco colombiano cuyo discurso en español (bogotano) es homologable al de intelectuales norteamericanos que, por el color de su piel, no se identifican con lo que son (como actitud de rechazo a un tipo de racismo contra ellos y ejercen otro tipo de racismo en dirección opuesta), sino con algún pueblo remoto, quizá desaparecido, de donde vinieron sus ancestros al sur del Sahara; pero en su vida cotidiana ruedan coches del año, compran productos de marca con tarjetas de crédito, están al tanto de las aventuras sexuales del Presidente Clinton, usan celular y localizador, se derrizan el pelo o se lo trenzan según la moda, acceden a INTERNET, ven TV por cable, y si no van, por lo menos observan, la proliferación mundial de las McDonald como símbolo de la globalización norteamericanizante, mientras la mayoría de la población autodenominada “afroamericana” vive en condiciones de pobreza y tiene los más altos índices de desempleo y delincuencia.²⁰

Otros, con una formación académica europea y una amplia experiencia latinoamericana como el respetable sacerdote y filósofo italiano Giulio Girardi, muy identificado con el referido movimiento “indígena, negro y popular” y también con nuestro proyecto de socialismo a la cubana, visto desde el prisma de la crítica constructiva y optimista,²¹ ha tratado de sistematizar y de teorizar sobre el tema de las supuestas “religiones negras” desde la teología de la liberación, e incluso ha escrito acerca del posible vínculo de esta concepción en el contexto religioso cubano sobre la base de un “*método de la teología negra*”²² con la sincera intención de propiciar el diálogo entre las iglesias cristianas y las diversas religiones populares de marcados orígenes africanos.

En el ocaso del siglo XX hablar de supuestas “religiones negras” en Cuba es un disparate de tal magnitud como la perdonable confusión del Gran Almirante cuando ansioso por encontrarse en Cipango confundió la isla con el continente.

El autor, entusiasmado con la necesidad del diálogo, no se basa en las peculiaridades de las religiones populares latinoamericanas, sino que acude precisamente

²⁰ Véanse Marvin Harris. “Pobreza y movilidad ascendente en Estados Unidos”, en su *Introducción a la antropología general*. Madrid, 1995, pp. 587-599; y Jagna Wojcicka Sharff. “We Are All Chickens for the Colonel’: A Cultural Materialism View of Prison”, en Martin F. Murphy y Maxine L. Margolies (Eds.). *Science, Materialism, and the Study of Culture*. Florida, 1995, pp. 132-158.

²¹ Véase Giulio Girardi. *Cuba, después del derrumbe del comunismo, ¿residuo del pasado o germen de un futuro nuevo?* Madrid, 1994.

²² Véase Giulio Girardi. “Teología de la liberación y diálogo con las religiones afroamericanas”, en *Raíz y ala*. Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, La Habana, 1997.

a pensadores norteamericanos como James Cone y a otros teólogos negros del Caribe anglófono, que desde sus respectivos contextos han elaborado ideas no siempre extrapolables a otros países con un alto grado de mestizaje e integración cultural. Si el movimiento indígena, negro y popular proclama como uno de sus principios el derecho a la diferencia, este derecho debe respetarse también en plano religioso y no tratar de influir con nuevas formas deificadas de racismo en una u otra dirección o con maneras sutiles de globalizar el cristianismo, sea católico o protestante.

El desarrollo de las religiones populares cubanas es un tema sobremanera estudiado, aunque no siempre bien identificado. Una parte significativa de ellas como la santería o complejo ocha-ifá, el palomonte, las sociedades abakuá, las prácticas arará, iyésá, vodú y otras de menor membresía, aunque todas muy matizadas por el espiritismo popular, poseen esencias cosmovisivas, valores éticos y estéticos de profundo substrato africano, pero sus modos actuales de manifestarse no se quedaron en la estática metafísica de un tiempo inexistente, sino que han evolucionado con profundidad y se han transformado de manera sustantiva para adaptarse a diferentes momentos, tanto hostiles como de libre práctica. De manera que estas religiones trascienden al “negro” abstracto, como adjetivo impreciso, y cruzan diversos grupos y capas sociales que abarcan todos los fenotipos humanos. Se han convertido también en religiones nacionales pero, como las otras, con diversos niveles de participación social, organización y expansión territorial.

Estas religiones populares forman parte esencial de la cultura cubana, aunque por razones obvias, no todos los cubanos sean partícipes de tales creencias. El propio principio no excluyente de estas prácticas respecto de otras, les otorga un vigor muy peculiar que las convierte en la principal base social de la religiosidad cubana actual, y al mismo tiempo las fusiona e influye mutuamente de manera constante y creciente. La abrupta expansión internacional de la santería cubana hacia el resto de América, Europa y Asia, no siempre es equivalente de modo mecánico a la diáspora de los cubanos en las últimas cuatro décadas, aunque sí es plenamente relacionable con los valores existenciales y artísticos que posee según una compleja cosmovisión vinculada muy estrechamente con el bienestar de los seres humanos durante su ciclo vital. Es decir, para hablar claro, en el culto cotidiano “al más acá”.

En este sentido, el legado humano y cultural de África no se dividió, sino que se multiplicó de modo exponencial. El grave error consiste precisamente en confundir la apariencia del aporte africano con su esencia, en identificar el hecho evidente por su origen remoto y no por su nueva cualidad sincrónica.

Este es otro principio que ha contribuido a enfocar el proyecto sobre *La ruta del esclavo* en su precisa dimensión cultural, no como recuerdo amargo de un crimen de lesa humanidad que necesita ser vengado, sino como simiente de una parte muy significativa de los pueblos de América, África e incluso de la propia Península Ibérica que, tarde o temprano, deben asumir este legado como atributo de su conciencia histórica y como natural componente formativo de su identidad.

Por ello: “La UNESCO impulsa así una especie de catarsis colectiva tendente a pasar de la tragedia a la vida. Se trata de que Europa, África, las Américas y las Antillas avancen juntas, para mirar hacia un pasado que puede constituir la base de un futuro común: asumir juntas una tragedia, con pleno conocimiento de causa, fertilizar sus consecuencias, en el espíritu de la cultura de la paz”.²³

Hoy día, salvar a África para el tercer milenio significa salvar a la humanidad de otro nuevo e irreparable desequilibrio, que atenta, más allá de la ecología, contra la armonía planetaria como sistema íntegro; es decir, en los órdenes natural y cultural. Para nosotros los americanos, pues no podemos pasar por alto que sólo una parte del continente se autodenomine en nombre de todos, la responsabilidad es aún mayor pues África representa mucho más que una raíz, es la savia misma que al nutrir cada uno de nuestros poros americanos ha sido capaz de transformarse y desdoblarse en nuevos

²³ Diène, Doudou. *Ob. cit.*, p. 7.

pueblos con identidades propias, cual mágica analogía con los múltiples avatares de los orichas nuestros, que también han sido capaces de saltar de la sombra a la luz.