

LIBRO DE ACTAS

XXI CONFERENCIA INTERNACIONAL DE CULTURA AFRICANA Y AFROAMERICANA

DEDICADA A LA PRESENCIA DEL SUSTRATO AFRICANO EN LA
CULTURA CUBANA: MÚSICA, DANZA Y ARTES PLÁSTICAS



CENTRO CULTURAL AFRICANO "FERNANDO ORTIZ"

Libros de Actas

XXI Conferencia Internacional de Cultura Africana y Afroamericana

Centro Cultural Africano “Fernando Ortíz”



Ediciones UO

Edición: Anel Carvajal Cobas
Composición: Lidia de las Mercedes Ferrer Tellez
Diseño de cubierta: Camilo Sigas Puente

© 978-959-207-726-3, 2023

© Sobre la presente edición: Centro Cultural Africano Fernando Ortiz
Ediciones UO, 2023

ISBN: 978-959-207-726-3 (Volumen en Español)

ISBN: 978-959-207-725-6 (Obra Completa)

Ediciones UO

Ave. Patricio Lumumba No. 507 e/ Ave. de Las Américas y Calle 1ra, Reparto
Jiménez, Consejo Popular José Martí, Santiago de Cuba, Cuba. CP 90500

e-mail: edicionesuo@gmail.com

www.facebook.com/edicionesuo

El sello editorial Ediciones UO no se responsabiliza por el contenido y edición del libro. El Centro Cultural Africano Fernando Ortiz y los autores son responsables de la información presentada.

Este texto se publica bajo licencia *Creative Commons Atribucion-NoComercial-NoDerivadas* (CC- BY-NC-ND 4.0). Se permite la reproducción parcial o total de este libro, su tratamiento informático, su transmisión por cualquier forma o medio (electrónico, mecánico, por fotocopia u otros) siempre que se indique la fuente cuando sea usado en publicaciones o difusión por cualquier medio.

PRÓLOGO

Llegamos a esta veintiuna edición del evento de Cultura Africana y Afroamericana, con la misma cantidad de publicaciones de libros de Actas. Ha sido largo el camino, pero hemos recogido con satisfacción el fruto de nuestra cosecha.

Esta edición del *Libro de Actas* recoge en amplio abanico los saberes e investigaciones de estudiosos, artistas, religiosos, estudiantes, médicos e investigadores, que abordan las innumerables aristas del sustrato africano en la historia y cultura cubana.

Sirva el mismo como medio de enseñanza, aprendizaje e intercambio científico para las generaciones futuras y para comprender la relación indisoluble que hay entre el continente africano y nuestra patria.

Anel Carvajal Cobas

ÍNDICE

GÉNERO, IDENTIDAD Y RAZA/ 13

Discriminación racial. Red Barrial Afrodescendiente (RBA). Activismo social, educación popular. Desafíos. Rolando Zulueta Zulueta y Maritza López Mcbean/ 13

El “Yo” entre la cultura y la identidad. Adriana Mercedes Ortiz Blanco y María del Carmen Rodríguez López/ 23

Glosas acerca de la relación entre identidad cultural y memoria histórica en África. Aimé Teresa Ortiz Blanco/ 32

Reflexiones sobre la identidad racial y el patrimonio en Cuba. Maricelys E. Manzano García y Pedro M. Tejera Escull/ 39

Identidad racial en las personas de piel negra: su reflejo en la obra de Esteban Morales Domínguez. Roxana Beatriz Chacón Mastrapa/ 48

Discriminación o exclusión por color de la piel: un acercamiento a su percepción en Guantánamo. Karina Velázquez Pérez y Katia Lariot Joubert/ 57

La competencia de intervención socioeducativa: herramienta necesaria para un contexto libre de discriminación. Robert Dupont Martínez y Arianna Legna Monier Ramírez/ 69

Filosofar acerca de la temática racial. Liliana Masó Hechavarría y Alina María Cuadréns Villalón/ 75

Racialidad, enigmas y amor en Filigrana, novela histórica de Emilio Bacardí. María Cristina Hierrezuelo Planas/ 89

Cultura, Nación e Identidad en la obra teatral. Kenia Idalmis Rodríguez Núñez y Marco Alfredo Llacobet Morales/ 97

“Y en lo alto mi bandera”: narrativas de mujeres negras que llevan su cabello natural. Mercedes Causse Cathcart/ 105

Nociones de identidad africana en el vodú haitiano: conservación de sus raíces en el Grupo Pití Dance. Serafina Ronda Infante y Aleida Best Rivero/ 114

Manifestaciones de violencia hacia la mujer durante las luchas por la independencia: mirada desde la contemporaneidad. Damaris A. Torres Elers y Danay Vigil Masó/ 123

Intervención educativa sobre racialidad en estudiantes de primer año de Medicina. Dalianna Milagros Montalvo Sánchez, Richard Despaigne Perú y Daniel Sebastian García Torres/ 132

El consumo cultural en Cuba. Una mirada hacia los prejuicios raciales. Karelia Fernández Aguilera/ 142

- Martín Morúa Delgado en la historiografía nacional. Susel Abad Fis y Lidia María Romero Pupo/ 149
- Antirracismo desde las Cátedras Martiana y Enfrentamiento al racismo y discriminación en universidad médica tunera. Kenia María Borrego Rodríguez y María Elena Beltrán Abad/ 156
- Las milicias del tiempo: mujeres con una historia que contar. Rodolfo Javier Rivero Morey, Jeisy Rivero Morey y Lya del Rosario Magariño Abreus/ 164
- Aproximaciones y distancias: La universidad como no-lugar. Maria da Anunciação Conceição Silva/ 172
- El racismo como cuestión cultural en los objetivos del PNCD. Aracely Rodríguez Malagón/ 180
- En torno a la problemática racial-nacionalismo en las primeras décadas de la República. María del Carmen Véliz Torres y Rosa María Rodríguez Argilagos/ 190
- “Abrí los ojos de golpe”. Relatos de la construcción de identidades en jóvenes afroargentinas frente a las políticas estatales de blanqueamiento. Mérida Doussou Sekel/ 201
- Contribuciones de la resistencia afroamericana al ideario antimperialista del siglo XX. Hiltrudes Casamayor Vibet y Jackeline Lores Díaz/ 213
- HISTORIA Y ETNOLOGÍA/ 224**
- Los oficios de negros y mulatos en la región histórica de Trinidad (1797 – 1828). Claudia Rebeca Guzmán Calzada/ 224
- África en el siglo XXI. Retos y perspectivas. Antonio Tomás Ana “ETONA”/ 235
- Respeto a la diversidad cultural, dimensión necesaria en la formación ciudadana del siglo XXI. Rosilé Obret Orphee y Reudenys Salas Hartemant/ 243
- Libertad versus ¿reesclavización?, en Santiago de Cuba. El caso de Juana Griñán y otras de sus congéneres. María Cristina Hierrezuelo Planas/ 253
- Nanny, la legendaria heroína de los maroons de Jamaica. Edilinda Chacón Campbell/ 260
- La conservación del patrimonio histórico cultural a través de las páginas de *Bohemia* durante mayo de 1910 a diciembre de 1926. Elis Norma García López y Sissy Indira Gómez Calderín/ 269
- Influencia de la cultura africana en la gastronomía cubana. Leonor María Molina Mustelier y Niolisday Leyva Ramírez/ 276
- La disciplina Física y su incidencia en las relaciones de África con el mundo. María Milagros Rengifo Guillart y Marisela Caro López/ 281
- Negros y mulatos en la vida política del Partido Conservador Nacional de Santiago de Cuba (1908-1920). Irael Garbey Reyes/ 287

- Mayor General Guiller món Moncada en la Guerra de Independencia de Cuba. Enri que Orlando Moreno Pérez y Fernando Luna Martí n/ 294
- Presencia del negro como tercera raíz cultural mexicana. Adia Gell Labañino y Niovis Lucía Espinal López/ 304
- Consideraciones de Fernando Martí nez Heredia entorno a los aportes de la africanidad a la nación cubana. Irina Luisa Noblet Gaspar y Maribel Turro Carratalá/ 314
- Situación de la población negra y mestiza al iniciar la primera ocupación militar de Estados Unidos en Puerto Príncipe. Fernando Miguel Manzo Alonso/ 321
- La diplomacia pública del Reino de Marruecos en América Latina, el Caribe y África (2000-2022). Rolando Núñez Pichardo/ 329
- La diáspora africana en Bahía y Cuba: diálogos sin perspectiva para (re) pensar la transculturación y la interculturalidad. Raissa Conrado Biriba/ 340
- Un Nuevo Orden Económico Internacional en África es necesario y posible. Raquel Morasen Cuevas y Josefa Negret Fuente/ 348
- Antonio Maceo Grajales en la historiografía santiaguera (2000-2019). Lianne Céspedes Villalón/ 355
- Contribuciones de la resistencia afroamericana al ideario antimperialista del siglo XX. Hiltrudes Casamayor Vibet y Jackeline Lores Díaz/ 360
- LITERATURA Y LINGÜÍSTICA/ 370**
- La poesía negrista del siglo xx como máximo exponente de la lírica afroamericana. Arleen Amalia Labañino Carrazana/ 370
- Marcas de identidad racial en los textos de los cantos del complejo de la rumba. Marta E. Cordiés Jackson y Anel Carvajal Cobas/ 382
- Conexiones infranqueables: argumentando los estudios afrolatinos en Nigeria. Uchenna P. Vasser/ 391
- Te estoy mirando: un estudio de caso sobre el discurso de la envidia. Ana María Guerra Casanellas y Herson Tissert Pérez/ 402
- Memorias de la dictadura de los Duvalier, Évelyne Trouillot como narradora del periodo. Ana Belén Presno González y Ana Vilorio Iglesias/ 415
- Recepción literaria en la narrativa sobre la filatelia angolana. Isabel de Almeida Lima Lobo y Elsa Montoya Bandera/ 423
- Las leyendas cubanas desde una perspectiva africana. Niovis Lucía Espinal López y Adia Gell Labañino/ 431
- La mujer negra y mestiza en la obra de Manuel Corona. Irina Bidot Martí nez y Yorisel Andino Castillo/ 441
- La rueda dentada: un movimiento desde la memoria. Dianela de la Caridad Milán Ric ketts y Natividad Guerrero Borrego/ 453

Soles y lunas sobre piedra: El sincretismo religioso en Elogio de la danza de Nancy Morejón: el negro como autor y personaje en la literatura de América y el Caribe. Dailet Arteaga Fernández/ 460

The Book of Negro: Visión de la esclavitud en la Narrativa de Lawrence Hill. Yisel Delfino Llácer/ 466

La diversidad lingüística en África y la necesidad de preservarla. Teresa Lamothe Jerez, Martín Trujillo Kindelán y Yanet Álvarez Velázquez/ 472

RELIGIÓN/ 480

El Cabildo de Santa Teresa una añeja tradición en el Barrio África de Trinidad. José Antonio Pérez Menéndez, Gretchen Ezvieta Medina Rodríguez y Renato Arrechea Bastida/ 480

La Santería: un potencial religioso y cultural para Trinidad como ciudad creativa. Lesvia Leonides Rodríguez Gardó y Yanet Hilda Marín Veliz/ 490

“Modernidad religiosa” en la práctica de la religión africanista. Una mirada antropológica-política para la diversidad. Carlos Eduardo Cuello/ 501

La Caridad del Cobre del “Fanguito”, el Eleguá de “Cuatro Caminos”; un problema, dos soluciones. Yovany Martínez Negrín y Lourdes Millet Ramos 512

Algunas reflexiones sobre la práctica cultural de Ifá en Santiago de Cuba. Yanet Navarro Garrido/ 523

Breve aproximación sociológica al liderazgo y la participación de mujeres afrodescendientes. El caso de la Iglesia Episcopal Santa María. Libia Janei Thauraux Vives y Liudka Guadarrama Álvarez/ 535

La formación de valores desde el pensamiento teológico cubano. Yanelaisi Hilton Hechavarría y Disney Montoya González/ 544

La estructuración del vodun en el Golfo de Benin en el siglo xvii, y su influencia en las espiritualidades afroatlánticas. Arnaud Zohou/ 554

La identidad religiosa en la creación de la Asociación Cultural Yoruba en Las Tunas. Aleida Best Rivero/ 564

La construcción de las religiones populares cubanas de ascendencia africana. Su cosmovisión. Maritza Maure López y Virgen Maure López/ 570

MEDICINA/ 580

Seguimiento Farmacoterapéutico en el Hospital General de Menongue. Cuando Cubango, Angola, África. Ana María De la Torre Rodríguez y Virgilio de Jesús Cassang/ 580

Estimar los costos de la Hipertensión Arterial en dos consultorios médicos de la familia al aplicarle la prevención cuaternaria. José Manuel Vázquez Trigo, Olesia Calderón Cedeño, Milvia Diamela Castillo Frómata y Joel Lazo Cremé/ 587

- Efectividad de la Terapia floral según patrones transpersonales en pacientes con climaterio y menopausia. Seleny Fajardo C. y Ferreira Daudinot/ 591
- Terapia con la crema de aloe en el tratamiento de pacientes con estomatitis aftosa recurrente. Alba Veliz Pérez y Roberto Nicot Cos/ 601
- De descendiente africano a profesional cubano. Historia de Vida. Dayana Nicot Mesa y Roberto Felipe Nicot Cos/ 610
- Heberprot-p: la solución efectiva a una necesidad médica no satisfecha. Roberto Nicot Cos/ 622
- Capacitación para el enfrentamiento a la COVID 19 período marzo–junio de 2020, Cabinda, Angola. Leonor María Molina Musteliey y Miriela Navarro Ramos/ 627
- Mitos y realidades de una enfermedad en el siglo XXI. Leonor María Molina Musteliey y Irasbel Martínez Ramírez/ 633
- La formación del profesional de enfermería en la Universidad 11 de noviembre, provincia Cabinda, Angola. Leonor María Molina Musteliey y Alina Arencibia Álvarez/ 640
- Encefalitis autoinmune. Presentación de un caso pediátrico. Marielia Sell Lluveras y Iván Cancio Esteban/ 649
- Valoración de la gestión en los servicios de enfermería. Hospital Materno Cuando Cubango, enero-junio 2018. Rosalia Sardiñas Vinent y Milagros Sánchez Sardu/ 652
- Percepción de violencia en el noviazgo en estudiantes de Medicina. Daniela García Ramos, Lázaro Rafael Femenías Delgado y Rodolfo Javier Rivero Morey/ 662
- Experiencia de un integrante de la brigada médica cubana durante la epidemia de Ébola. Ibrahín Cos Parlay y María Ferrer Pérez/ 670
- Aspectos de la salud cardiovascular en el continente africano. Yuri Álvarez Magdariaga y Ana Lidia Ford Torralba/ 677
- Actualización sobre el virus de Marburgo en África a egresados de Medicina. Ana Lidia Ford Torralba y Yuri Alvarez Magdariaga/ 684
- Actualización sobre malaria a egresados de Medicina. Ana Lidia Ford Torralba y Yuri Alvarez Magdariaga/ 691
- Aspectos de la salud respiratoria en el continente africano. Yuri Alvarez Magdariaga y Ana Lidia Ford Torralba/ 696
- Presentación de un caso con Sinequia vulvar. Huambo. Angola. Susana Cunill Romero, Soini González Gámez y Susana Casals Cunill/ 704
- Niña Cíclope. Presentación de un caso clínico. Tania Marín Álvarez y Nélida Orozco Hechavarría/ 711
- Un método simple para el diagnóstico, manejo y control de la Hipertensión Arterial en la Atención Primaria de Salud. José Manuel Vázquez Trigo, Jorge Cruz Llaugert y Olesia Calderón Cedeño/ 715

Manejo del riesgo preconcepcional en la prevención del embarazo en la adolescencia. Tania Hernández Lin, Thais de las Mercedes Antomarchi Hernández y Odalis Fuentes Figueredo/ 720

Música de los orishas y portales energéticos. Roberto Ivan Herrera Cleger y Caridad Jacas García/ 732

EL RITMO ANCESTRAL/ 745

La impronta cultural del Carnaval de Invierno en Santiago de Cuba (1903-1940). Yanina Rivera Benavides/ 745

Aproximación a una danza tradicional: El Kiebe-Kiebe. Anisleydi Claramunt Contreras/ 751

Carnavales de Invierno vs Carnavales de Verano (1902-1934). Irene Cruz Guibert/ 756

Erzili, expresión músico danzaría haitiana cubana. Norkis Tejera Cisneros y Mariela Garzón Haute/ 765

Los aportes artísticos del Maestro Ernesto Armiñan Linares a la danza folclórica en Santiago de Cuba. Lidisleydi Pichardo Pacheco y Julia Maria Pacheco Savon/ 776

IMAGEN Y MÁSCARAS/ 784

Cultura, Nación e Identidad en la obra teatral. Kenia Idalmis Rodríguez Núñez y Marco Alfredo Llacobet Morales/ 784

El teatro africano: el sustrato mítico-religioso. Ismaela Hechavarría Trujillo y Isabel Heredia Sánchez/ 793

Experiencias de investigación con técnicas del actor, bailarín en el teatro negro cubano. Julio Moracen Naranjo/ 805

La influencia de la cultura afrocubana en el cine cubano dese 1900 hasta el 1959. Reydi Zamora Rodríguez/ 816

EL COLOR Y LA FORMA/ 825

Las bellas artes en el continente africano. Antonio Tomás Ana "ETONA"/ 825

Aproximación a prácticas de colonialidad/decolonialidad desde la creación artística del oriente cubano. Mercedes Cuesta Dublin/ 833

El monumento al cimarrón y su diversidad simbólica. Eusebia Aderson Rosell, Nicolás Raúl Heredia Andreu y Elicecer Salazar Reyes/ 846

GÉNERO, IDENTIDAD Y RAZA

DISCRIMINACIÓN RACIAL. RED BARRIAL AFRODESCENDIENTE (RBA). ACTIVISMO SOCIAL, EDUCACIÓN POPULAR. DESAFÍOS

Rolando Zulueta Zulueta
Maritza López Mcbean

La discriminación racial, constituye un flagelo social que, en el caso de Cuba, está estrechamente vinculado al desarrollo del sistema esclavista de producción que por más de cuatro siglos sostuvo la metrópoli española sobre el archipiélago. La esclavización, significó la migración forzosa desde el continente africano de cientos de miles de hombres, mujeres y niños, explotados económica y brutalmente, satanizados, excluidos, marginados, estereotipados y sobre ellos; se erigió una barrera de prejuicios que invisibilizaron su quehacer en la construcción de la historia, cultura y nacionalidad cubana.

Lo planteado sobre este grupo humano y sus descendientes, fue reproducido durante el período republicano, solo la llegada al poder político-económico de la Revolución en enero de 1959, constituyó una ruptura en cuanto al tema discriminación por el color de la piel en una sociedad de nuevo tipo como la soñada por José Martí “Con todos y para el bien de todos”.

Las medidas de inclusión social adoptadas desde el propio triunfo revolucionario hasta la caída del campo socialista y la desaparición de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, constituyeron pruebas irrefutables de las políticas públicas de la dirección del gobierno cubano en su afán por borrar las inequidades existentes en los sectores más vulnerable y excluidos de la sociedad cubana.

El conjunto de medidas político-económico-sociales puestas en vigor por la alta dirección del país en la década del 90 del siglo xx; con el objetivo de salvaguardar las conquistas y asegurar la marcha del socialismo en Cuba, si bien no fueron de corte neoliberal, propiciaron inequidades, desigualdad social, crisis de valores, enriquecimiento ilícito, pobreza y la reproducción de prejuicios sociales que para no pocos cubanos ya habían sido superados; entre ellos, los relacionados con la discriminación racial; por lo que ante el pueblo cubano se presentó una aguda crisis económico social, de valores en la que se afianzaron las asimetrías sociales.

La llegada al poder de administración republicana norteamericana del presidente Donald Trump y el recrudecimiento de las medidas tomadas contra la nación cubana, así como la crisis sanitaria provocada por la pandemia del COVID-19, afectaciones por el cambio climático, entre otros elementos; han acentuado la

crisis que hoy experimenta la sociedad cubana en el orden económico y social. Crisis que se expresa en el reforzamiento de la brecha que acentúa las inequidades en los sectores más vulnerables de la población.

Desde que emprendiera su trabajo la Red Barrial Afrodescendiente (RBA), diseñó como su objetivo principal convertir la comunidad en un sujeto activo y colectivo. El momento histórico impuso esa necesidad, para que con inteligencia, mayor visión y una presencia activa, dar voz a mujeres y hombres negros; debatir sobre problemas sociales y laborales relacionados con la discriminación racial, a partir de un previo empoderamiento de saberes; pero no un saber cualquiera, sino un saber para este tiempo y consecuente con los propósitos que la RBA proponía: democrático, abarcador, inclusivo, reconecedor de la diversidad humana, que les permitiera un análisis desde lo que histórica y culturalmente se ha generado hasta nuestros días en relación con esa problemática. Importante fue, por ser un tema relacionado con cubanos y cubanas, abrir también las puertas a personas de otro color de piel que desearan sumarse a ese proyecto.

Se definen como objetivos de la RBA:

- General: Abrir un espacio de reflexión y diálogo que facilite y promueva acciones encaminadas a un mayor reconocimiento y valoración social de los y las Afrodescendientes.
- Específicos:
 1. Sensibilizar y capacitar a los integrantes de la Red Barrial Afrodescendiente, para que puedan captar las expresiones de estereotipos, sexistas y racistas perpetuadores de viejas y nuevas formas de discriminación racial para su identificación y enfrentamiento.
 2. Favorecer el reforzamiento del protagonismo de los líderes y lideresas barriales, a través del empoderamiento de saberes.
 3. Potenciar la creación de proyectos barriales que promuevan la economía de la población negra y a la vez, cree sentido de solidaridad entre ellos.

El activismo coherente de sus participantes fue garantizando el trabajo, a partir de la búsqueda de la más amplia información, actualizados conocimientos que permitiera hacer análisis, debates objetivos y certeros, que posibilitaron un acercamiento entorno al racismo, la discriminación racial y sus nuevas formas de expresión para poder contribuir en su transformación. El activismo asumido, está encaminado a la ayuda de personas o grupos en situación de vulnerabilidad mediante una labor social coherente que genere cambios en las vidas de las personas y en el entorno en que se desenvuelven. Toda esta labor se desarrolla desde la metodología de la Educación Popular del pedagogo brasileño Pablo Freire.

La RBA como otros grupos, da continuidad a la lucha sostenida contra la discriminación por el color de la piel planteada en el contexto de cada época, pero

desde el seno de las comunidades, develando las más variadas y complejas aristas del tema objeto de estudio: la discriminación racial en Cuba.

Siglos de esclavización colonial y más de medio siglo de República dependiente de la política exterior del Gobierno imperialista norteamericano, tejieron un largo período de años caracterizados por la construcción de una cultura racista, prejuiciada, excluyente; generadora de estereotipos mediante los cuales, se excluía, minimizaba y trataba de invisibilizar el aporte de los negros, mestizos y sus descendientes al desarrollo de la nación cubana, esa fue la herencia histórica y cultural heredada por la revolución el 1ro de enero de 1959.

El triunfo revolucionario y la toma del poder político, significó un aparte en la sociedad cubana de entonces; un antes y un después del enero redentor en que los sueños de millones de cubanos, se materializaron a través de la verdadera y definitiva independencia y el establecimiento de la verdadera República de todos.

La marcha del proceso y su consecuente racionalización con la promulgación de leyes y la toma de medidas cada vez más inclusivas y populares, eliminaron las bases históricas de la discriminación, en general y de la discriminación racial y el racismo, en particular, al imponerse la lucha de clases sociales y la dictadura del proletariado ante la burguesía nacional.

Para la máxima dirección de la revolución, no fue ajeno el flagelo que significaba la discriminación racial con todas sus secuelas y la respuesta no se hizo esperar, las medidas inclusivas adoptadas y el combate ideológico a través de discursos, comparencias televisivas y radiales, entre otros, constituyeron los métodos para develarlo y enfrentarlo; discursos del Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz y el Comandante Ernesto Guevara de la Serna (Che), en los meses de marzo y diciembre de 1959, respectivamente, constituyen prueba irrefutable de la nueva ideología que gestaba la revolución y la transparencia con que sus líderes se involucraban en la lucha por erradicar las iniquidades sociales existentes.

Ideología que posibilitó la unidad necesaria ante los retos de construir una nueva sociedad a solo noventa millas de la mayor potencia imperialista de la historia. La unidad aunó a todo el pueblo en las tareas impostergables en cuanto a la defensa nacional y la salvaguarda de las conquistas alcanzadas, así como, posibilitó acompañar a la dirección del país en la lucha contra los errores y tendencias negativas que paralelamente se gestaron durante la construcción de la nueva sociedad, amenazándola de su plena realización.

La crisis del Modelo Económico cubano en la década de los noventa del siglo xx, dada por causas externas e internas en su desarrollo, provocó la instauración del llamado Período Especial en tiempo de paz, a partir de su instauración la vida del pueblo cambió súbitamente, la escasez de todo tipo caracterizó la cotidianidad de los cubanos, en tanto las cifras de crecimiento económico adquirían valores negativos, emergieron comportamientos sociales ajenos a los valores compartidos fomentados por el proceso revolucionario. Se afianzó una indeseable desigualdad social en la que

el color de piel, se retomó como variable excluyente en cuanto a oportunidades de movilidad social; atemperado a un contexto social diferente, emergieron estereotipos y prejuicios asociados con la discriminación racial y el racismo.

Ante tal situación económica y social, la máxima dirección del país alertaba al pueblo sobre los problemas y retos a enfrentar juntos. Develó críticamente la situación y el tema fue insertado en los documentos rectores de la sociedad, tales como: Proyecto. El Partido de la Unidad, Democracia y los Derechos Humanos que defendemos, presentados al V Congreso del Partido Comunista de Cuba (octubre de 1997), Los Lineamientos del Partido, Conceptualización del Modelo Económico y Social cubano de desarrollo Socialista y el Plan Nacional de Desarrollo Social hasta 2030 (PENDES) y recientemente la propuesta de un Programa Nacional contra la discriminación racial (2019), programa que se dirige a las esencias de la revolución y pretende combatir y eliminar definitivamente este mal de la sociedad cubana. Los documentos antes señalados, fueron sometidos al debate público y el pueblo como actor social transformador, añadió, suprimió o modificó aspectos de su contenido.

Paralelamente al tratamiento de la discriminación racial dado por la máxima dirección de la Revolución e instituciones estatales, el tema objeto de estudio ha estado presente en las investigaciones de la Sociedad Civil Cubana, así como, investigadores y estudiosos lo han desarrollado en sus mínimos espacios de poder, buscando alternativas en su tratamiento y solución; entre ellos podemos relacionar a: Instituto Cubano de Antropología, la Comisión Aponte, la Unión Nacional de Artistas e Escritores de Cuba (UNEAC), Articulación Regional Afrodescendiente en América Latina y El Caribe, en su Capítulo Cubano (ARAAC), la Red Barrial Afrodescendiente, Casa de África de Santiago de Cuba, la Casa del Caribe (Santiago de Cuba), Casa de las Américas; Casa de Altos Estudios Fernando Ortiz y otros.

Los momentos en que hoy se desarrolla la sociedad cubana, asediada por la política exterior del imperialismo yanqui, empecinada en derrotarla, así como, por los problemas internos fruto de los errores e insuficiencias para llevar a vías de éxito el modelo económico de desarrollo, indican la pertinencia o conveniencia de develar la discriminación racial y el racismo que como flagelos minan y corroen la unidad revolucionaria, lacerando el presente y futuro de la nación, así como, la sostenida voluntad política de afrontar la solución de las dificultades por las que atraviesa el país. El periodo de la transición hacia el socialismo caracterizado por momentos convulsos, de contradicciones, avances, retrocesos, estancamientos y desarrollo, presupone de una revolución en el plano cultural que conlleve al fortalecimiento de la espiritualidad del pueblo sustentado en la forja de una conciencia individual y colectiva que eliminen definitivamente la herencia cultural de estereotipos y prejuicios excluyentes propios de la sociedad capitalista, espiritualidad en la que la familia, el sistema de enseñanza y de divulgación, desempeñan un papel preponderante.

Promover al debate público temas como el racismo y la discriminación racial, fortalece la Revolución Cubana, pues se reafirma lo alcanzado en este aspecto

gracias a la voluntad política sostenida en general y en particular, la diseñada para ofrecer equidad de oportunidades a todos los segmentos sociales independientemente del color de la piel.

Los nuevos retos del siglo XXI, signados por la Globalización y la realidad del país, se hace necesario e imprescindible la construcción de un pensamiento crítico capaz de develar y luchar contra las nuevas manifestaciones en las que en la actualidad se solapa la discriminación racial; en otras palabras, transformar las mentalidades y enterrar para siempre los prejuicios hacia el color de la piel.

Abordar el tema de forma desprejuiciada y consciente, es reconocer su existencia como problema, es ganar y fortalecer la identidad racial de cubanos y cubanas; es develar un flagelo social que corroe y debilita la unidad como principio de la revolución en tanto afianza y consolida valores sociales ajenos a los que deben caracterizar a una sociedad sostenible y próspera.

Todo lo anteriormente planteado, revela la existencia de una coyuntura favorable para que las solapadas manifestaciones de discriminación racial y el racismo, sean develadas, criticadas y combatidas enérgicamente por todos y todas. Es el momento en que no se puede rehuir al debate, pues el mismo nos une y no nos divide siempre que su desarrollo sea transparente, en el momento oportuno y respetuoso; rescatando los valores compartidos para las actuales y futuras generaciones de cubanas y cubanos. Cuba necesita de la equidad de todos sus hijos para acceder a una sociedad más plena para todos.

La unidad como principio, ha constituido la principal arma del proceso independentista patrio. Unidad que significa inclusión verdadera de todos y todas sin exclusiones por el color de la piel, género, credo religioso, edad, profesión o labor que desempeña, entre otros elementos. Sobre ello ilustran las palabras del General de Ejércitos y Primer secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba en la Clausura de la Sesión Constitutiva de la IX Legislatura de la Asamblea Nacional del Poder Popular, en el Palacio de Convenciones, el 19 de abril de 2018 ⁽¹⁾ y en reunión con los primeros secretarios de los comités provinciales y municipales del Partido Comunista ⁽²⁾.

Metodología de la RBA

La experiencia en trabajo comunitario de las coordinadoras de la Red Barrial, la concepción y metodología de la educación popular empleada ha constituido una propuesta político-pedagógica adecuada para realizar programas dirigidos a concientizar y elevar el compromiso social de las personas y los grupos; la metodología favorece relacionar las prácticas, los contenidos y los aprendizajes posibles. Para la coordinación, ha constituido una herramienta eficaz que ha permitido al grupo coordinador y facilitadores abordar las diferentes temáticas.

El empoderamiento y la participación aparecen como logros metodológicos en tanto develan la necesidad de utilizar métodos diferentes para convocar e incentivar

una participación más activa de la comunidad en las actividades de la RBA.

La lógica pedagógica de la metodología de la educación popular, partir de la práctica y experiencias del grupo, teorizar y regresar a la práctica transformada ha favorecido aliviar las lesiones psicológicas causadas por el racismo y proveer las herramientas necesarias para resistir y responder los mensajes de subvaloración, rompiendo con argumentos las relaciones de poder que se dan en todos los espacios (en la familia, los vecinos, los amigos, el centro de trabajo, entre otros) y luchar por la justicia e igualdad que por derecho les pertenecen.

El amplio trabajo de formación en educación popular realizado en los barrios de la Red, ha beneficiado el uso de técnicas grupales para la reflexión y construcción colectiva de conocimientos, aun cuando algunos talleres, como el de “Activismo Social” tuvieron un número considerable de personas, muchas de las cuales no tenían formación en la metodología.

El trabajo grupal facilita la socialización del conocimiento individual al resto de las personas, la lectura colectiva de los textos favorece el diálogo y la reflexión sobre los sentidos de los temas, su relación con la realidad y descubrir las incoherencias en las prácticas individuales y sociales, todo lo cual produce la apropiación de nuevos saberes. Sobre este aspecto se emitieron sugerencias, ellas son: emplear textos más cortos en las lecturas grupales; planificar más tiempo para el intercambio y ser rigurosos con los tiempos planificados para los trabajos y un mayor uso de las tecnologías de la información para atraer a los jóvenes.

El fortalecimiento de las relaciones personales y entre los barrios con similares problemáticas, así como el incremento en las articulaciones con instituciones, investigadores y profesionales de diferentes especialidades, ha sido un logro de la RBA en el cual el uso de una metodología que valora los diferentes saberes, ha desempeñado un importante rol, al abrir espacios participativos donde todos y todas tienen un lugar para expresarse libremente y aprender.

Retos para la Red

Con respecto al ambiente digital, el posicionamiento de la RBA y de los proyectos comunitarios es asignatura pendiente. Aunque las coordinadores/as están consciente de su importancia, para nutrirse de otras experiencias y para dar a conocer el trabajo que se realiza día a día en las calles, los barrios y las comunidades, las limitaciones económicas, de infraestructura y el insuficiente dominio del medio, obstaculizan su uso.

En Cuba, hace algunos años es visible el tema en los blogs: Negra cubana tenía que ser; AfroCubaweb; Daisy Rubiera Castillo; Afro féminas; Esteban Morales Domínguez. Blogspot. Existe también un directorio de afrocubanas donde se puede recuperar datos de mujeres que se han desarrollado en diversas profesiones.

Identificar a usuarios e internautas en las redes sociales que confluyen en la lucha contra la discriminación, escuchar e intercambiar puntos de vistas contribuye a edificar

puentes de solidaridad y unidad. En la medida que el país avance en el desarrollo de las tecnologías y la informatización de la sociedad, la formación de capacidades para el manejo del ambiente digital debiera incorporarse a las proyecciones de la RBA.

La RBA bien pronto comprendió la importancia de conocer, utilizar y divulgar la información, el conocimiento y la innovación producida en los centros de gestión del conocimiento, para concientizar a la población y para la capacitación interna de las coordinadoras. En los espacios comunitarios es recurrente la participación de especialistas y estudiosos, lo cual contribuye a cerrar la brecha existente entre los resultados académicos y la implementación en la práctica; sin embargo, aún falta mucho por hacer, hay consenso entre los participantes en la sistematización en que es necesario continuar fortaleciendo las articulaciones, gestionar sustento económico, incorporar tecnologías y fomentar alianzas nacionales e internacionales para generar y ampliar los conocimientos y las herramientas comunicativas que permiten extender el alcance en comunidades e instituciones.

El quinquenio 2017/2022, constituyó uno de los retos mayores a enfrentar por la RBA, el trabajo sistemático del proyecto caracterizado por sus actividades presenciales en las comunidades, fue interrumpido abruptamente por el estallido de la crisis sanitaria generada por la presencia de la Covid-19; crisis sanitaria de extensión y consecuencias a escala mundial, identificada como pandemia y de la cual Cuba no estuvo exenta.

Las medidas sanitarias adoptadas por el Ministerio de Salud Pública de Cuba y su sistema de salud, conllevaron a la implementación del aislamiento y restricción de movimiento de las personas con el objetivo mayor de preservar sus vidas y poder controlar la terrible enfermedad.

La situación conllevó la adopción resiliente en el desempeño de la RBA, adecuarse al nuevo contexto, resistir y desarrollarse constituyó la tarea principal del momento, el uso adecuado de las nuevas tecnologías de la información y las redes sociales influyeron positivamente en este sentido; la creación de diferentes grupos WhatsApp tales como Coordinación RBA, Experiencias cercanas, Asere/Red barrial, entre otras y los contactos con personalidades y grupos de otras latitudes, propiciaron mantener la vitalidad de RBA, la comunicación con sus miembros, la asistencia social a sus necesidades más perentorias, así como, el apoyo material y psicológico a los más vulnerables.

El activismo se desarrolló de maneras diversas. La Coordinación de la RBA realizó estimulación telefónica; se elaboraron nasobucos gratuitamente (“La Muñeca Negra” donó cien al Hogar de niños sin amparo familiar, cien al Jardín infantil de Alturas de La Lisa “Hans Cristian”, cincuenta a vecinos y familiares. “Vísteme con Gusto” donó doscientos, la Federación de Mujeres Cubanas en el Municipio Marianao, elaborando uniformes y camisolas para el personal de apoyo en los hospitales, manteniendo como mujeres emprendedoras el principio de la economía social solidaria. “Rizos” elaboró los nasobucos de familias de trabajadores en la Casa Comunitaria. El trabajo con las identidades no heteronor-

mativas pudo observarse en la labor de “Mirarte Casa Tomada” que donó jabones caseros orgánicos y nasobucos representando los colores de la diversidad sexual, articulándose con “Vísteme con Gusto”. “Afrodiverso” mantuvo su línea de batalla y participó activamente en la campaña contra la homofobia y la lesbofobia, información difundida en las redes.

La RBA, participó activamente en las redes sociales con fotos, turbantes y atuendos africanos por la celebración del Día de África, y demostró una fuerte participación y compromiso ante el asesinato del Afroamericano George Floyd por la policía en Minneapolis, Minnesota; Estados Unidos de Norteamérica.

Controlada la Pandemia, el regreso a la normalidad del país, ésta, significó una apertura al desempeño de la RBA; se activaron nuevas expresiones y espacios para el activismo, se produjo el acompañamiento de nuevas experiencias y nuevas sedes se abrieron como espacios propicios en su labor de concientización antirracista; la Asociación Cultural Yoruba de Cuba y la Casa de la Cultura del municipio Centro Habana, se convirtieron en espacio propicio para la realización de las Afroferias.

Desde el mes de diciembre del año 2021, se desarrolla el activismo de la RBA en las Afroferias, espacios en el que ha fluido el intercambio de saberes entre el público asistente, nacionales o no, con personalidades indiscutibles de la Academia, artistas, escritores, profesionales miembros de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), de la Comisión Aponte y profesores de la Universidad Pedagógica Enrique José Varona, entre otras, todas destacadas por su labor en la lucha contra la discriminación por el color de la piel.

Es dable plantear que en esos espacios también han socializado experiencias comunitarias del barrio de La Marina, en la ciudad de Matanzas y de la ciudad de Cárdenas, en tanto acogió la presencia y opiniones de jóvenes activistas antirracistas norteamericanos pertenecientes al Movement Builders.

La presentación permanente del grupo de percusionistas cubanas Obini Batá y de las exponentes de la oralidad cubana, constituye un momento en que se recrea el panorama cultural de la nación; bailes, cantos, música y poesía son la mayor expresión del aporte de los ancestros africanos al constructo de la nacionalidad cubana.

La discriminación racial, herencia de la esclavitud a que fueron sometidas las africanas, es un fenómeno presente en la sociedad cubana, constituye un factor de clasificación social, de desigualdades; históricamente las personas y los grupos de piel negra y mestiza han cargado con desventajas.

Aun cuando en la década del sesenta, La Revolución Cubana erradicó la institucionalización de las diferencias entre negros y blancos e impulsó, desde entonces, políticas públicas de igualdad para toda la población, permanecieron, como parte de la subjetividad social, prejuicios y estereotipos racistas, con expresiones más manifiestas en los ámbitos familiares y privados, que en los espacios públicos.

Está demostrado que la igualdad de oportunidades no implica automáticamente acceso por igual para toda la población; se constata concentración de personas de piel blanca o negra, diferenciadamente, en determinadas profesiones y ocupaciones, por lo cual son recomendables la aplicación de políticas afirmativas por parte del Estado que mejoren la calidad de vida de los sectores empobrecidos de la sociedad cubana, formados en buena medida por negros y mulatos.

Las alianzas con instituciones y la articulación con proyectos comunitarios con similares objetivos de sensibilización, han contribuido a fomentar solidaridad entre los barrios, elevar la autoestima, fortalecer la identidad Afrodescendiente y valorizar la participación de personas negras, constructoras de la historia y la cultura cubana.

La sistematización verifica la pertinencia de los objetivos y de las actividades de la RBA. La promoción de espacios de reflexión y diálogo, en temas antes no abordados en los barrios, donde participan líderes de las comunidades, autoridades políticas del territorio y académicos es un valioso instrumento para promover acciones orientadas a un mayor reconocimiento y valoración social de los y las Afrodescendientes y su inclusión con equidad en el proceso actual de perfeccionamiento del Socialismo Cubano.

El trabajo desarrollado reafirmó el compromiso de la RBA con sus comunidades y con la sociedad en general para continuar y perfeccionar su labor, multiplicar las voces como activistas de la comunidad Afrodescendiente, llevando el mensaje de sensibilización a la familia y en cualquier espacio donde se encuentren, ello se corrobora con el acercamiento de nuevos proyectos socioculturales. El quinquenio 2017/2022, independientemente de la crisis sanitaria que se expresó mediante la Pandemia Covid-19, significó un período de crecimiento y consolidación del trabajo de la Red Barrial Afrodescendiente.

BIBLIOGRAFÍA

BARNET, A.: Tres obras afincadas en la cubanidad. Consultado el 6 de septiembre 2018, en: <http://www.uneac.org/cu/secciones-periodisticas/resenas/tres-obras-afincadas-en-la-cubanidad>, 2017.

BERGER, P. L. y Luckmann, T.: La construcción social de la realidad. Amorrort. Buenos Aires, 2006.

CARBONELL, W.: Cómo surgió la cultura nacional. 2da. Edición corregida. Biblioteca Nacional José Martí, La Habana, 2005.

CASANOVA GARCÍA, M. A.: Debate racial: entre dichos y hechos. El debate público intelectual en torno a la problemática racial durante 2008-2013. Universidad de La Habana, Facultad de Comunicación. Tesis de Diploma, La Habana, 2014.

CASTRO ESPÍN, M.: El Parlamento cubano por la no discriminación. En: <http://www.cubadebate.cu/opinion/2011/12/22/el-parlamento-cubano-por-la-no-discriminacion/#.W5E27nwT61s>, 2011.

CASTRO RUZ, F.: Quizás el más difícil de todos los problemas: la discriminación racial. Comparencia del comandante en jefe Fidel Castro en el Canal 12 de televisión, el 25 de marzo de 1959. En: Diario Granma del 11 de mayo 2014. Año. 18 no. 70. Disponible en: http://www.granma.cu/granmad/secciones/fidel_en_1959/art-048.html, 2014.

COLECTIVO DE AUTORES: Emergiendo del silencio. Mujeres negras en la historia de Cuba. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 2016.

COLECTIVO DE AUTORES: Concepción y metodología de la educación popular. Selección de lecturas. Tomo I y II. Editorial Caminos. La Habana, 2013.

CONCEPCIÓN, E.: 5 Preguntas sobre la Conferencia sobre el Racismo, 2011. Disponible en: <http://www.granma.cu/granmad/2001/08/27/interna/articulo03.html>.

CONCEPTUALIZACIÓN DEL MODELO ECONÓMICO Y SOCIAL CUBANO DEL DESARROLLO SOCIALISTA, 2017 Disponible en: <http://www.granma.cu/file/pdf/gaceta/Conceptualizaci%C3%B3n%20del%20modelo%20economico%20social%20Version%20Final.pdf>.

CONCEPTUALIZACIÓN DEL MODELO ECONÓMICO Y SOCIAL CUBANO DE DESARROLLO SOCIALISTA. PLAN NACIONAL DE DESARROLLO ECONÓMICO Y SOCIAL HASTA 2030: PROPUESTA DE VISIÓN DE LA NACIÓN, EJES Y SECTORES ESTRATÉGICOS. 2016. Disponible en: <http://repositorio.geotech.cu/xmlui/bitstream/handle/1234/669/Plan%20nacional%0de%20desarrollo%20econ%20c3%b3mico%20y%20social%20hasta%202030.pdf?equence=1&isAllowed=y>

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE CUBA. Ediciones Pontón Caribe, S.A. La Habana. 2005.

CRUZ CAPOTE, O.: La Nación, el racismo y discriminación en la historia de Cuba y en la contemporaneidad. ¿Otra batalla ideológica cultural? ALADI. 2008.

DE LA HOZ, P.: Justicia social y color cubano: cercanas realidades, 2013. Disponible en: <http://www.granma.cu/granmad/2013/08/27/nacional/artic02.html>.

FERNÁNDEZ ROBAINA, T.: Los términos afrocubano y afrodescendiente y la importancia de ARAAC para Cuba, pp. 91-125, en: Identidades políticas en tiempos de Afrodescendencias: Auto-Identificación, Ancestralidad, Visibilidad y Derecho. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Corregidor. p. 635. 2015.

HOY, el racismo sobre la mesa, 2015 Disponible en: <http://www.juventudrebelde.cu/cuba/2015-03-20/hoy-el-racismo-sobre-la-mesa-1>.

I CONGRESO del PCC: Resoluciones. Sobre la Plataforma Programática del Partido, (s.f.). Disponible en: <http://www.granma.cu/file/pdf/PCC/1congreso/Tesis%20y%20Resoluciones/I-Congreso-PCC.-Tesis-y-Resoluciones-sobre-la-Plataforma-Program%C3%A1tica-del-Partido.pdf>.

II CONGRESO del PCC: Resoluciones. Sobre la Plataforma Programática del Partido, (s.f.). Disponible en: <http://www.granma.cu/file/pdf/PCC/2congreso/Tesis%20y%20resoluciones/II-Congreso-PCC.-Resoluciones-sobre-la-Plataforma-Program%C3%A1tica-del-Partido.pdf>.

EL “YO” ENTRE LA CULTURA Y LA IDENTIDAD

Adriana Mercedes Ortiz Blanco
María del Carmen Rodríguez López

El mundo de hoy, caracterizado por políticas neoliberales y un fuerte auge de las tecnologías, Internet y otros medios, algunos entienden que escribir o hablar sobre filosofía, autoconciencia, cultura o identidad cultural no es algo novedoso, pero son temas cuya explicación es indispensable por la evolución y el modo inesperado que las tecnologías han llegado a nuestra vida diaria.

Se puede encontrar en Internet gran cantidad de información en constante cambio, pudiendo beneficiarse de ella prácticamente sin conocimientos de amplia envergadura una gran parte de la población a nivel internacional. No obstante, por el pequeño espacio de esta intervención no acudo a buscar o polemizar acerca de una u otra definición, tan solo pretendo dejar una brecha abierta hacia el debate que el tema contiene en sí mismo, que lo complica cada vez más por la propia evolución que va adquiriendo.

En tales condiciones, el debate que se emprende hoy en círculos sociales y académicos comienza por la interrogante: ¿es la cultura fuente de la identidad? Como es conocido, la cultura es la manera estructurada de pensar, sentir y es una referencia a la experiencia humana, permite elaborar las leyes de socialización y comportamiento donde los valores, las normas, los deberes muestran el desarrollo de un grupo de personas determinado, su integración y adaptación a un nivel de convivencia socioeconómica. Es en la socialización donde radica el centro del análisis cultural al cual se vincula la identidad como expresión significativa de profundidad de la cultura al integrar la conciencia de los hombres en relación directa con la realidad que viven.

La identidad en su sentido más amplio no debe ser analizada como algo invariable, por el contrario, solamente puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes. Son inseparables, cultura e identidad constituyen en sí mismas un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad.

Asimismo, es el resultado de una relación dialéctica de esencias y fenómenos contradictorios donde las diferencias y semejanzas en contextos determinados conducen a antagonismos, lo que permite afirmar que la identidad requiere de un proceso de formación. Es decir que la identidad no se debe tratar únicamente desde el punto de vista de su resultado, sino que también hay que analizarla, desde su propio proceso de formación.¹

Constituye lo expuesto tan solo un punto de partida en el tema que se presenta, el cual forma parte de un resultado científico del proyecto de investigación:

1 A. Escalona: La identidad: camino hacia la individualidad cultural, pp. 1-3.

“Pensamiento, Economía, Cultura e Historia” perteneciente a la Dirección de Marxismo-Leninismo-Historia de la Universidad de Oriente. Lo anterior condiciona su objetivo dado en: mostrar la relación entre autoconciencia “el Yo”, cultura e identidad en las actuales condiciones sociales.

El desarrollo de este trabajo tuvo una motivación fundamental: varios años estudiando la autoconciencia y su relación con la cultura y la identidad cultural. Lo anterior permitió adquirir experiencia teórica en el tema que nos ocupa y para ello se utilizaron varios métodos partiendo de la búsqueda bibliográfica de los términos objeto de estudio, con una visión epistémica del tratamiento de los mismos por varias áreas del saber cómo la sociología, la psicología y la filosofía. Proceder de lo general a lo particular y viceversa, así como analizar y establecer una forma sintética de mostrar el resultado de lo investigado, forman parte del cómo se procedió en la mencionada búsqueda. Asimismo, la hermenéutica permitió la crítica e interpretación de textos.²

Identidad e identidad cultural. Puntos comunes y diferencias

La identidad en su sentido más amplio no debe ser analizada de forma estática, por el contrario, solo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes donde lo individual y lo social son inseparables, por lo que ella en sí misma constituye un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad.

La identidad tiene que ver con la idea que se tiene acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que se tiene de nosotros mismos en relación con los demás. Implica, por lo tanto, hacer comparaciones entre las personas para encontrar semejanzas y diferencias entre las mismas. Cuando se cree encontrar semejanzas entre las personas, inferimos que comparten una misma identidad, que las distinguen de otras que no nos parecen similares.³

Coincidiendo con Carolina de la Torre, la identidad no es algo que está ahí, sino que hay que descubrirla, necesita ser pensada, reconocida, aceptada, es un proceso práctico comunicativo donde existen dos polos: uno, los propios sujetos de esa identidad que la reconocen y aceptan y otros que la rechazan. “Ello significa que la formación de las identidades tiene lugar en la actividad y la comunicación humanas mediante interacciones, en las cuales -por muy fuertes que son los mecanismos de poder, educación, seducción- unos y otros reciben, ofrecen y cambian; unos y otros son activos.”⁴

Todo sistema de hechos, acontecimientos y factores económicos, políticos, científico-técnicos, sociales y antropológicos de la cultura como totalidad compleja han llevado a repensar y redefinir en diferentes épocas y momentos de la

2 Los principales resultados se encuentran en el libro: En torno a la identidad. Ediciones UO. 2022.

3 G. Giménez: Cultura, identidad y procesos de individualización, p. 2.

4 C. De la Torre: Identidad e identidades, p. 34.

historia la identidad cultural.⁵

El estudio de la identidad cultural ocupa un lugar importante en el debate académico y en el pensamiento de muchos pueblos. El término identidad es multiaspectual, su significado varía según el objeto de estudio que se asuma. Es por ello que al estudiar la identidad cultural no debe ser analizada como una singularidad porque se obvian los aspectos generales de un pueblo o nación. La identidad cultural constituye una representación que tiene el individuo –sujeto– acerca de lo que significan los aspectos o facetas de la cultura que se hacen cada vez más significativos y por ello logra dicho sujeto una mayor identificación, la misma está constituida por un sistema de creencias, actitudes y comportamientos que le son comunicados en el contexto social lo que la hace ser un modo de sentir, comprender y actuar en la sociedad.

La identidad cultural remite a la cultura⁶, y es por eso que la identidad cultural, “tiene que presentarse bajo la forma de una reafirmación de la propia tradición cultural y las costumbres”⁷. La identidad cultural de un pueblo puede alcanzarse al detectar las singularidades que tiene su cultura, lo cual es transmitido por la educación y la tradición cultural, lo que constituye el sí mismo de un pueblo. También es alma, espíritu, amor por lo nuestro, meta común y acuerdo en lo fundamental para lograr el desarrollo. Es identificación plena con el pasado, el presente y el porvenir de una sociedad.

Es el conjunto de características comunes con las que se identifica un grupo humano donde, por un lado, se aprecian una serie de elementos materiales compartidos como son: las ceremonias y las instituciones y, por otro lado, los componentes de carácter subjetivo y social como es la propia idea de pertenencia al grupo, conocimientos, mitos y costumbres, en otras palabras es el sello distintivo de un pueblo, de su historia y se relaciona además con la capacidad de asociarse y sentirse como parte de un grupo, a partir de su cultura.

Si bien habitualmente la cultura remite al idioma, a la raza, la herencia, la religión, la identidad cultural, también se asocia a la clase social, la localidad, la generación u otros tipos de grupos humanos. La identidad cultural se refiere al grado en que una persona se siente conectada, parte de un grupo cultural, al propio grupo de referencia en el que ha crecido. Incluye una compleja combinación de factores, tales como auto identificación, sentido de pertenencia o exclusión, deseo de participar en actividades del grupo.

El concepto de identidad cultural no se puede tomar desde un punto de vista

5 M. Rojas. Identidad cultural e integración, p. 56

6 La cultura en el contexto de este trabajo es analizada de acuerdo a los criterios de Pablo Guadarrama y Nikolai Pereliguin en el libro: Lo universal y lo específico en la cultura, p.17. Como una actividad eminentemente humana, no extensiva al mundo animal, y además circunscripta también a determinados requisitos conceptuales dentro de la sociedad prevalece una carga axiológica. La cultura expresa el grado de control que posee la humanidad en una forma histórica y determinada sobre sus condiciones de existencia y desarrollo. Ese dominio se ejecuta de manera específica y circunstanciada, por lo que puede ser considerada de manera auténtica cuando se corresponde con las exigencias de diverso carácter que una comunidad histórica, pueblo o nación debe plantearse.

7 L. Villoro: Sobre la identidad de los pueblos, p. 90

esencialista o estático Este punto de vista se queda en un enfoque culturalista, que concibe al grupo como un todo cohesionado y sin fisuras, dotado de una identidad que es igual para todos los miembros del grupo por el mero hecho de pertenecer a él. La identidad, de esta forma, queda vinculada al grupo cultural como una impronta de la que el individuo no puede desligarse.

El investigador Miguel Rojas afirma que la identidad cultural constituye:

[...] una categoría omniabarcadora y compleja, que como identidad en la diferencia contiene, en correlación, la mismicidad y la alteridad, el yo y el otro, de aquí su carácter inclusivo; representando una identidad colectiva como horizonte de sentido, con capacidad de autorreconocimiento y distinción, la cual caracteriza la manera común de vivir en el tiempo y el espacio del ser humano; expresando el quehacer del hombre en el proceso de creación y recreación comunicativa; la cual, como síntesis de múltiples determinaciones o dimensiones, comporta un universal concreto-situado, es decir, un aquí y ahora, respondiendo a las preguntas qué ha sido, qué soy y qué papel habré de desempeñar en el presente y futuro.⁸

Entre los elementos distintivos de la identidad cultural se encuentran: las construcciones e interacciones sociales, las cuales deben funcionar y relacionarse mutuamente, donde la perspectiva personal se relaciona con lo social y el marco histórico de la cultura, la cual en su capacidad de transmitirse de generación en generación va construyendo un entramado sociocultural.

Pueden connotarse otros principios matrices entre los que se destacan: las determinaciones y contextos que la conforman, tienen un carácter concreto y relativo. Significa que una identidad cultural específica puede coincidir en interactuar con otras identidades culturales, ya sea en lo económico, lo político, lo científico-tecnológico, la lengua, la religión, entre otras. A lo anterior se une que la identidad cultural, identidad en la diferencia, representa una diferencia específica al permitir comprender la diferencia entre una y otra cultura, por lo que constituye una identidad colectiva y humana formada por un sistema de relaciones socioculturales.⁹

Autoconciencia “el Yo” y la identidad cultural

La literatura científica muestra disímiles acepciones del término autoconciencia que remiten a los diferentes usos del vocablo desde lo psicológico, siendo comunes las referencias a la misma como forma de comportamiento real. Este concepto es válido en tanto cumpla las exigencias metodológicas de la ciencia que lo asuma y no sea parcializado o esquematizado, sino que pueda ser interpretado desde el prisma que se trate.¹⁰

El concepto de autoconciencia que tiene su génesis en la filosofía india, la cual puso de manifiesto los grandes problemas de la vida y cómo tratar de resolverlos.

8 M. Rojas: Identidad cultural e integración, p. 58.

9 Ibid., p. 59.

10 A. Ortiz: La perspectiva filosófica de la relación hombre naturaleza y su expresión en figuras de las ciencias en Cuba, p. 42.

En este contexto, el hombre considera la cultura como existencia, como la vía para experimentarla en sí mismo y tal cual se desarrolla en el contexto donde habita, o sea una relación de aprehensión del sujeto cognoscente de su realidad cultural, donde se incluye el conocimiento de los rasgos que identifican un pueblo de otro.

Asimismo, la autoconciencia en los estudios sobre la identidad cultural implica un nexo entre conocimiento, reflexividad y racionalidad, lo que representa el reconocimiento, la responsabilidad ante la cultura como fenómeno social. Este es el vínculo moral y político, real y más profundo de la identidad cultural.¹¹

La autoconciencia guarda relación con la autorreflexión, con lo orientativo en el comportamiento del individuo en general y hacia la cultura en particular. Se trata de que el individuo desempeñe con responsabilidad sus acciones y tenga en cuenta en estas a los demás miembros del grupo íntimamente vinculados con un contexto social dado.

Esto permite indicar cómo asumir las actitudes frente a la cultura, indica decisiones, iniciativas, elección individual y toma de conciencia. Pensar la identidad cultural en nexo con la autorreflexión es hacer que el individuo desarrolle una autoconciencia de sí. Ello se vincula con el conocimiento sobre la cultura y el entorno donde convive el individuo.

Los individuos como ninguna otra especie intervienen en la conformación de la autoconciencia, o sea, es la capacidad que tienen los mismos de intervenir como sujetos en las acciones que repercuten en el desarrollo de su cultura individual y social, sus decisiones oportunas. Se entrelazan aquí lo individual con lo social. Para que proceda la autoconciencia y su relación con la identidad cultural, es preciso que exista un sujeto consciente, el cual constituye expresión del lado subjetivo, o sea, la intervención del sujeto, sus acciones para la conservación de su cultura, desarrolla un sentimiento de responsabilidad individual¹².

La importancia de esta distinción radica en lo siguiente: la autoconciencia en este contexto se utiliza en sentido propio a los sujetos individuales dotados de conciencia y psicología propia, los cuales reflejan una relación entre lo individual de sus identidades y su coincidencia con el colectivo, muestra de una psicología propia. Por tanto, la identidad cultural es un proceso auto reflexivo por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos y de su entorno social mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo.

La autoconciencia guarda una estrecha relación con la identidad cultural, por lo que en la apretada síntesis de este artículo se asume como: reflexión del individuo de sí mismo, en tanto su contenido implica la existencia de una relación con la cultura como forma de comportamiento, de actividad práctica, de conocimiento. Es la expresión del individuo ante su realidad en general y la cultural en particular¹³.

Si aceptamos que la autoconciencia es expresión de identidad de un sujeto,

11 F. Martin: Autoconciencia e identidad personal, p. 15.

12 A. Ortiz: Autoconciencia hacia la naturaleza. Un debate entre lo diverso y lo complejo, p. 30.

13 A. Ortiz: Autoconciencia, ciencia y filosofía en la relación hombre-naturaleza, p.12.

se asumen características donde la voluntad de distinción, demarcación y autonomía con respecto a otros sujetos se aprecia. Lo anterior condiciona la pertenencia social que implican la identificación del individuo con diferentes categorías, grupos y colectivos sociales, unidos a los aspectos particulares que determinan la unicidad idiosincrásica del sujeto en cuestión.

Cabe añadir todavía que, la pertenencia social implica compartir, aunque sea parcialmente, los modelos culturales de tipo simbólico expresivo de los grupos o colectivos en cuestión. A lo anterior se unen los rasgos característicos individuales de las personas, o sea el conjunto de tendencias, actitudes, capacidades, a los que se añade lo relativo a la imagen del propio individuo, inteligente, perseverante, imaginativo, mientras que otros tienen un significado relacional tolerante, amable, comunicativo, sentimental.

No menos importancia tiene en el reconocimiento de la autoconciencia para el estudio de la identidad cultural, lo referido a los estilos de vida relacionados con las preferencias personales en materia de consumo, lo que hoy se aprecia en aquellos que eligen estilos ecológicos, no consumir productos con componentes transgénicos y en el comportamiento a favor de la protección de la naturaleza y la biodiversidad, son estos aspectos los que hablan también a favor de la identidad cultural.

Al respecto, Edgar Morín reconoce que, en todo individuo, el legado cultural se combina con su herencia biológica, determinando estimulaciones o inhibiciones que modulan la expresión de esta herencia. Así, cada cultura, mediante su sistema de educación, su régimen alimentario, sus modelos de comportamiento, reprime, inhibe, favorece, estimula, determina la expresión de tal aptitud, ejerce sus efectos sobre el funcionamiento cerebral y sobre la formación del espíritu, y así interviene para coorganizar y controlar el conjunto de la personalidad.¹⁴

La cultura llega a inscribir en el individuo su modo de conocer y de comportarse, interviene en las creencias, ideas, doctrinas, que disponen de la fuerza imperativa de la verdad, donde se mezclan además las relaciones interpersonales. En efecto, cada quien tiende a formar a su alrededor un círculo reducido de personas entrañables, cada una de las cuales funciona como el otro yo. La ausencia de este círculo íntimo generaría en las personas el sentimiento de una soledad insoportable.¹⁵

Desde esta perspectiva se puede decir que la identidad cultural no es más que la representación que tienen los individuos o grupos de su posición en el espacio social, y de su relación con otros individuos o grupos que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio. Así, por ejemplo, la identidad de un grupo campesino tradicional siempre será congruente con su posición subalterna en el campo. Lo anterior se explica, ya que dicho grupo puede cultivar la música campesina por una transmisión generacional o por estudios que realice de las características de la misma y no necesariamente habitar en el campo, pero genera una identificación de un grupo a dicho sonido musical.

14 E. Morín: Antropología de la libertad, p.17.

15 G. Giménez: Cultura, identidad y procesos de individualización, p.4.

Se puede decir, por consiguiente, que en la vida social las posiciones y las diferencias de posiciones que fundan la identidad cultural existen bajo dos formas: bajo una forma objetiva, es decir, independiente de todo lo que los agentes puedan pensar de ellas; y bajo una forma simbólica y subjetiva, esto es, bajo la forma de la representación que los individuos se forjan de las mismas.¹⁶

De esta forma se muestra la complejidad de la autoconciencia para el estudio de la identidad cultural en relación con las facultades de autoorganización de la autonomía que puede conferir el individuo al respeto y cuidado de la cultura. Cuando en un sistema se construyen modelos internos o representaciones internas de sí mismo en concepto de ayuda a la conducta autónoma de autoorganización, el sistema se desarrolla.

A ello contribuye la capacidad de aprehensión y el comportamiento del individuo hacia la cultura y la sociedad en general. Se hace necesario instrumentar estrategias comunitarias para favorecer estilos de vida más activos a partir de las modificaciones y aprehensiones culturales sin perder la consciencia de sí mismo, lo que nos une y lo que nos diferencia.

En nuestros días, la relación de lo individual y lo social en los estudios acerca de la cultura y la identidad cultural dan paso a un aspecto muy debatido referido a la huella de las conexiones en Internet como un componente fundamental en las telecomunicaciones, la educación y el entretenimiento. Por su parte, las redes sociales son una de las herramientas tecnológicas más utilizadas actualmente, las más populares son Facebook y Twitter.

El uso de Internet y las redes sociales tiene tanto sus ventajas como sus desventajas, pero constituyen una nueva herramienta cultural, no solo por las múltiples aplicaciones que poseen sino porque forman parte de la cultura al ser compartidas. Cuando existe la posibilidad de crear un mundo ilusorio que permite ser diferente a lo que uno es, y simular características y roles que no son propios, se enmascara la verdadera identidad. La noción de identidad, se necesitará contar con aquellas personas que ya se conocen y abrirá puertas para aquellos que se conocen de lejos o que no se sabe de ellos todavía.

Por tanto, aparecen nuevas formas de relacionarse con la familia y amigos, la posibilidad de formar parte de grupos y de páginas a través de invitaciones, las cuales van contribuyendo al yo digital con una serie de significados, funciones, contenidos y usos, que varían según las personas y su contexto. Estamos frente a un nuevo escenario donde se van gestando nuevas culturas, y por ende identidades, nuevos espacios y formatos de comunicación, socialización y pertenencia.

No obstante, en este escenario existe un intercambio entre culturas y una reorganización de las costumbres de las personas, expresión esto de la identidad cultural, por lo que hay una manifestación de actividad humana y de relaciones sociales.¹⁷

16 G. Giménez: Cultura, identidad y procesos de individualización, p. 6.

17 K. Landín: Las redes sociales como nuevo escenario de interacción social, p. 23.

En las redes se comparten símbolos, códigos y existe un sentido de pertenencia, es adoptada una identidad que aparece en una pantalla con la cual concurre una identificación de comportamientos y valores, los que en algunos casos son poco solidarios, pero se provocan reacciones y sentimientos en otras personas. Desde esta perspectiva existe una identidad basada en una cultura consciente donde la socialización y la experiencia se entrelazan con lo tecnológico.

En este contexto el ser humano entra en contacto con otros, previamente vinculados o no entre sí, desde el ámbito local y global. Internet, las redes sociales difunden la cultura, sus páginas incluyen enlaces, sitios a los que se accede y ocurre un proceso de intercambio de objetivos, metas individuales y sociales.

Negar Internet o considerarla como que interviene solo de forma negativa en la identidad cultural nos pone de espaldas al desarrollo científico del mundo de hoy. De lo que se trata es de la búsqueda de las herramientas correctas de lo individual y lo social que permita desarrollar un ser humano que acceda a la tecnología, pero que no obvie en ningún momento los rasgos que lo identifican como cubano que lo hacen ser diferente de otros. Se trata de prepararlo para la vida, con sentido de su identidad, identificado con su cultura y su país, he aquí el reto mayor que tienen los estudios sobre identidad cultural en el mundo globalizado y digitalizado de hoy.

La interrelación que se establece entre autoconciencia, cultura e identidad favorece el estudio de lo referido a la relación de lo individual y lo social, a través de la necesaria pertinencia social, la que a su vez participa de la identificación del ser humano individual con el colectivo social.

La identidad cultural contiene elementos de lo socialmente compartido, resultante de los proyectos de vida y las preferencias personales. Desde esta perspectiva, en nuestros días, donde los procesos migratorios adquieren otro matiz, hasta qué punto se mantiene esa conciencia de sí, esa autoconciencia a nivel social.

Esta interrogante es tan solo el punto de partida de nuevos debates acerca de la identidad y la cultural en su forma más general, ya que, aquí emergen importantes aspectos, hay una continuidad en ese individuo que, por una u otra causa, emigró de los aspectos que lo identifican con su anterior contexto o se integra al nuevo partiendo de un autorreconocimiento, afirmación y defensa del yo, que le permite trascender a los otros.

BIBLIOGRAFÍA

ESCALONA, A.: La identidad: camino hacia la individualidad cultural. ASRI - Arte y Sociedad. (0), pp. 1-3. 2011.

DE LA TORRE, C.: "Identidad e identidades", Temas, (28), enero-marzo, pp. 26-35. 2002.

GIMÉNEZ, G.: Cultura, identidad y procesos de individualización. Universidad Autónoma, México. 2010.

GUADARRAMA, P. y Pereliguin, N. Lo universal y lo específico en la cultura. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales. 1990.

- LANDÍN, K.: Las redes sociales como nuevo escenario de interacción social (Tesis de Maestría). Universidad Andina Simón Bolívar. Ecuador. 2019.
- MARTIN, F.: “Autoconciencia e identidad personal”, *Península*, 5, (1). Mérida, Venezuela, 2010.
- MORÍN, E.: Antropología de la libertad, *Gaceta de Antropología*, 16, pp. 16-25. 2000.
- ORTIZ, A. La perspectiva filosófica de la relación, hombre, naturaleza y su expresión en figuras de las ciencias en Cuba (Tesis doctoral). Universidad de Oriente. 2007.
- : Autoconciencia, ciencia y filosofía en la relación hombre-naturaleza, *Omnia*, 18, (1), enero-abril. Universidad de Zulia, Venezuela. 2012.
- : “Autoconciencia hacia la naturaleza. Un debate entre lo diverso y lo complejo”, *M+A, Revista Electrónica de Medio Ambiente*, 17, (2). 2016.
- ROJAS, M.: Identidad cultural e integración. Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia, 2011.
- VILLORO, L.: Sobre la identidad de los pueblos. En Olivé, L. y Salmerón, F. (Editores). *La identidad personal y la colectiva. Cuadernos (62)*, UNAM, México. 1994.

GLOSAS ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE IDENTIDAD CULTURAL Y MEMORIA HISTÓRICA EN ÁFRICA

Aimé Teresa Ortiz Blanco

En tan breve espacio se hace difícil polemizar sobre la problemática de la identidad cultural y la memoria histórica. La primera constituye un principio motor de la historia, representando cada vez más la condición misma del progreso de los individuos, los grupos, las naciones, pues ella es quien alienta la voluntad colectiva, suscita la movilización y los recursos interiores para la acción transformadora de la sociedad que implica cambios históricos que se van transmitiendo de generación en generación y van conformando una memoria histórica de la misma.

Al relacionar identidad con cultura¹, es bueno aclarar que, la cultura expresa el grado de control que posee la humanidad en una forma histórica y determinada sobre sus condiciones de existencia y desarrollo. Ese dominio se ejecuta de manera específica y circunstanciada, por lo que puede ser considerada de manera auténtica cuando se corresponde con las exigencias de diverso carácter que una comunidad histórica, pueblo o nación debe plantearse. Por tanto, el concepto de cultural es reflejo del desarrollo histórico, de la comunicación cultural, entre los hombres.

La identidad cultural, por su parte, tiene que ver con la interpretación que se le da al fenómeno de la cultura donde se integra lo político, lo económico y lo social con lo histórico dentro del desarrollo social. No se puede estudiar la identidad cultural sin analizar sus particularidades en comunidades, barrios, pueblos o región, donde valores, tradiciones y conductas se interrelacionan.

Existen múltiples definiciones de identidad cultural, no obstante ser considerada como: “eso que nos diferencia de los demás, y que nos asemeja por la participación, es aquello que traemos adquirido genéticamente y vamos adquiriendo socioculturalmente, ente que está en constante transformación”². Ello favorece el estudio de los hechos y procesos históricos y permite el descubrimiento de las leyes del desarrollo social y la forma en que estas actúan, de tal manera, que, a través del conocimiento del pasado, puede lograrse la comprensión del presente y valorar las tendencias posibles del futuro desarrollo social y cultural.

La necesidad de despertar el interés de estudiar por el pasado se convierte en eje conductor de la interpretación del presente y futuro sobre la base de una valoración de los hechos históricos. Desde esta lógica resulta entender que uno de los problemas básicos para los estudios de la identidad cultural encamina hacia la creación de valores que permitan desde la apropiación individual la preservación y divulgación de las tradiciones históricas, indagar en la correspondencia de estas

1 Pablo Guadarrama y Nikolai Pereliguin: Lo universal y lo específico en la cultura. En la aproximación al conflictivo y polisémico significado del concepto de cultura desempeña un papel significativo los puntos de referencia, perspectivas y objetivos del investigador en cuestión, p.5.

2 Enrique Arriagada Kelh: El hombre como espejo de sí mismo, p 17.

con las necesidades e intereses de la sociedad, he aquí el objetivo fundamental del presente trabajo.

La historia incide directamente en el desarrollo de la identidad cultural porque permite interactuar de manera transformadora en el contexto social. Hay que destacar que los momentos actuales reclaman de preservar, desarrollar y promover, a través de diferentes procesos y en estrecho vínculo con la sociedad, la cultura de la humanidad; contribuyendo así a su desarrollo sostenible, por tanto, si no se logra un sólido conocimiento de la memoria histórica no es posible proyectar un conocimiento objetivo en la perspectiva presente - futuro.

Uno de los objetivos básicos de la sociedad cubana hoy es: “Continuar fomentando la defensa de la identidad, la conservación del patrimonio cultural... Enriquecer la vida cultural de la población”³. El logro de este propósito se ve en muchos casos limitados por las interpretaciones incorrectas de los hechos históricos, la docencia se imparte desde una dimensión hecológica, el aprendizaje está vinculado a los elementos causales y se diluye el proceso de la historia a elementos fácticos consecuenciales.

En relación con lo anterior, se expresa una contradicción importante, la asimilación de la cultura como objeto amplio, y el conocimiento de sus individualidades que lleve afirmar lo que se va haciendo común o individual a un grupo de hombres. Esta contradicción se convierte en pauta para el proceso de aprehensión individual de la memoria histórica, ya que esta da respuesta a cómo debe concatenarse la historia nacional, regional y local y su reflejo en lo identitario cultural.

La memoria histórica es la facultad que se tiene para conservar los acontecimientos, los fenómenos, los sentimientos, los ideales, las normas, las costumbres y los valores autóctonos, genuinos que caracterizan a una nación y trasladarlos al plano de la conciencia histórica. La misma tiene como base un proceso de apropiación a través de una memoria individual reflejo indudablemente de una personalidad individual, así como la tradición es la base de la personalidad colectiva de un pueblo.

Vivimos en y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es en el fondo, sino el esfuerzo que hacemos para que nuestros recuerdos se perpetúen y se vuelvan esperanza, para que nuestro pasado se vuelva futuro. Lo histórico de la cultura humana es algo inherente a su origen, a la necesaria preservación de lo acumulado por el hombre para dejarlo como legado a otras generaciones, como testimonio de cuanto se ha hecho de una etapa histórica a otra, que no es más que el reflejo del avance de la sociedad. Este legado se diferencia en cada región del planeta por expresar las peculiaridades de diferentes sectores sociales en un contexto tempo-espacial con sus características distintivas.

La identidad cultural desde una perspectiva histórica son todos los valores materiales y espirituales producidos por el hombre en su actividad histórico-social, y que constituye el legado generacional de su actividad económica, política, social y cultural a nivel universal, nacional, regional y comunitario. Dicha perspectiva se expresa en la conciencia histórica de la humanidad.

3 Lineamientos de la política económica y social del Partido y la Revolución, no. 163.

Cuando una sociedad es capaz de percatarse cuál es su historia, la manera en que las generaciones de un país o región han desarrollado su vida práctico-social, incluyendo el acervo cultural resultado de la actividad material y/o espiritual, está en condiciones de mantener y preservar determinados valores patrimoniales: construcciones, lugares históricos, objetos, información sobre su evolución histórica, normas, costumbres y valores que expresan una continuidad y a su vez discontinuidad histórica.

La historia se convierte en una necesidad social desde el momento en que los grupos sociales poseen, o adquieren, una conciencia histórica a través de la cual adecuan su presente y sitúan las esperanzas de su futuro. La apropiación de la memoria histórica forma parte de la conciencia individual como parte de la conciencia social, esta viene dada de la experiencia concreta que cada grupo social y que cada colectividad nacional ha acumulado.

Esos puntos de vista, ideas, valores y criterios que sobre la historia se van formando los hombres en el propio desarrollo de una sociedad y que expresan el grado de identificación de un pueblo con su historia total, refleja, implícita, y a veces hasta explícitamente el nivel de conciencia histórica de un país y, por tanto, los aspectos que lo identifican.

La memoria histórica nacional necesita de la experiencia para su formación, devela el protagonismo colectivo al formarse a través de un largo proceso en el que va incorporando a la memoria colectiva e individual todos aquellos fenómenos y hechos que ocurren en la vida de un grupo social, una región y un país, entre otros.

En todo momento reconocer la memoria histórica y, por tanto, rescatarla requiere de una formación moral adecuada, requiere del reconocimiento del hombre como valor supremo y el conocimiento de su cultura. No obstante, se aprecia un vacío en cuanto al tratamiento que ofrecen los contenidos históricos y sus potencialidades culturales, en la aportación de valores culturales que promuevan un rescate de la memoria histórica desde lo individual y con ello desarrollar una relación entre Historia-Identidad Cultural=Memoria histórica, desde un proceso de apropiación de memoria individual.

Dadas las manifestaciones, analizadas, emerge una problemática, la cual requiere toda la atención lógica-metodológica dada en las insuficiencias en el proceso de formación de valores culturales con relación a la apropiación de la memoria histórica, lo que limita su pertinencia prospectiva y aflora una contradicción inicial entre la comprensión informativa de los contenidos de la Historia que se imparte y la apropiación de los mismos desde comportamientos y acciones que se manifiesten acordes a las exigencias sociales, culturales y educativas.

En tal sentido, Armando Hart Dávalos propuso desde una perspectiva científica la relación entre identidad cultural, cultura histórica, tradición histórica y rescate de la memoria histórica. Establece una coherencia en la interpretación de tener hoy en punto de mira el factor humano, no como un factor más sino como

esencia humana para salvar la cultura nacional⁴. Lo anterior se relaciona con la aportación de conocimientos y la difusión de la obra cultural unida a la escala de valores humanos que permitan brindar una nueva mirada a los estudios de la identidad cultural desde una configuración histórica.⁵

Las peculiaridades con que se desarrolla en la actualidad las investigaciones desde el rescate de la memoria histórica exigen la preservación del enfoque de lo que es propio, autóctono del acervo cultural de cada pueblo y que lo distingue del resto porque refleja su identidad cultural.

Sin memoria histórica, no hay identidad cultural. El esfuerzo de una nación para no olvidar sus orígenes, desentrañar sus hilos conductores, a veces complejos, significa darle el justo lugar a todos los que en conjunto han aportado en la formación, desarrollo y consolidación de la nación.

La interiorización de los valores históricos de una nación, no se puede lograr al margen de develar el protagonismo individual y colectivo de su pueblo y mucho menos sin tener en cuenta que la vida espiritual junto con la subjetividad que encierra poseen enormes posibilidades de crecer promoviendo a un plano más alto el papel de la educación y la cultura. Si entre todos se preserva y construye la identidad de la nación, no se pueden desechar todas las fuentes que nutren de información y de fortaleza espiritual para ese empeño.

Dentro de este marco sobresale una interrogante: ¿qué representa la cultura africana para los estudios de la memoria histórica? África, continente caracterizado por sus sequías y las hambrunas más atroces, debe ser amada con humildad, con enorme respeto, sin esperar nada a cambio y sin hacer demasiadas preguntas, pues ella no encontraría respuestas que ofrecernos. África, viajeros, esa belleza desesperada, perdida tantas veces en el más abundante sufrimiento que uno pueda imaginar, aún espera nuestros pasos y nuestra admiración.

Los pueblos africanos han enfrentado y enfrentan complejas tareas como parte de su desarrollo social y cultural. Ellas pasan por la reafirmación de una identidad desde lo histórico-cultural, étnico, ético, religioso que tiene entre sus fuentes la restitución del pasado africano, como elemento de la cultura histórica.

África es valorada como un continente multicultural, multiétnico, multilingüístico donde las sociedades civiles han invocado cada vez más sus derechos y han exigido el reconocimiento por parte de los Estados de sus identidades múltiples, tanto en su dimensión autóctona como de la diáspora. En el continente africano existe una fehaciente riqueza real de la diversidad cultural y de la centralidad de los derechos culturales y humanos.

Reconocemos que los estados del continente africano han evolucionado de

4 Véase: Armando Hart: Marx, Engels y la condición Humana. Una visión desde Cuba, p. 10.

5 Se pueden referenciar otros autores que han investigado algunos aspectos teóricos del tema Mirna Riol Hernández: "Cultura y formación de valores en el contexto actual" en. <http://www.quadernsdigitals.net>. Jorge Luis Rodríguez Morell: "Hacia una metodología para la determinación, desarrollo y mediación de los valores de la profesión en la educación superior cubana", en [http:// www.monografias.com/](http://www.monografias.com/)

maneras diversas y que existen circunstancias particulares que no se prestan a análisis transnacionales. De forma similar, hemos sido testigos de una variabilidad importante en el desarrollo económico y en las perspectivas sobre el continente; estas también se han visto forjadas por circunstancias particulares y a menudo no transferibles. Asimismo, por mucho que intentemos aportar un enfoque holístico que pudiera ser aplicable a la totalidad del continente, hemos de tener en cuenta las circunstancias particulares que han dado forma a sus distintas partes.

Las libertades culturales son esenciales para crear y preservar un entorno que fomente la tolerancia y el respeto por la diversidad cultural y asegure el desarrollo de distintas formas de expresión⁶. Asimismo, para salvaguardar la memoria histórica africana es necesario prestar atención a: las minorías indígenas y el apoyo que requieren, la protección de expresiones culturales como son por ejemplo los rituales, la prohibición de todas las formas de discriminación. Esto se refleja en los diferentes dialectos y formas de comportamientos que las tribus existentes mantienen en la actualidad en una lucha entre pasado y presente.

Los estudios sobre la relación entre cultura y memoria histórica se remontan al período colonial, durante el cual la cultura era considerada un instrumento político para combatir el desprecio colonial hacia la cultura africana, así como el impacto negativo de la dominación externa y de la cultura europea en África y en sus culturas autóctonas. La cultura era vista como un arma poderosa para luchar contra la política de asimilación y la opresión colonial de su cultura.

De tal modo que, en el momento de la adhesión a la independencia, ya existían los conceptos fundamentales que servirían de base para el desarrollo de las políticas culturales africanas. Todas las religiones desempeñaron un papel importante en este proceso y comenzaron a construir sus sistemas culturales de acuerdo con sus lazos históricos.

Gracias a la experiencia adquirida en el ámbito nacional y a partir de la reflexión que se hizo acerca de los problemas culturales de África, en iniciativas y congresos como el coloquio organizado dentro del marco del Primer Festival Mundial del Arte Negro en Dakar (Senegal, 1966) y el proyecto de Historia General de África de la UNESCO, los participantes del Simposio del Festival Cultural Panafricano (Argel, 1969) se encontraban en una posición que les permitía proponer un marco conceptual de cultura coherente.

Este primer marco consolidado quedó plasmado en el *Manifiesto Cultural Panafricano*, adoptado por los participantes del simposio, que debatieron principalmente los temas relacionados con la realidad de la cultura africana, el papel de la cultura africana en la lucha de liberación nacional y en la consolidación de la unidad africana y el papel de esa cultura en el desarrollo social y económico de África. El debate desarrollado propició el análisis del concepto de cultura en un sentido amplio y dinámico como lo requiere las características socio geográficas de los países africanos. Con este espíritu, el manifiesto subraya que la cultura, en

6 L, Mbuyamba: Indicadores culturales: una perspectiva africana, p.5.

el sentido más amplio y completo de la palabra, permite a los hombres dar forma a sus vidas. La cultura es esencialmente dinámica: en otras palabras, tiene su raíz en las personas y está orientada hacia el futuro. Los africanos deberían elaborar un inventario crítico de componentes culturales para poder deshacerse de los elementos arcaicos y de los elementos extranjeros alienantes surgidos del colonialismo.

He aquí una expresión de la relación entre la cultura como proceso y la memoria histórica como lo que guardan las personas que favorece una transmisión y contribuye a la herencia cultural de una nación como medio principal de intercomunicación y método para controlar el mundo exterior: su alma, su materialización y su capacidad para el cambio. Por tanto, la cultura vista como conjunto de instrumentos tangibles e intangibles, obras de arte, ciencia, saber, conocimientos, lenguas, maneras de pensar, patrones de comportamiento y experiencias adquiridas por las personas en un esfuerzo de dominar su naturaleza y construir una sociedad cada vez mejor favorece a su vez la comprensión de la unidad y la diversidad cultural que las culturas africanas, dentro de su rica diversidad, son expresiones particulares de una única universalidad. Por encima de las similitudes y de la convergencia.

En este proceso, las lenguas africanas desempeñan un papel irremplazable, ya que constituyen la base y los medios para la cultura, así como la garantía del apoyo popular tanto para su creación como para su consumo. La lengua es uno de los medios a través del cual se demuestra la genialidad de una persona y su arraigo a la historia de su pueblo. En el contexto africano, la memoria histórica incluye los testimonios, la reconstrucción de procesos históricos que permitan transitar del pasado al presente y con ello la historia del desarrollo en un determinado país del África se puede construir sin lagunas y no solamente con la perspectiva que puede realizar un historiador sino con la participación popular.

En sentido general, los pueblos africanos aportan a la memoria histórica aspectos que tienen que ver con estilos de danzas asociados a prácticas espirituales enraizadas en las religiones africanas. Desde las lenguas africanas aparecen un amplio mosaico, étnico-lingüístico, que evidencia la diversidad de grupos étnicos, los cuales se entremezclan.

Refiriéndonos a la memoria histórica, como fenómeno para la comprensión del aporte de los pueblos africanos a la cultura, apunta a la trascendencia de la conservación y transmisión de los elementos o acontecimientos sociales que han tenido una determinada significación en la historia y la identidad de esos pueblos tan distantes geográficamente, pero con tanta similitud en lo cultural al pueblo cubano.

Sin embargo, los países africanos en medio de un mundo globalizado que asecha el siglo XXI deben prestar atención a: promover la cultura popular y, por tanto, motivar más a los sujetos para su participación. Fortalecer el diálogo de culturas debido a la diversidad que poseen estos países donde religión, lenguas, etnias deben interrelacionarse, la educación cada vez mayor de los sectores so-

ciales.⁷

No menos importancia reviste la necesidad de armonizar el desarrollo cultural con el económico y el desarrollo y actualización de las instituciones, museos, centros de investigación de tradición oral y lingüística africana, clubs culturales africanos, teatros, para cambiar sus necesidades y aspiraciones.

El rescate de la memoria histórica, constituye una importante tarea para que perduren en los pueblos africanos elementos significativos, de su génesis y de sus raíces. No se concibe un pueblo sin memoria histórica, que solo valore lo que es creado en el presente, desconociendo el porqué de contextos los cuales tienen sus orígenes en tiempos pasados. Lo anterior caracteriza la relación cultural – memoria histórica y abren el horizonte social, del modo de pensar y de actuar de los habitantes de los pueblos africanos que manifiestan sus ritos, lenguas, dialectos unidos a sus leyendas y creencias.

Constituye hoy una necesidad impostergable el estudio y reconocimiento de la memoria histórica no solo para los pueblos africanos sino para todos los pueblos que hoy enfrentan la globalización neoliberal, los cuales precisan desde una óptica humanista defender su cultura.

El rescate de la memoria histórica, constituye una importante tarea para que perduren los elementos significativos, de la génesis y raíces, ya que un pueblo sin memoria histórica viviría solo del presente y del futuro, desconociendo el pasado.

BIBLIOGRAFÍA

ARRIAGADA KELH, Enrique: El hombre como espejo de sí mismo, Instituto de Filosofía Latinoamericana, Santiago de Chile. 1995.

GUADARRAMA, Pablo y Nikolai Perelguin: Lo universal y lo específico en la cultura. (versión digital). (s. f.).

HART, Armando: Marx, Engels y la condición Humana. Una visión desde Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba. 2005.

KOVÁCS, M.: Políticas culturales en África. de documentos de referencia. Publicado por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Madrid, España. 2009.

MBUYAMBA, L.: Indicadores culturales: una perspectiva africana. Impreso UNESCO, Maputo. 2004.

ORTIZ, A.: “Memoria histórica y formación del profesional. Un reto de la educación superior cubana”, en Revista Cubana de Educación Superior, no.2, pp. 92-102. 2015.

PARTIDO COMUNISTA DE CUBA: Lineamientos de la política económica y social del Partido y la Revolución, 2011.

SÁNCHEZ, F.: “La cultura histórica. Una aproximación diferente a la memoria colectiva”. En Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea, no.8, pp. 267-286, 2009.

TUNNERMAN, C.: La Educación en el Umbral del siglo XXI, CRESALC/ UNESCO/ Caracas, 1996.

7 M. Kovács: Políticas culturales en África. Compendio de documentos de referencia, p.27.

REFLEXIONES SOBRE LA IDENTIDAD RACIAL Y EL PATRIMONIO EN CUBA

Maricelys E. Manzano García
Pedro M. Tejera Escull

Pudiera pensarse que la identidad racial no tiene relación con el patrimonio en Cuba, pero eso no excluye la posibilidad de reflexionar al respecto, si se toma en cuenta la riqueza de contenido del patrimonio cultural inmaterial. Por esa razón son de interés estos criterios en términos probables en torno a la relación entre la identidad racial y el patrimonio inmaterial cubano.

Una mirada sin mucho detalle, al comportamiento de los seres humanos a lo largo de su historia, podría llevar a la conclusión de que se trata de un acucioso depredador de sus propias creaciones. Las guerras y otras actitudes etnofágicas, expresadas en el comportamiento de las generaciones, dan cuenta de irresponsabilidad ante la propia creación humana. Tal vez, una actitud contraria es la que sitúa al patrimonio como recurso para frenar la depredación. En este caso sería una noción de hecho del patrimonio.

Por patrimonio puede entenderse el conjunto de bienes y derechos que componen el activo de una propiedad. En este sentido se asocia el patrimonio a bienes con un valor legativo, y cuya preservación resulta importante, como base para su multiplicación o acaparamiento. Así se introdujo desde las culturas más antiguas conocidas, representando a partir de este punto de vista, una noción de derecho. Sin embargo, con el tiempo los bienes que componen el patrimonio como consecuencia lógica del desarrollo social acumulado se han ido multiplicando, la preocupación por preservarlos se acentúa y la visión que tenemos acerca de su contenido se amplía. Hoy se habla de Patrimonio de la Humanidad, más allá de espacios estrechos, con conciencia de que lo preservado tiene significación universal. Las Naciones Unidas se han pronunciado por la identificación y preservación del mismo.

El concepto de Patrimonio de la Humanidad fue reconocido por la UNESCO en 1972 como parte de la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural. Dicha convención internacional fija el marco administrativo y financiero para la protección del patrimonio de la humanidad cultural y natural, formado por “los monumentos, conjuntos y parajes que poseen un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia y por monumentos naturales, formaciones geológicas, parajes naturales que poseen un valor excepcional desde el punto de vista estético o científico”.

En el presente análisis es de interés el Patrimonio Cultural. El mismo incluye todos aquellos elementos y manifestaciones tangibles o intangibles producidas por las sociedades, resultado de un proceso histórico, en donde la reproducción de las ideas y de lo material se constituye en factores que identifican y diferen-

cion un país o región dado.

El concepto de Patrimonio Cultural de la Humanidad incluye, no solo, los monumentos y manifestaciones de la cultura popular, las poblaciones o comunidades tradicionales, las artesanías y artes populares, la indumentaria, los conocimientos, valores, costumbres y tradiciones características de un grupo o cultura.

La especialista Marta Arjona, en *Patrimonio cultural e Identidad*, señala que: “un bien cultural es determinado como tal solo cuando la comunidad lo selecciona como elemento que debe ser conservado por poseer valores que trascienden su uso o función primitiva”¹. En la Conferencia Mundial de la UNESCO en 1982 sobre el Patrimonio Cultural celebrada en México, se elaboró una definición que contempla tales matices. A partir de ello se habla de patrimonio cultural material e inmaterial. En este último se agrupan tradiciones orales, artes del espectáculo y rituales.

La Convención de la UNESCO en 2003 para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial define al mismo como los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas que las comunidades, los grupos y, en algunos casos, los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural.

En relación con estas conceptualizaciones, en Cuba, donde existe una Comisión para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, se identifican como resultados científicos a considerar: *El Atlas Etnográfico de Cuba: Cultura popular tradicional* (2000), y *El Atlas de los instrumentos de la música folklórico-popular de Cuba* (1997).

Por otra parte, como expresiones músico-danzarías portadoras de la cultura cubana en la actualidad, existen registradas y atendidas 98 expresiones, distribuidas por toda la geografía del país. Según su tipología etnodemográfica existen:

- Dos Agrupaciones de estirpe hispánico.
- Veinticuatro de estirpe africano.
- Veintidós del Caribe insular, diecisiete de estirpe campesino.
- Catorce pertenecen al son.
- Siete a la rumba.
- Doce a las populosas y arraigadas fiestas carnalescas.

La presencia de expresiones culturales identificables como Salvaguarda Urgente por su cualidad exclusiva de un solo territorio o localidad son:

- La Casa-templo de Quiebra Hacha (Conjunto de Kinfuiti). Mariel-Artemisa.
- Casa-templo de los tambores gangá (Gangá de Perico). Perico. Matanzas.
- “Tambor Yuka”. El Guayabo. Pinar del Río.
- Casa-templo “Kalunga”. Trinidad. Sancti Spíritus.

1 Marta Arjona Pérez: *Patrimonio cultural e Identidad*.

- Cabildo “Kunalungo”. Sagua La Grande. Villa Clara.

A partir de lo anterior, puede apreciarse que se privilegian aquellas construcciones de la cultura cubana, a los cuales se asigna un determinado valor, por sus orígenes, perdurabilidad, conservación de tradiciones, síntesis cultural y formas de recrear el ser cubano auténtico. Se parte de un determinado consenso y se trata de una asignación de significado.

También se aprecia el carácter abierto del registro, así como la necesidad de la divulgación de dichos bienes. De esta forma puede identificarse una tendencia desde que los organismos internacionales comenzaron a preocuparse y ocuparse de la preservación del patrimonio - La constante ampliación de los bienes y valores que se consideran como parte del patrimonio.

Primero patrimonio cultural mueble e inmueble, luego cultural tangible e intangible, lo cual plantea constantemente la pregunta de qué se incluirá dentro del mismo. Entonces queda a la investigación y al consenso de los pueblos, sumar nuevos bienes patrimoniales, y la búsqueda de otros procesos o manifestaciones que cumplan semejantes requisitos, y sobre todo que, posean atributos, que puedan ubicarlos en esta condición. En función de esta apreciación, la autora Laura Cruz Ríos señala:

La razón, innegable, de ser capaces de reconocernos en nuestros espacios, fronteras, perspectivas, experiencias; de reencontrarnos con nuestra historia; interpretarnos, asimilarnos, buscar de nosotros, los modelos de expresión; nos convierten, sin dudas, en defensores voluntarios e involuntarios del patrimonio cultural inmaterial y de su capacidad identitaria creativa y dinámica.²

Habría que indagar, precisamente, en las manifestaciones originales de la esencia y la existencia del cubano y su capacidad de síntesis de lo regional y universal.

Desde esta posición es que se investiga en la racialidad cubana y su expresión específica en la identidad racial, donde estos procesos son portadores de una genuinidad exclusiva, y donde ha existido vanguardismo en la proyección de la solución de los principales problemas asociados a ella, que sitúan tal problemática en un escalón diferente, orientando tal vez el camino y los riesgos de emprenderlo sin tomar en consideración la experiencia local. Desde este ángulo de análisis y sin llegar a considerarlo un bien del patrimonio inmaterial, se plantea el presente análisis como una relación digna de tomarse en consideración.

El tratamiento de la racialidad en Cuba encuentra en Fernando Ortiz uno de sus promotores destacados. Elaboró un concepto que sirve como instrumento en las investigaciones antropológicas que tanto conocimiento científico aportan. La racialidad expresa el funcionamiento de las relaciones entre las razas en Cuba.

2 Laura Cruz Ríos: El patrimonio inmaterial y la cultura popular tradicional cubana: La sociedad de Tumba Francesa La Caridad de Oriente. Ponencia presentada en la Octava edición del evento Ciudad, Imagen y Memoria. Facultad de Construcciones, Universidad de Oriente, Santiago de Cuba. En <http://www.researchgate.net/publication/239608107>

Pero más allá de su valor teórico, en el orden práctico, la complejidad alcanzada por las relaciones raciales en Cuba ha exigido de nuevos estudios, entre los que se destaca la obra de Zuleica Romay (2012), la cual reinterpreta el concepto de racialidad y lo adapta a los nuevos contextos y perfiles que adopta la problemática racial en Cuba en nuestros días.

El cuadro actual es continuidad del precedente y distinto al mismo tiempo. La virtud del concepto de Romay es que permite aproximarse a la supervivencia de los prejuicios raciales, a partir del contenido de lo que ella define como racialidad.

El concepto racialidad recoge la dinámica de las relaciones interraciales, haciendo el énfasis en su expresión objetiva, más allá de la conciencia y la voluntad de los sujetos raciales. Sin embargo, la identidad racial se manifiesta en el universo reflexivo de los sujetos involucrados en una racialidad. Si en otras prácticas sociales ella distingue razas a partir de determinados criterios (genéticos, fenotípicos), en el caso cubano la materialización del concepto se produce a partir del color de la piel como indicador significativo en una nación mestiza desde sus orígenes.

La racialidad en la *Constitución de la República de Cuba*

El Preámbulo de la *Constitución de la República de Cuba*³ (2019) consagra el “cubanos” como un todo, depositario de una herencia de varios siglos. Al mismo tiempo reconoce como ley suprema “el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre”, según aspiración del Héroe Nacional José Martí. Así, la Constitución actual se convierte en recurso para combatir toda manifestación que divida o discrimine a los cubanos, en el todo o en las partes.

En el articulado aparecen consideraciones importantes que expresan el tratamiento a la racialidad cubana en el contexto de dicho documento, aprobado en referéndum por el 86,85 % de los electores cubanos que ejercieron el voto el 24 de febrero de 2019. En el artículo 13 (f) del capítulo I (Título I) el Estado “garantiza la dignidad plena de las personas”. En el subsiguiente inciso (h) se protege el patrimonio natural, histórico y cultural de la nación. De esta forma se establece en el texto una relación entre cultura y patrimonio, inspiradora del presente análisis.

En el artículo 16 (g), en el capítulo II del mismo Título, se destaca la defensa y protección de los ciudadanos en el disfrute de los derechos humanos y se repudia cualquier manifestación de racismo o discriminación. En el artículo 17 del mencionado capítulo se declara que se concede asilo a los que luchan contra la discriminación y el racismo. En el Título V, artículo 42, se declara la dignidad como “[...] valor supremo que sustenta el reconocimiento y ejercicio de los deberes y derechos consagrados” y en el artículo 41 se plantea que la garantía de los derechos humanos está en correspondencia con el principio de no discriminación. En el artículo 42 se proclama la igualdad ante la ley, la no discriminación por origen étnico y color de la piel en el mismo capítulo. En este caso, se distingue en el texto constitucional

3 Todas las referencias de la Constitución de la República de Cuba se realizan por el texto de esta edición (páginas 9, 13, 18, 37, 37).

la especificidad del color de la piel en la evaluación del problema racial en Cuba y se distingue la cuestión del origen étnico. Por otro lado, se vincula la discriminación por el color de la piel con la dignidad humana sobre la base de la lucha por la igualdad de todos y todas.

La integridad de lo cubano, por tanto, obtuvo reflejo en la Ley Primera, aprobada por una mayoría significativa de los electores. Lo cubano funciona como referente de comparación por encima de otros distingos en el orden racial, étnico y/o de otro tipo. La distinción por razón de origen desde el siglo XVI: ibéricos, africanos, chinos, llevó a la diferencia entre los que nacieron en Cuba y los que vinieron de otros lares, planteándose, de esta forma, la cuestión en otro nivel de análisis, es decir, lo cubano frente a lo otro; no importaba de dónde viniera, el asunto consistía en que era extranjero. En la medida que avanzaba la forja de la nación, independientemente del color de la piel o de la riqueza, el que nacía en la Isla era cubano y distinto del que venía de otros lares. En algún momento se utilizó el término de “aplatanado” para el extranjero que trataba de transfigurarse en cubano. De todas formas, lo que no se pudo evitar fue que creciera el prejuicio entre cubanos y se reprodujera en el tiempo.

La singularidad del problema racial cubano como patrimonio

En Cuba, no visibilizó al aborigen en términos físicos y muy escasamente desde lo cultural, y como consecuencia en la conformación de la cultura cubana sus creaciones no impactaron con fuerza. Tal vez por esta circunstancia propia de la Isla, las demás culturas arribantes con sus portadores migrantes, en un panorama histórico específico, se mezclaron a tal punto, que gradualmente evolucionó hacia lo criollo y lo cubano, diferenciándose de las partes constitutivas, las cuales terminaron siendo solo extranjeras.

Esta característica ubicó a los cubanos, mestizos en pureza, independientemente del color de su piel en una misma etnia. De ahí que Jorge Ibarra Cuesta (2007) la definiera como nación uniétnica; sin embargo, al interior los distingos raciales se enquistaron a partir del color de la piel y en menor medida el pelo, y otros rasgos fenotípicos, los cuales han ido perdiendo significación.

Así, el problema racial en Cuba es el problema negro. Esto se debe a la manera en que se fraguaron y profundizaron las desigualdades en Cuba y se afianzaron desde lo político. En el imaginario social de los cubanos, el blanqueamiento constituye una aspiración de progreso, no solo racial, sino también social. De esta forma, esa barrera objetiva que es el color de la piel, se flexibiliza a partir de los numerosos apelativos que se han inventado para blanquear a las personas. Resulta que en Cuba “mulatico” es un color de piel, - prieto, jabao, trigueño, aindiado, pardo - son apelativos típicos, y hasta se utiliza el “mestizo” como color de la piel. A cualquier cosa se recurría para no enfrentar la realidad objetiva del color de la piel. También se introducen los tonos, (mulatico claro, trigueñito oscuro) que al final termina por no entenderse nada.

La raza en Cuba es el color de la piel, rasgo inmutable, pues las cuestiones del cabello pueden ser disfrazadas (o con el corte de cabello, su tratamiento químico u otro artilugio) en una sociedad mestiza. Otros rasgos fenotípicos no tienen tanta relevancia, justamente por el grado alcanzado en el mestizaje. La tendencia al blanqueamiento constituye una de las respuestas del cubano al temor al negro predominante en la colonia; aunque hoy, superado ese temor, persiste la tendencia al blanqueamiento como símbolo de progreso racial.

Un hito importante en la evolución de la racialidad en Cuba fue el triunfo de la Revolución en 1959. Por constituir uno de los problemas sociales más álgidos, se adoptaron importantes medidas que, aunque no solo atendían a la solución del problema racial, sí impactaban de forma positiva en su solución, en tanto estaban dirigidas a lograr la igualdad social de los cubanos todos. La actitud enérgica de la Revolución ante el problema racial también contribuyó, al mismo tiempo, a su invisibilización⁴ [Manzano, 2015]. Esto se debió a la creencia de que las medidas jurídicas y políticas adoptadas determinarían la solución gradual del problema.

Amparados en ese tabú surgido, diversas manifestaciones de racismo y prejuicios raciales se replegaron y se enquistaron en chistes, refranes, cuentos, y de alguna manera llegaron al teatro y a la pantalla de la televisión, con una fuerte carga de humor que le servía de eficaz disfraz. En estas expresiones se relaciona el problema racial con la cultura y el nivel de instrucción, con la tenencia de dinero y de recursos materiales. El análisis de esas manifestaciones constituye una exclusividad que pocas naciones comparten.

Sin embargo, si bien se modificó notablemente el panorama, el problema racial se desplazó al interior de la vida privada y se reprodujo en términos de prejuicios, significados, aspiraciones, en otro plano de redimensionamiento de las desigualdades sociales y acompañado de prácticas culturales favorecedoras de tal reproducción. Podríamos decir que el racismo se desplazó de la conducta a la actitud, enmascarándose, pero se mantuvo ahí y comenzaron a apreciarse sus resultados en determinadas estadísticas que finalmente alarmaron y dispararon nuevamente los estudios acerca de la racialidad y sus manifestaciones más recientes. Igualmente, se incorporaron de manera reactiva otras medidas cuyas consecuencias están por verse.

La identidad racial

La identidad racial se erige como construcción subjetiva sobre la racialidad dada. Está relacionada con la manera de asumirse los sujetos raciales y su proyección concreta en el contexto de la racialidad. Está vinculada a la asimilación de símbolos, patrones culturales, códigos, imaginarios, ideales, proyecciones de lo que se quiere ser, a partir de lo que se es. Posee un componente autovalorativo y una visión desde el otro. Aunque el término ha sido definido por determinados auto-

⁴ Maricelys Manzano García: La construcción de la identidad racial en Cuba. Contradicciones y tendencias.

res de forma operativa, entonces, debido a la especificidad del caso que tratamos consideramos oportuno partir de una definición conceptual que nos permitirá mayor precisión en los razonamientos subsiguientes.

De esta forma se define identidad racial como parte de la identidad personal construida desde la subjetividad humana, en su relación con la identidad en general, que se establece a partir de un elemento objetivo, el color de la piel y presupone la asunción de este en el conjunto de características fenotípicas, junto a otras que, asignadas desde la tradición por los individuos, sin prejuicios; como valores a uno u otro grupo racial. La identidad racial en su interior incluye:

- Relación cada vez más cercana entre la identidad potencial y la desplegada, capacidad de insertarse, asumiendo niveles y capas como planos identitarios de manera armónica.
- Sentido del ser, entendido como la capacidad de reconocerse a sí mismo sin eufemismos que tiendan al blanqueamiento como ideal alcanzado o aspirado, significación social positiva de las características identificadas como valores para los diferentes grupos que permita desarrollar el sentido de pertenencia, mismidad o de ser.⁵

La asunción difusa de la identidad racial puede transformarse en positiva, cuando algunos elementos diferenciadores, no solo sean vividos en su carácter denotativo, sino dotado de valores para el grupo y utilizado como medio simbólico de afirmación de la identidad propia, que no aleja del otro racial, al contrario, lo complementa como parte de un grupo mayor, en este caso el cubano.

La identidad racial y el Patrimonio

De esta forma, la manera de asumirse los cubanos desde la racialidad atesora algunas particularidades a tomar en cuenta como valores de significación para y más allá de la Isla. Por tanto, la identidad racial no tiene un valor en sí, sino los procesos que se articulan en torno a ella, los cuales conservan elementos que podrían ser patrimoniales⁶, según la perspectiva en que se evalúen.

Por un lado, se ha producido una mezcla racial con rasgos *sui generis*, expresados no tanto en la diversidad racial, que contiene ricos matices como puede apreciarse por la variada coloración de la piel de los cubanos, sino en el modo que las culturas originarias se fundieron en el crisol de la nacionalidad y se reflejan en la conciencia y comportamiento de los individuos.

Así al interior de lo cubano se transfiguró la racialidad, adoptando formas específicas. Por otra parte, se fue entronizando con el tiempo una flexibilidad apreciativa

5 *Ibidem.*

6 Entiéndase el patrimonio desde la visión identitaria, que no existe fragmentada, está conformada tanto social como personal en dimensiones, planos, o capas identitarias que permiten aproximarnos a ella desde el género, la raza, la sexualidad, la filiación clasista entre otras. Véase de Héctor Díaz- Polanco la concepción de los planos identitarios en su obra *Elogio a la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Fondo editorial Casa de las Américas, 2008. La Habana, Cuba, p. 199.

en torno al color de la piel, la cual se acentuó a partir de las transformaciones introducidas por la Revolución cubana en la dinámica racial. Precisamente, esa flexibilidad apreciativa es expresión de la erosión subjetiva de las posiciones firmes frente a la diferencia. Así se constituye en componente práctico de una nueva identidad racial.

Esas especificidades constituyen valores para la nación cubana dignos de estudiar, en torno a los cuales puede surgir el consenso necesario para evaluar su preservación. Al mismo tiempo, el tratamiento dado por la Revolución al enfrentamiento al problema racial y su repliegue y reproducción a través del tiempo, son indicativos de la complejidad de la solución de un problema que deberán enfrentar otras sociedades. Por tanto, la realidad lograda y los procedimientos pudieran ser considerados bienes a tomar en consideración por otras naciones en la solución del tema en cuestión.

En resumen, la singularidad de los procesos de identidad racial en Cuba, asociados a la forja de la nacionalidad en un contexto *sui generis*, matizados posteriormente por el impacto de la práctica dignificadora de la Revolución iniciada en 1959, confiere a la misma un gran valor patrimonial para la nación. El enfrentamiento al racismo y la discriminación por el color de la piel debe edificarse desde una construcción subjetiva positiva del “Color Cubano” como rasgo identitario.

Si se evalúa la tendencia que subyace en la dinámica identitaria de Cuba en la actualidad, en correspondencia con los propósitos de construcción de una sociedad más justa, digna y equitativa, entonces, la singularidad cubana adquiere valor como ejemplo para otras naciones en la solución del problema racial desde el énfasis en la construcción de una identidad racial positiva.

La obra de la Revolución en materia de erradicación de la discriminación racial ha sido entorpecida por la supervivencia de prejuicios y prácticas culturales en el ámbito privado que han permitido la permanencia del fenómeno, considerado inconstitucional. La experiencia acumulada es útil no solo en términos positivos, sino que sienta un precedente de tratamiento para otras naciones semejantes.

BIBLIOGRAFÍA

ARJONA PÉREZ, MARTA: Patrimonio cultural e Identidad. Editorial Letras Cubanas, La Habana. 1986.

COLECTIVO DE AUTORES: Las relaciones raciales en Cuba. Estudios Contemporáneos. Editorial Fuente Viva. Fundación Fernando Ortiz, La Habana. 2011.

CONSEJO NACIONAL DE PATRIMONIO CULTURAL: Protección del Patrimonio Cultural. Compilación de textos legislativos, en <http://www.worldcat.org/title/proteccion-del-patrimonio-cultural-compilacion-de-textos-legislativos/oclc/70293350#borrow>, (Consultado: 15-11-2014). 2002.

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE CUBA. Editora Política, La Habana, 2010.

CRUZ RÍOS, LAURA: El patrimonio inmaterial y la cultura popular tradicional cubana: La sociedad de Tumba Francesa La Caridad de Oriente. Consultado el 11 de noviembre de 2014. Recuperado en http://www.researchgate.net/publication/239608107_EL_PATRIMONIO_INMA-

TERIAL_Y_LA_CULTURA_POPULAR_TRADICIONAL_CUBANA_LA_SOCIEDAD_DE_TUMBA_FRANCESA_LA_CARIDAD_DE_ORIENTE._PRIMERA_OBRA_MAESTRA_DE_CUBA

DÍAZ OZUNA, YANERKIS: Estrategia de Extensión Universitaria para propiciar el protagonismo de los estudiantes en la preservación y promoción del patrimonio musical sanluiseño como contribución al desarrollo local. Una propuesta desde la Carrera Estudios Socioculturales de la Sede Universitaria Municipal San Luis. Tesis presentada en opción al título de Master en Desarrollo Social, UNIVERSIDAD DE LA HABANA, FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES, (FLACSO) Programa Cuba. En <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/2530/1/TFLACSO-2009YDO.pdf>, 2009.

DÍAZ POLANCO, HÉCTOR: Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia. Editorial Casa de las Américas, La Habana. 2008.

GARCÍA RONDA, DENIA: Seguramente soy negra y no me he dado cuenta. En Revista Temas, 15-04-2013. En http://www.temas.cult.cucatalejo/politica/Denia_Garcia_Ronda.pdf, 2013.

GUANCHE, JESÚS: “Cuando las identidades estorban”, en Revista Temas. h9e3-94, enero-junio <https://temas.cult.cu/articulos-academicos/cuando-las-identidades-estorban/>, pp.94-101. 2018.

GRANT, MARÍA: “La creación en Marta Arjona”, en http://www.lajiribilla.cu/2001/n19_septiembre/584_19.html, Ibarra Cuesta, Jorge [2007]. Patria, etnia y nación. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana. 2001.

MANZANO GARCÍA, MARICELYS: La construcción de la identidad racial en Cuba. Contradicciones y tendencias. Tesis en opción al grado científico de doctora en ciencias filosóficas, Universidad de Oriente, Santiago de Cuba. 2015.

MINISTERIO DE JUSTICIA: Código Penal. Ley 62. La Habana. 1994.

NACIONES UNIDAS: Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales. 1978. Consultado el 10-9-2014. Recuperado en http://portal.unesco.org/es/ev.php/ID=13161&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html,

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y EL DEPORTE (UNESCO). Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial. Consultado: 19-11-2014. Recopilado en <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>.

-----: Convención para la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, 1972 Consultado el 12-12-2014. Recopilado en <http://www.mecd.gob.es/mecd/cultura-mecd/areascultura/patrimonio/patrimonio-mundial/patrimonio-mundialunesco/definicion.html>

-----: Patrimonio Cultural Inmaterial. 2009. Consultado el 13-10-2014. Recopilado en http://www.alipso.com/monografias2/Patrimonio_Cultural_Inmaterial/index.php, ¡Cuando las identidades estorban!

-----, en <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00002>, Consultado el 13-10-2014.

ORTIZ, FERNANDO: El engaño de las razas. Fundación Fernando Ortiz. La Habana. 2011.

RODRÍGUEZ BENCOMO, DALIA DE J.: La identidad como tema en la obra martiana. Una lectura desde la filosofía. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana. 2010.

ROMAY GUERRA, ZULEICA: Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad. Fondo Editorial Casa de Las Américas, La Habana. 2012.

WADE, Peter: Raza y etnicidad en Latinoamérica. Editorial Abya Yala, Consultado el 1 enero del 2000, Recopilado en http://books.google.com/books/about/Raza_y_etnicidad_en_Latinoam%C3%A9rica.html?id=lqvBTafObP0C.

IDENTIDAD RACIAL EN LAS PERSONAS DE PIEL NEGRA: SU REFLEJO EN LA OBRA DE ESTEBAN MORALES DOMÍNGUEZ

Roxana Beatriz Chacón Mastrapa

En esta sociedad donde prevalece muy adentrada la discriminación racial es frecuente preservar valores, tradiciones, creencias, orgullos y modos de comportamientos dentro del grupo social para que los individuos que forman dicho grupo fundamenten un sentimiento de pertenencia y una diversidad que los hace ser diferentes dentro de la sociedad.

Los criterios esenciales abordados en este estudio se encuentran relacionados al fenómeno de la identidad racial en las personas de piel negra y como es analizado por Esteban Morales Domínguez en sus estudios.

Identidad racial es un término compuesto por los dos conceptos, identidad y raza. Su significación científica se encuentra en construcción y las investigaciones al respecto se han realizado durante el siglo xx, sobre todo es la segunda mitad y se encuentran en desarrollo en las dos primeras décadas del xxi.

El estudio de este tema tiene importancia puesto que resulta polémico por la diversidad de interpretaciones expresadas en intelectuales, matices que revela en sí y por ser una problemática aún latente en la sociedad cubana del presente, al igual que el machismo, los prejuicios de género, tratamiento de la sexualidad, la chabacanería y estilos inadecuados que persisten en la mentalidad e ideología del cubano. También porque puede contribuir a precisar un conjunto de saberes necesarios en relación a la identidad racial que permitan profundizar en las investigaciones realizadas en el orden teórico y práctico.

Esta investigación constituye un intento de contribución al estudio de este tema desde un punto de vista teórico y tiene como objetivo analizar cuáles son los rasgos planteados por Esteban Morales Domínguez en su obra que caracterizan la Identidad Racial de las personas de piel negra en Cuba. El análisis de la identidad en su constructo teórico cuenta con estudios que sirven de referentes metodológicos para comenzar nuestro recorrido investigativo.

El concepto de identidad es un término muy empleado en la filosofía, y designa el carácter de todo aquello que permanece único e idéntico a sí mismo, pese a que tenga diferentes apariencias o pueda ser percibido de distinta forma¹. El término identidad se contrapone en cierto modo, a la variedad y supone un rasgo de permanencia e invariabilidad.

En los humanos, en tanto que organismos sumamente complejos, la evolución biológica se ha trascendido a sí misma y ha dado lugar a la evolución cultural. Así pues, la fuente de la individualidad humana es, como el resto de los seres vivos

¹ Concepto de Identidad. Disponible en <https://glosarios.servidor-alicante.com/filosofia/identidad>. Consultado 26/mayo/2019

la variación hereditaria, pero no únicamente ésta, sino la variación hereditaria en conjunto con la variación psicológica y la variación cultural. Lo anterior obedece entre otras razones a que hoy se abren nuevos espacios identitarios, surgidos a partir de las relaciones de pertenencia a entramados sociales, más complejos y diversos que merecen ser estudiados, no solo desde lo colectivo; sino también desde lo individual, ya que la identidad como proceso social, al llevar implícita la pertenencia, no desconoce los elementos o parámetros que los individuos eligen como referente para sentirse integrantes de una identidad colectiva determinada, de grandes o medianas dimensiones.

El perfeccionamiento de la identidad de un individuo constantemente involucra un proceso complicado con cierta prolongación en el tiempo. Durante la niñez conseguimos identificar la apertura de la misma a causa de que el individuo comienza a indagar acerca de quién es, que es lo que quiere, no obstante, será en el período de la adolescencia en el cual esa búsqueda se engrandece y empiezan a emerger las primeras respuestas a las insinuadas interrogaciones. Es durante este período donde ocurre un fuerte autodescubrimiento personal y es frecuente que se objeten las propuestas de los adultos, por ejemplo, de los padres, y las reemplacen por aquellas que se ajustan a su manera de ser y las creencias que vayan adoptando de pares o de modelos. La identidad se vigoriza en la adultez, con la madurez que esta etapa de la vida nos propone.²

La identidad es reconocida como la serie de características, rasgos, informaciones, que singularizan o destacan a algo o alguien, ya sea, una persona, una sociedad, una organización, entre otros³. Es el conjunto de rasgos que singularizan a algo o alguien y aplicado el concepto a personas, diremos que la identidad de alguien implica todas aquellas características que la hacen ser quien es.

La identidad es un concepto que desde una visión antropológica se refiere a la cultura y se percibe como proceso construcción y cambio y no como una esencia estática y homogénea entre los grupos que conforman la sociedad. Estos elementos de cambio y diversidad presentes en la identidad cultural desde una perspectiva antropológica se enriquecen con la visión de que los individuos construyen su identidad con la interacción social. La construcción de la identidad va mostrando así su más auténtico carácter: es construcción social de la identidad. Pero una construcción social irrenunciable para el individuo en la que a este le va la vida. Una construcción no contingente si no necesaria⁴. Esto quiere decir que esta construcción no es un trabajo solitario e individual. Se transforma mediante el encuentro con el Otro y lleva consigo la influencia que se tiene de este y viceversa.

Carolina de la Torre plantea que la identidad se encuentra relacionada no solo con la igualdad, sino también con la diferencia⁵, lo que da la posibilidad de

2 Concepto de Identidad. Disponible en <https://www.definicionabc.com/general/identidad.php>. Consultado 26/mayo/2019.

3 Véase, concepto de identidad en diccionarios y enciclopedias.

4 Vea, Manuel Cruz. "Política y nacionalismo. Identidad en tiempos de diferencia". En Revista Temas, no.29, (abr.-jun), 2002, pp. 4-10.

5 Vea, Carolina de la Torre. "Identidad e Identidades". En Revista Temas, no. 28, 2002, pp. 26-35.

identificar. Por otra parte, las investigadoras Idania Fernández e Iliana Fernández plantean que la identidad es de significativa importancia como elemento regulador del comportamiento y sentimiento de pertenencia⁶.

Teniendo en cuenta este concepto se considera como un rasgo clave de la identidad, la diferencia. Esta diferencia, como parte del proceso de identidad, va a ser apreciada de una forma dialéctica mediante esa lucha de contrarios. El rol que desempeña el Otro como parte del proceso de construcción de la identidad transita por momentos de continuidad y rupturas, de reconfiguraciones cíclicas. Es ahí donde la identidad incorpora la negatividad, lo opuesto, la distinción, por eso es el elemento más dialéctico.

Para definir la construcción de la identidad en Cuba, la Investigadora Kathie Pimentel precisa que:

Es un proceso influenciado por un conjunto de relaciones externas, en cuyo profundo entramado se encuentran espacios que obedecen a relaciones de otra naturaleza, pero de igual manera asociados a la conciencia que tienen los individuos de su pertenencia a uno u otro grupo social. Las identidades se construyen mediante actos concretos y las representaciones que tienen los sujetos de estos actos concretos⁷.

En resumen, se debe entender que, en las personas, si bien existe una identidad en general, existe una identidad personal que va ligada a un sentido de pertenencia a distintos grupos socio-culturales con los que consideramos que compartimos características en común. En este caso este sentido de pertenencia se ancla en su cuerpo y trae contenida una Identidad Racial a la cual nos vamos a referir en el siguiente apartado.

Identidad Racial: aproximación teórica a su definición

Los estudios acerca de la identidad racial en Cuba toman auge a partir de los años 90 de siglo XX y ha sido abordada por varios investigadores. Sin embargo, aún continúa siendo un terreno confuso y desconocido debido a la naturaleza compleja como objeto de investigación. La identidad racial existe independientemente del color de la piel⁸. Todo ser humano posee una raza y una identidad racial, incluso los grupos y colectivos. Ahora bien, no todos se encuentran satisfechos con su condición racial o con la de otros sujetos que le rodean, en ese sentido se evidencia una ruptura identitaria.

Cuando nos referimos a Identidad Racial los académicos no comprenden el término porque la raza es un concepto rechazado por la biología. En Cuba el concepto de raza se confunde con el color de la piel. Las razas no existen, pero si existen como

6 Veá, Idania Fernández e Iliana Fernández. "Aproximación teórica a la Identidad Cultural". En Revista Centro de Información y Gestión Tecnológica de Santiago de Cuba, no. 4, 2012, pp. 1-13.

7 Veá, Kathie Pimentel. "Aproximación filosófica de la identidad racial de las personas de piel blanca, su reflejo en la producción teórica cubana entre 1902-1959".

8 Veá, Roxana Chacón. "Acercamiento al fenómeno de la identidad racial en Cuba: su estudio teórico-filosófico a partir de los años 90 del siglo XX".

construcción social, existe una construcción que crean los hombres sobre la raza y basta con que exista esa construcción para que podamos hablar de razas y por lo tanto las personas se identifican con esta variable que se llama: color de la piel.

La identidad racial existe, con independencia de que la creamos o no. Ha estado presente, muy especialmente en los blancos. Los que siempre han tendido a utilizarla como un instrumento de poder. Porque esa identidad ha sido y es, clasista y racial al mismo tiempo. Los llamados blancos en Cuba siempre han tenido el poder y eso ha sido tan fuerte que la burguesía cubana logró transmitir a muchos blancos, diríamos a demasiados, de que solo ser blancos ya es una ventaja⁹.

Manzano precisa que la construcción de la identidad racial se desarrolla a partir de la dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo¹⁰. Entre los elementos objetivos distingue aquellos no elegibles asociados al color de la piel, como la textura del cabello, los rasgos faciales, gustos, preferencias, motivaciones, etc. Como elementos subjetivos distingue la auto imagen y percepción del otro; sentido de pertenencia al grupo, etc. La dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo, que permite la construcción de la identidad, se concreta cuando esta última adquiere rango de valor o, lo que es lo mismo, significación social positiva. Por tanto, la identidad racial positiva no incluye signos de desvalorización.

La identidad racial, considera la Dra. C. Maricelys E. Manzano, es parte de la identidad personal construida desde la subjetividad humana, como la identidad en general, que se establece a partir de un elemento objetivo, el color de la piel y presupone la asunción por los individuos de este, sin prejuicios, así como un conjunto de características que, desde la tradición han sido asignadas a uno u otro grupo racial, como valores, con el propósito de legitimar por parte del sujeto diferencias objetivamente existentes entre unos y otros.¹¹

Está vinculada a la asimilación de símbolos, patrones culturales, códigos, imaginarios, ideales, proyecciones de lo que se quiere ser, a partir de los que se es. Posee un componente autovalorativo y una visión desde el otro¹². En mi consideración, constituye una relación dialéctica entre un grupo racial y el Otro, porque ambos grupos alcanzan rasgos y características que visualizan y adquieren de ese otro grupo racial y quedan influenciados.

La identidad racial de las personas de piel negra en la obra de Esteban Morales

Dentro de los investigadores de la problemática racial en Cuba y de la Identidad Racial se encontró el politólogo cubano Esteban Morales Domínguez que trabajó

9 Vea Esteban Morales. "Cuba: Algunos desafíos del color". Disponible en http://www.lajiribilla.cu/2006/n279_09/279_06.html

10 Véase Maricelys E. Manzano. "La construcción de la Identidad Racial en Cuba. Contradicciones y tendencias".

11 Véase Maricelys E. Manzano. "Identidad Racial: Un Problema Social En Nuestros Días". En *Limite. Revista de Filosofía y Psicología*, no.26,2012, pp. 107-109.

12 *Ibid.*

la problemática Raza e Identidad.

Morales nació el 26 de agosto de 1942 en la Cárdenas, Matanzas, Cuba y fallece el 18 de mayo de 2022 a los 79 años de edad. Fue Licenciado en Economía, Doctor en Ciencias Económicas graduado en la Universidad Lomonosov, de Moscú y Doctor en Ciencias. Profesor e Investigador Titular de La Universidad de La Habana. y miembro de la Academia de Ciencias de Cuba. Miembro de la UNEAC. Ocupó diversos cargos académicos como el de director del Departamento de Economía Política de la Facultad de Economía, Director de la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad de La Habana y decano de la Facultad de Humanidades. Se le reconoce como un Especialista en Estados Unidos, particularmente de sus relaciones con Cuba y Especialista en Relaciones Raciales en Cuba. Fue economista, politólogo y ensayista. Tiene varios libros como coautor y autor principal, sus libros fundamentalmente son de Economía Política y Relaciones Internacionales para la Docencia Universitaria y publicó además más de 150 artículos científicos y periodísticos, sus publicaciones más importantes son en Economía Política, Relaciones Internacionales y Relaciones Cuba-Estados Unidos.

Participó en más de 100 eventos científicos internacionales y sus trabajos de investigación y publicaciones han sido premiados por la Universidad de La Habana; la Academia de Ciencias de Cuba, que le otorgó 3 premios relevantes y la Revista Economía y Desarrollo. Ejerció como Profesor Visitante en más de 15 universidades y centros científicos en los Estados Unidos, Japón, México, Venezuela, Panamá, Costa Rica, Polonia, Unión Soviética, Canadá. Fundó y dirigió el Centro de Estudios sobre Estados Unidos de la misma Universidad desde 1980 hasta 1999. Ha sido galardonado en tres ocasiones con la Distinción Especial del Ministro de Educación Superior. Ostenta la Medalla Carlos J. Finlay y fue miembro del comité Científico de la Ruta del Esclavo. Mereció en varias ocasiones la distinción “Mejor Investigador” en la Universidad de La Habana, Vanguardia Nacional del Sindicato de la Ciencia y Vanguardia Provincial. Recibió la Distinción Especial del Ministro de Educación Superior. Estuvo como ponente y presidente de delegación en varios Eventos Científicos Nacionales e Internacionales sobre Economía, Relaciones Cuba - Estados Unidos y Relaciones Internacionales, en Cuba, Estados Unidos, Europa, América Latina y Japón.

A pesar de haberse jubilado desde el 2010 continuó practicando la docencia y su jubilación no representó para nada una limitante, porque toda su vida intelectual estuvo vinculada al magisterio, a la academia y al trabajo científico en general. Cumplió con todas las tareas académicas como un profesor de alta categoría científica, trabajando en conferencias, maestrías, doctorados y asesoría académica. Fue miembro de tribunales de doctorados e impartió cursos de Maestría y de postgrado.

Tiene muy interesantes estudios sobre Estados Unidos y el problema racial en Cuba, este último lo concibió no solo como un arrastre del lastre histórico, sino también como reproducción de la discriminación racial y la existencia de racismo aún en Cuba. Planteó que carecemos aún de la conciencia racial que hace falta

para combatir contra el racismo y la discriminación¹³.

Las obras que en este caso fueron seleccionadas para trabajar desde la filosofía y poder comprender el fenómeno son las siguientes:

Desafíos de la problemática racial en Cuba

Aquí Morales deja plasmado que uno de los desafíos que presenta Cuba respecto al tema racial es no haber considerado el “color de la piel” como lo que es, una variable histórica de diferenciación social entre los cubanos, olvidando que los puntos de partida de los negros, blancos y mestizos para hacer uso de las oportunidades que la Revolución ponía frente a ellos no eran los mismos. Se olvidó que el negro, además de ser pobre, es negro, lo que representa una desventaja adicional, aun dentro de la sociedad cubana actual¹⁴.

Modelo para el análisis de la problemática racial cubana contemporánea

En este ensayo se aborda la tarea a partir de la importancia del tema, y para fortalecer la identidad nacional y cultural del país. Propone un modelo teórico-metodológico que contribuya a posteriores elaboraciones y debates, que profundice en la complejidad racial en Cuba¹⁵.

Politizar el tema racial

Lo que convierte al tema racial en una cuestión política y le da fuerza para aparecer como tal no sale de la nada. Sino de las condiciones bajo las cuales se desarrolla. Sin embargo, ya hay quienes voluntaristamente han convertido la cuestión racial en un problema político, al considerar que el racismo existente hoy en Cuba, es responsabilidad del gobierno, producto de una actitud racista por parte de este a quien consideran responsable del estado del problema y de su aun no solución. Variante que ha devenido en un grupo disidente más, financiado, apoyado y acoplado, a la política norteamericana del “cambio de régimen”¹⁶.

Dentro de los estudios de raza que realizó Esteban Morales Domínguez le dedicó fundamental atención a las personas de piel negra porque considera que son el demarcador racial en Cuba por excelencia, es lo que marca la línea divisoria entre un grupo racial y otro en Cuba, están estigmatizados porque el estigma hace que la problemática racial del negro los ubique en un nivel de inferioridad en la sociedad y que además, ese nivel de inferioridad sirve de sustento a que afloren desigualdades.

Esteban Morales planteó que el problema racial es un problema de toda la sociedad, no únicamente de negros, blancos o mestizos, sino de toda la sociedad vista de conjunto y primeramente hay que hacer conciencia de que el problema existe, comprender a fondo el lugar que la historia reservó a cada grupo social,

13 Veá la Entrevista realizada por Félix Sautié Mederos a Esteban Morales.

14 Veá, Esteban Morales: “Desafíos de la problemática racial cubana contemporánea”

15 Veá, Esteban Morales: “Un modelo de análisis de la problemática racial cubana contemporánea”.

16 Veá, Esteban Morales: “Politizar el tema racial”.

entender que existe racismo tanto de parte de los blancos como de los negros, un racismo que insiste en dar a cada cual “el lugar que le corresponde”, a partir de una estructura que le permitió a unos discriminar más que a otros, entender que la reacción ante estas diferencias no puede ser tratar de mantener una dinámica social asentada en el prejuicio, el estereotipo, la discriminación mutua y la deuda, sino en la comprensión histórica, la actitud de no hacer concesión al prejuicio, al estereotipo y mezclar coincidencias en función de extirpar de nuestra cultura y del modo de vivir de los cubanos todo lo que haga concesiones a los estereotipos raciales negativos, al racismo y la discriminación racial.¹⁷

En Cuba, afirma Esteban Morales en su artículo “Un modelo para el análisis de la problemática racial cubana contemporánea” que la discriminación se ejerce por el color de la piel, a simple vista, como forma dominante y casi única¹⁸. Nos ofrece un ejemplo comparativo entre Los Estados Unidos y nuestro país, donde explica que en algunos estados de este país es el componente negro en la sangre lo que da paso a la discriminación. Aquí en Cuba eso no tiene la mayor importancia porque el prejuicio se ejerce sobre la base de la apariencia y no del componente genérico, consiste en si eres mulato o negro.

El estudioso plantea que existe un fenómeno de la exclusión del negro y el mulato, digamos en su nivel de subrepresentación en la televisión, el cine y el nuevo empresariado. A pesar de que el extraordinario esfuerzo educacional de la revolución los ha situado casi a la par de la población blanca¹⁹. A diferencia de este autor se puede afirmar que nuevos y coloreados rostros de locutores, presentadores y periodistas ratifican la diversidad cromática en los canales de alcance nacional y territorial, mientras jóvenes actores se van incorporando para dar vida a personajes tan diversos como la fisonomía de las personas.

A juicio del autor el llamado blanco se identificó siempre con la riqueza, el control de la economía, el privilegio, la cultura dominante, el poder. El negro, por su parte, se identifica siempre con la pobreza, el desamparo, las culturas sojuzgadas y discriminadas, la ausencia de poder. Lastres que aún no han sido superados y que todo parece indicar, determinadas fuerzas dentro de nuestro ambiente social, aun pretenden perpetuar²⁰. Estos problemas aún no se han podido superar en la sociedad cubana actual, no obstante, no se puede combatir, la desigualdad con más desigualdad, es necesario crear conciencia sobre la necesidad de fomentar la igualdad racial.

Los prejuicios y estereotipos raciales negativos explica Sandra Morales, prevalecieron en la imagen del grupo de raza negra. En general, se comprobó que la autoimagen de los negros, en su mayoría, tiene un contenido negativo, lo que a juicio de los estudiosos está determinado en buena medida por la familia. Esta explica la adopción de conductas transmitidas por la familia a través de ejemplos, valores morales y labo-

17 Esteban Morales: “Desafíos de la problemática racial en Cuba”. En Caminos, No.47, (enero-marzo), 2008, pp.23-27.

18 Vea, Esteban Morales: “Un modelo de análisis de la problemática racial cubana contemporánea”.

19 Ibid.

20 Vea Esteban Morales. “Cuba: Algunos desafíos del color”. Disponible en http://www.lajiribilla.cu/2006/n279_09/279_06.html

rales heredados o adquiridos en condiciones históricas de pobreza²¹.

Para Esteban Morales en Cuba la discriminación se ejerce por el color de la piel, a simple vista, como forma dominante y casi única²². Ofrece un ejemplo comparativo entre Estados Unidos y Cuba, donde explica que en algunos estados de este país es el componente negro en la sangre lo que da paso a la discriminación. Afirma que aquí en Cuba eso no tiene la mayor importancia porque el prejuicio racial se ejerce sobre la base de la apariencia y no del componente genético.

Asimismo, plantea que las personas de piel negra se encuentran poco representadas en los altos cargos de la estructura estatal y de gobierno²³. En cuanto al ejercicio del poder político, el negro y el mulato están en desventaja con relación al blanco, porque este último, desde su consideración, siempre ha ejercido el poder y ahora continúa en ventaja. Como consecuencia las personas no blancas resultan aún discriminadas en ese sentido.

A diferencia de este autor, se entiende que para desempeñar cargos públicos son otros los requisitos que se toman en cuenta, no precisamente el color de la piel, aunque en los últimos tiempos ese es un indicador seguido puntualmente para que exista mayor representatividad en los cargos públicos. En la sociedad cubana se trabaja para garantizar la mayor suma de igualdad, justicia, equidad social y que los beneficios sociales sean inclusivos y antidiscriminatorios, por lo tanto, no debería plantearse el análisis desde la relación ventajas-desventajas, puesto que, para solventar esta dificultad, se caería irremediabilmente en una postura racista.

Los rasgos que caracterizan la Identidad Racial de las personas de piel negra en Cuba que se reflejan en la obra de Esteban Morales son:

- Se encuentran subrepresentados como dirigentes de empresas estatales y cargos administrativos.
- Salvo en la música, el deporte y las fuerzas armadas, rara vez asumen posiciones protagónicas de repercusión nacional e internacional.
- Es muy débil aún la presencia del negro y del mulato en los medios masivos, principalmente la televisión y el cine.
- Los negros y mulatos engrosan las filas de los desempleados, la población penal y los grupos a los que más difícil les resulta hoy concretarse en un proyecto de vida.
- Los negros y mulatos son los que menor acceso tienen a las actividades económicas, que constituyen hoy las alternativas viables para lograr mejores condiciones de vida.

21 Veá Sandra Morales. "El negro y su representación social. (Aproximación a la estructura social cubana actual)"

22 Veá, Esteban Morales: "Un modelo de análisis de la problemática racial cubana contemporánea".

23 Ídem

- Los negros y mulatos continúan muy poco representados dentro de las estructuras del poder institucional.
- Las personas negras y mestizas manifiestan una incomodidad por atributos físicos, especialmente por su pelo, lo que apunta a una inferioridad de estas respecto a los patrones estéticos del modelo cultural.
- Existe una base de que los negros pertenecen la mayoría a las clases más bajas de la sociedad y continúan con comportamientos asociados a la posición de marginales.
- La identidad de las personas de piel negra ha sido siempre muy agredida y ha tenido que abrirse paso a través del no-reconocimiento y la no-aceptación.
- La población negra y mestiza de Cuba sobreviven aún problemas de marginalidad, poca autoestima, precariedad de vida y “destacarse por lo negativo”.

BIBLIOGRAFÍA

CHACÓN, R.: Acercamiento al fenómeno de la identidad racial en Cuba: su estudio teórico-filosófico a partir de los años 90 del siglo XX. Santiago de Cuba: Editorial Cátedra. 2022.

CRUZ, M.: Política y nacionalismo. Identidad en tiempos de diferencia. *Temas*,(9), 4-10. 2002.

DE LA TORRE, C.: Identidad e Identidades. *Revista Temas*,(28), 26-35. 2002

FERNÁNDEZ PEÑA, I., & FERNÁNDEZ PEÑA, I.: Aproximación teórica a la Identidad Cultural. *Ciencia Holguín*(No.4). 2012

MANZANO, M.: Identidad racial: Un problema social en nuestros días. *Límites. Revista de Filosofía y Psicología*,(26), 107-109. 2012

MANZANO, M. La construcción de la identidad racial en Cuba. *Contradicciones y tendencias*. 2015

MORALES, E.: Un modelo para el análisis de la problemática racial cubana contemporánea. *Revista Catauro*(No.6). 2003

MORALES, E.: Cuba: algunos desafíos del color. 2006

MORALES, E.: Desafíos de la problemática racial en Cuba. *Caminos*,(47), 23-27. 2008

MORALES, E.: Cuba: los retos de su compleja identidad caribeña. 2013

MORALES, S.: El negro y su representación social (Aproximación a la estructura social cubana actual). Editorial de Ciencias Sociales. 2001

PIMENTEL, K.: Aproximación filosófica a la identidad racial de las personas de piel blanca, su reflejo en la producción teórica cubana entre 1902-1959. 2018

DISCRIMINACIÓN O EXCLUSIÓN POR COLOR DE LA PIEL: UN ACERCAMIENTO A SU PERCEPCIÓN EN GUANTÁNAMO

Karina Velázquez Pérez
Katia Lariot Joubert

El problema racial en Cuba, es el resultado de las influencias del contexto colonial y el sistema de esclavitud existente en este país hasta finales del siglo XIX, con una abolición tardía de tal sistema en 1886, sucedido por el logro de un largo proceso de independencia de la metrópolis española alcanzada en 1898, de ahí que la representación de lo “afro” y su uso como categoría de identidad social, se deban comprender dentro de la formación socio histórica de la comunidad nacional cubana y su impacto en la construcción social de categorías raciales en la isla.

Tales representaciones son herederas, primero de la independencia del yugo colonial español y luego de la ocupación estadounidense, que produjeron nuevas referencias sociorraciales con influencia en las contradicciones existentes en la ideología nacional cubana.

No obstante, a pesar de la presencia temprana de la población aborígen, luego de africanos esclavizados y de los cubanos mestizos en las minas y plantaciones, el rápido exterminio de los mal llamados “indios” y el incremento de la demanda mundial de azúcar reforzaron la estructura sociorracial en amos/blancos y esclavos/negros.

Precisamente, con las contradicciones emanadas entre el sistema esclavista y el capitalismo emergente, aumentaron las excepciones que justificaron la regla de la gota de sangre, en las popularizadas dicotomías: blancos/bellos/poderosos/decentes versus negros/feos/ignorantes/delincuentes. Al respecto, el historiador Manuel Moreno Fraginals describe cómo la noción de “raza” funcionó entonces como principio legitimador de la forma de explotación del esclavo, en coexistencia con diferentes status y estatutos de trabajadores, así como de origen, dígase los culíes chinos, los irlandeses y los indios de Yucatán (Bonniol, 1992).

Como medida de protección, la élite política criolla orientó su agenda hacia la promoción del “blanqueamiento” y el proteccionismo como actitud preventiva ante el peligro negro, representado en los acontecimientos de Haití y el hito de su revolución. Cuestión que, acompañada por la influencia de la Revolución Francesa en el transcurso de las guerras independentistas -la Guerra de los Diez Años, 1868-1878; la Guerra Chiquita, 1879-1880; la Guerra de Independencia, 1895-1898, el nacionalismo cubano se fundó en la representación de la unión cubana frente al enemigo español.

Alcanza un matiz diferente el problema racial en Cuba, con el triunfo de la Revolución a inicios del año 1959, por primera vez se aprobaron políticas cuyo propósito era la eliminar toda forma de discriminación, con énfasis en la de tipo

racial. Para ello el gobierno revolucionario aprueba un amplio programa social concentrado en erradicar las barreras raciales dentro de las instituciones que operaban en la sociedad.

Se realizaron estudios vinculados a programas nacionales de investigación científica, los que demostraron que parte de estas desigualdades son resultados de una herencia estructural no superada; a la vez que otras se reproducen y han sido generadas en las condiciones de las crisis y las reformas económicas. Este fenómeno se engendra y reproduce a través de múltiples mecanismos y manifestaciones de desigualdad que sugieren la necesidad de abordarlo desde un enfoque multi y transdisciplinario, que direccionan el carácter de las políticas que logren abarcar las problemáticas en su complejidad, con todo el conjunto de componentes que la caracterizan.

Al tomar en consideración el trabajo de diferentes autores, se ha constatado que, a pesar de los logros sociales del proyecto social socialista cubano, todavía persisten diferencias entre las personas con color de piel diferente, en posición desventajosa para los de tez más oscura, en términos del modelo de bienestar que se promulga en el país y al cual acceden, en dos ejes principales el objetivo y el subjetivo (Kitroeff, 2010); para reproducir y reforzar ciertos tipos de desigualdades por color de la piel que se perciben en la vida cotidiana, en los distintos sectores y esferas sociales, considerando la compleja multidimensionalidad de esta dinámica.

Por ello, hacer visible las formas manifiestas o latentes de discriminación por color de la piel en Cuba, en particular en Guantánamo, es imprescindible para comprenderla y modificarla, de ahí la necesidad de información que permita identificar a qué grupos de la población afecta en mayor medida y la percepción de estos grupos al respecto. Con el objetivo de identificar experiencias de discriminación por color de la piel en distintos ámbitos de la vida social para la captación de actitudes, prejuicios y opiniones hacia distintos grupos de la población en Guantánamo.

Para ello se propone como unidad de observación los centros educacionales, hospitalarios, culturales, hoteles y hogares. La población de estudio son las personas nacidas en Guantánamo, vivan o no en este territorio, que hayan vivido alguna de las formas de discriminación por color de la piel, el mismo se realizó mediante un cuestionario virtual, la observación de la matriz de opinión en grupos creados en las redes sociales con soporte temático.

El criterio de selección de la muestra, no probabilístico para la selección de los grupos de interés e intencional para la selección de la población de 15 y más años. La cobertura geográfica es provincial, limitado por las actuales condiciones epidemiológicas, por lo que el estudio se previó en la modalidad virtual, centrado en experiencias y opiniones personales. Se dispuso como periodo para el levantamiento de la información 20 de junio al 6 de septiembre de 2021.

Al tratar el tema de lo racial en Cuba, la noción del criollo, del hecho socio-

cultural que en la actualidad se legitima desde la voluntad política del Estado con el reconocimiento del denominado “color cubano”, que es en sí la expresión de la complejidad del tema, está refrendado en documentos fundacionales de la nación cubana, cuando Céspedes asevera “Todos los habitantes de la República son enteramente libres”, así como en la Constitución de Guáimaro cuando se expresa “la sincera estimación del cubano blanco por el alma igual, la afanosa cultura, el fervor de hombre libre y el amable carácter de su compatriota negro”.

Esta lógica se hereda en la Constitución Socialista de 1976 cuando sanciona que: “La discriminación por motivo de raza, color, sexo u origen nacional está proscrita y es sancionada por la ley”. Principio este que se promulga en la actual Constitución aprobada el 24 de febrero de 2019.

El fenómeno de la discriminación “es toda distinción, exclusión o restricción que, por acción u omisión, posee por objeto o resultado obstaculizar, restringir o menoscabar el reconocimiento o goce de los derechos humanos y libertades”. Al efecto, uno de los primeros intentos de abordar la problemática de las relaciones raciales la intentó realizar el Departamento de Etnología entre los años 1987-1988, el mismo estaba relacionado más con los aspectos de la cultura de los descendientes de africanos en Cuba, que con la cuestión de las relaciones raciales en sí misma.

Posteriormente, en el año 1992, se realizó un levantamiento bibliográfico que permitió conocer las carencias que desde el punto de vista antropológico presentaba la temática, a la vez que se constató la falta de estadísticas y de estudios de la problemática en el contexto posrevolucionario, lo que no permitía definir claramente hipótesis en torno a la cuestión, lo cual obligó a realizar un primer estudio aproximativo de la cuestión en un barrio popular.

Desde ese entonces, ha sido ilegal discriminar según el color de la piel en todas las esferas del país, sobre todo en áreas tan importantes como el acceso a los servicios públicos esenciales de la educación, los puestos de trabajo y la salud.

En la actualidad, la *Constitución de la República de Cuba*, aprobada el 24 de febrero de 2019, reconoce que la violación del principio de igualdad está proscrita y es sancionada por la ley, (artículos 41 y 42). De ahí que el tema de la discriminación por el color de la piel está siendo tratado en el presente estudio, el cual permitió aproximarse a algunas de las contradicciones del problema en sus expresiones actuales y elaborar algunas hipótesis. Variables a medir:

1. Características sociodemográficas: edad, sexo, color de la piel, estado civil, nivel escolar, ocupación.
2. Experiencias u opiniones: experiencias de discriminación, reconocimiento personal e institucional, percepciones, prejuicios, estigmas sociales y estereotipos por color de la piel.

Análisis de los datos obtenidos

El cuestionario aplicado, propuesto desde la plataforma virtual QuestionPro, durante el periodo del 20 de junio-6 de septiembre 2021, alcanzó 320 vistas, con 39 respuestas completas, las únicas consideradas y que representan el 12,9 % del total del universo que accedió al mismo, en tanto el criterio selectivo del cuestionario exige el completamiento de cada ítem de forma secuencial.

De los 39 participantes, el 87 % refieren procedencia del municipio Guantánamo, el 8 % del municipio Manuel Tames y el 5 % del municipio Baracoa, sin registro de opiniones de personas de otros de los municipios de la provincia. Con una desviación estándar de 1,7 un error estándar de 0.28 y media de 1,6.

Del total del universo analizado, la población femenina fue la más interesada en participar y completar el cuestionario, con un registro del 64 % del sexo femenino y el 36 % del masculino. El grupo de edades con más representatividad es el de 25-54 años de edad con 67 %, seguido por el 15 % de personas entre 55-64 años, el 13 % de personas con 63 años o más, con menos participación de personas entre 15-24 años.

El 51 % de las personas es universitario, de ellos un 33% ha realizado algún tipo de superación postgraduada entre cursos, diplomados, maestrías o doctorados. El 3% es del nivel técnico superior, 5 % técnico medio, 5 % bachiller y el 3 % de secundaria básica. De esta población, el 31 % es soltero o nunca se ha casado, el 26 % es casado, el 15% unido, el 18 % es divorciado, el 5 % viudo y otro 5 % prefiere no declarar su estado civil.

Del universo total, el 82% posee un empleo a tiempo completo, el 3% declara trabajar a medio tiempo, un 3% es trabajador por cuenta propia, un 3% desempleado, 5% jubilado y 5% estudiante

De las 39 personas participantes, el 56% declara ser de color pardo o mestizo, el 23 % blanco, 18 % negro, el 3% de otro color. Estas personas poseen formas diversas de autorreconocimiento de su color de piel, en el cual solo el 56 % (22) coincide con el que por norma legal se registran al nacer, según los tipos antes declarados. Por ejemplo, del total de personas negras el 100 % se considera a sí mismo como tal, sin embargo, varía la percepción en el grupo de las personas registradas como blancas, pues entre los 9 participantes el 77 % se considera blanco mientras el 22 % se autorreconoce de color pardo (11 % se autorreconoce como mestizo y otro 11 % como jabao, las cuales son tipificaciones construidas en la matriz sociocultural del autorreconocimiento en la diversidad de tonalidades de piel por el nivel de cruzamiento entre personas mestizas, validado en estudio genético, realizados en el país que corroboró que el universo de la población cubana es 100 % mestiza.

Estas formas de autorreconocimiento se expresan desde un criterio externo cosificado, según la tonalidad del color de la piel, pues en la construcción sociocultural del imaginario personal y colectivo según el color de la piel, persisten actitudes prejuiciadas ante personas con tonalidades de la piel con tendencia ha-

cia la tez más oscura, las cuales se describen en párrafos posteriores.

Tales formas poseen digresión, unas connotan la aceptación del significado de que cualquiera puede tener un ancestro africano, aunque su somatotipo o color de piel no lo parezca, lo que reivindica su identidad o su cultura “afro”. Mientras otras connotan variantes prejuiciadas y negativas cuando se asocia a lo negro, o al negro, como categoría causal de un delito, de lo perverso, de lo malo, lo torpe, poco inteligente, la fealdad, lo salvaje.

Gráfico 1. Composición de la muestra según color de la piel que declara

Fuente: Plataforma QuestionPro. Encuesta sobre percepción de discriminación por color de la piel en Guantánamo. Cátedra de Estudios Caribeños de la Universidad de Guantánamo (2021).

Expresión de ello se demuestra en el gráfico no. 1, donde se relaciona que el 28 % y el 21 % de los encuestados se consideran mestizos o negros respectivamente, así como el 18 % y el 15 % se autorreconocen como blancos o trigueños, mientras el 8 % se autodefine como mulato, otro 8% como jabao y solo el 3 % se identifica como pardo. Lo que refleja la diversidad de percepciones que por color de la piel persisten en la población cubana y las tipificaciones más frecuentes, con el dato curioso de que no existieron personas que se autorreconocieran como indios o moros, sin embargo, en las relaciones cotidianas es común que las personas identifiquen a las personas de color cobrizo e incluso negra, pero con pelo liso o lacio, con esas denominaciones.

Ahora bien, la mayor diversidad de criterios se aprecia en la población de color pardo, pues entre los 22 participantes que formalmente son registrados como tal, solo el 4 % se identifica con ese color otorgado al nacer, el 14 % se considera mulato, el 9 % se autorreconoce como jabao, el 22 % se autoproclama trigueño, el 45 % se autoidentifica como mestizo y otro 4 % se define de color negro.

En ese total de personas de color pardo con percepciones diversas sobre su color de piel, el 54 % poseen estudios universitarios, de estos el 33 % se considera mestizo o trigueño respectivamente, el 8% se autodefine como mulato, negro o pardo. Por lo visto en la construcción del imaginario popular, sin que el nivel educacional sea una variable determinante, es variada la relación entre la percepción de quien formalmente (con reconocimiento institucional y legal) valora el tipo del color de piel de la persona al nacer y el tipificado por la persona según las percepciones personales a lo largo de su vida social.

Gráfico 2. Distribución según percepción personal por color de la piel

Fuente: Plataforma QuestionPro. Encuesta sobre percepción de discriminación por color de la piel en Guantánamo. Cátedra de Estudios Caribeños de la Universidad de Guantánamo (2021).

Es a partir de estas digresiones, que se le puede dar tratamiento al tema de la

identidad afrocaribeña en Guantánamo, donde la necesidad de la contextualización del lugar que ocupa la categoría racial sostiene notables diferencias con los demás países del Caribe, a pesar de la historia común, en cuanto a las concepciones y representaciones de identidad que fueron emergiendo junto con el proceso de construcción de la nación.

Por la politización que hoy se observa desde las redes sociales al asunto del racismo en Cuba, se aprecia una preocupación por el lugar de lo negro, de lo afro en el imaginario del cubano, de la concepción de la categoría de la identidad fundada en el imaginario de la ascendencia africana.

Desde esta mirada, es que se afirma que incluso la aceptación de la identidad cultural en cualquier proceso de configuración de identidades sociales no simplifica el problema, por cuanto la cultura nacional, en sí misma, ha sido objeto de mitificaciones manipuladoras dirigidas a justificar o desacreditar determinadas realidades sociales a niveles locales.

Tales elementos asociados al componente “afro” del ajiaco cubano, si bien han sido valorados desde la mirada patrimonial y folclórica (de las dimensiones estética y artística de la música y las danzas religiosas), revitalizan representaciones de un aspecto de las relaciones sociales del antiguo orden social: el de las clases. De ahí que, la denominada erradicación de los prejuicios raciales en Cuba, abordada meramente como un hecho sociocultural de interés público por el gobierno revolucionario, se han minimizado las expresiones cotidianas de ese fenómeno social en la esfera privada, familiar y personal.

Al respecto, 23 personas que representan el 59% de los 39 participantes en el estudio, consideran que en Guantánamo existen desigualdades sociales marcadas por el color de la piel, mientras otro 41% opta por negar esta situación.

Del total del universo, el 23% (9) considera que en Guantánamo existe discriminación racial, mientras el 31% (12) opina que en Guantánamo no existe discriminación racial, sino prejuicio racial, el 41% (16) afirma que en esta provincia existen prejuicios hacia personas con color de piel negra. Por otra parte, el 10% (4) opinan que no existen manifestaciones de discriminación ni prejuicio racial, sin embargo, 20 de los encuestados, que representan el 51% identifican a la familia como una de las instituciones donde se reproducen formas de discriminación racial, así como 14 (36%) afirman que en las escuelas y centros de trabajo existen manifestaciones de discriminación por color de la piel.

Gráfico 3. Tendencia de criterios sobre la existencia de discriminación racial o prejuicios raciales en Guantánamo.

Fuente: Plataforma QuestionPro. Encuesta sobre percepción de discriminación por color de la piel en Guantánamo. Cátedra de Estudios Caribeños de la Universidad de Guantánamo (2021).

De modo general, mientras el 28% (11) de la población encuestada afirma

que ha experimentado alguna situación en que se haya sentido discriminado o menospreciado en el último año a causa del color de su piel, el 72% (28) asevera que no ha tenido esas vivencias, sin embargo, el 29% de estos describe actos discriminatorios vivenciados, por lo cual se puede aseverar que por esta naturaleza el 49% (19) ha experimentado situaciones de este tipo y el 51% (20) es el que en realidad no han vivenciado situaciones de ese tipo ni conoce de personas que las hayan sufrido.

Por otra parte, entre los sectores o escenarios sociales que son identificados entre los que se proliferan formas de discriminación por el color de la piel se destacan: turismo-27 (39%), bancos-11 (14%), gastronomía-8 (10%), cultura-7 (9%), salud pública y educación-6 respectivamente (8%), agricultura-1 (1%), se recomienda consultar el gráfico no. 8. A la vez que son identificadas las instituciones o espacios donde se inician las distinciones o prejuicios por color de la piel, entre ellas: la familia- 31 (40%), las escuelas- 20 (26%), los centros de trabajo- 10 (13%), las instituciones públicas- 6 (8%) y las instituciones privadas- 5 (6%).

Ahora bien, entre las 23 personas que considera la existencia de tales desigualdades marcadas por el color de la piel, solo 1 que representa el 4% no fundamentó su criterio, mientras el 96% explicó sus razones para defender su posición, entre las que se destacan:

1. Hay que observar sobre todo cómo en lugares donde se prestan servicios, cuál ha sido la tendencia y el somatotipo de las personas que trabajan, sobre todo las mujeres.
2. A pesar de no reconocerse, en oportunidades no se tolera el desempeño de las personas de piel negra en los cargos de dirección.
3. Es evidente en expresiones de las personas, en comportamientos segregadores o comparativos que denigran a los de piel más oscura, diferenciaciones culturales en barrios y comunidades de la ciudad y arraigada en la identidad y comportamiento de los propios habitantes de los mismos.
4. Porque conozco personas que no han podido acceder a un tipo de empleo, por no ser blancos y atractivos.
5. Porque se ve en la interacción de los individuos, en las calles, en la forma como se expresan respecto a los otros. Para escoger parejas. Para ser contratado en algún centro de trabajo.
6. En mi etapa de estudiante era la única de color oscuro de un sector elitista como la cultura fui discriminada muchísimo en su momento, pero gracias a mi talento y estudio salí adelante y me pude graduar. Años después, la persona que me discriminó por mucho tiempo me pidió disculpas.
7. Por manifestaciones hacia ello visto en expresiones de la cara, gestos, trato.
8. Porque las he sufrido en mi familia donde somos todos mezclados. Incluso tuve que romper con una novia blanca cuando sus padres se enteraron

de que yo tenía mi abuela materna negra y mi abuelo paterno negro. Luego tuve una novia negra y los hermanos no me quisieron porque yo era blanco para ellos.

9. Porque es perceptible en determinados protocolos para captar trabajadores en algunas entidades estatales y hasta en el sector privado, tanto femeninos como masculinos. Todavía se escucha en el lenguaje popular menosprecio al negro.
10. Por las expresiones que persisten en el lenguaje popular que denigran a las personas negras.
11. Por las diferencias preceptivas según el color de la piel para valorar a las personas.
12. Por las desventajas en representación social del negro como persona educada, inteligente, hermosa físicamente.
13. El acceso a oportunidades y ocupaciones de mayor relevancia no es igual para todos. Se privilegió la raza blanca.

Gráfico 4. Relación de instituciones desde donde las cuales se percibe que inician las distinciones y prejuicios por color de la piel.

Fuente: Plataforma QuestionPro. Encuesta sobre percepción de discriminación por color de la piel en Guantánamo. Cátedra de Estudios Caribeños de la Universidad de Guantánamo (2021).

Entre estas 23 personas, 9, que representan el 39% consideran que en Guantánamo existe discriminación racial, 6 opinan que lo que existe no es discriminación racial sino prejuicio racial, mientras 14 personas opinan que en Guantánamo existen prejuicios hacia personas con color de piel negra, así como 18 de los encuestados consideran que es la familia, una de las instituciones donde se reproducen formas de discriminación racial, así como 12 afirman que en las escuelas y centros de trabajo existen manifestaciones de discriminación por color de la piel.

Entre los principales sectores o escenarios sociales donde proliferan manifestaciones de la discriminación por color de la piel, este subgrupo relaciona en este orden al sector del turismo (3), el sector de la cultura (2), el sector de salud pública (1) y el sector bancario (1). A la vez que refieren la existencia de distinciones perjudicadas para otorgar u omitir de cargos de primer nivel en los espacios diplomáticos, del gobierno y las altas esferas directivas, en todo lo que implique poder, beneficios económicos, vida holgada. Así como se legitiman los patrones de vestuario, del cabello o modas asociadas a mujeres blancas, unido al privilegio de las mujeres blancas/bonitas en determinados puestos de trabajo y de ser negra, debe poseer características faciales adjudicadas a los blancos.

De estas 23 personas, 18 que representan el 78% del total, afirman que en el último año no han vivenciado manifestaciones discriminatorias hacia su persona

u otras por este concepto, sin embargo, en sus criterios se observa una tendencia a minimizar o negar la carga discriminatoria en sus experiencias de vida.

Se trata de la consecuencia de externalización de formas/expresiones de discriminación por el color de la piel que han permanecido latentes en la subjetividad de muchas personas, a modo de racismo sociológico según (Espina Prieto y Rodríguez Ruiz, 2006), debido a las desigualdades generadas con la apertura de espacios competitivos y revalorización simbólica y real de determinados sectores económicos, entre otros aspectos referidos a las representaciones raciales heredadas desde el sistema esclavista de la colonización europea, con predominio de una evaluación negativa de los negros y un posicionamiento positivo de los blancos, lo que ha configurado una de las barreras fundamentales que limita la movilidad de los negros hacia los sectores más ventajosos.

Sobre la base de estos procesos se han situado factores objetivos y subjetivos persistentes, que tienen que ver con las posiciones de partida de los diferentes grupos raciales durante el proceso revolucionario, tales como vivienda, trabajo y los procesos de distinción que genera, los capitales de relaciones sociales, el acceso a los servicios públicos y privados, los cuales se reevalúan en medio de las crisis. Si bien la población estudiada ha expresado una tendencia a la valoración positiva de la perspectiva de las relaciones raciales, motivada, en especial, por los procesos de mestizaje que se verifican en la sociedad y por la atención que en los últimos tiempos se le viene prestando al problema; la problemática racial en Cuba se manifiesta en un entramado de contradicciones, emergentes desde el mismo triunfo de la Revolución con la eliminación de barreras como una perspectiva de mejoramiento de la convivencia interracial.

Al tomar los datos que se han relacionado, se constata la percepción de diferencias entre las personas por su color de piel, describiendo una posición desventajosa para los de tez más oscura, que (re)producen ciertos tipos de desigualdades por color de la piel que se perciben en la vida cotidiana, en los distintos sectores y esferas sociales. Ejemplo de ello, lo sugieren datos objetivos referidos a las desigualdades en términos del acceso a recursos, sean materiales, financieros o personales, las cuales son instrumentales para participar en ciertas actividades económicas, y los subjetivos, vinculados a mentalidades discriminatorias que le otorgan un valor negativo al no blanco, lo que estaría influyendo en las posibilidades ocupacionales de esta subpoblación.

Lo antes expuesto, permite arribar a algunas consideraciones sobre el funcionamiento de la variable del color de la piel como diferenciador social y la diversidad de percepciones sobre esta forma de discriminación a nivel social.

Se aprecia la existencia de valiosos sujetos sociales, intelectuales, artistas y académicos con conciencia racial, portadores de un pensamiento identitario, crítico y autocrítico, transversalizado por sus complejas subjetividades, en cuyos criterios son apreciables resentimientos hacia los vestigios dominantes de una cultura eurocentrista cuestionada, por sus bases epistemológicas patriarcales,

racistas, sexistas, que de modo paralelo se relaciona en otros conflictos como la homofobia, la discriminación de género, discapacidad, los regionalismos, la diáspora, la marginalidad y los marginados, los jóvenes, la diversidad de orientaciones políticas e ideológicas.

En el análisis de los datos obtenidos, se identifica como propuesta común, la creación de espacios para el diálogo abierto y crítico, desde los cuales se garantizan formas de participación comunitaria, que accionen no solo sobre un cambio en las estrategias comunitarias a nivel local, con protagonismo de las familias, para el tratamiento del tema de la discriminación por color de la piel, su transmisión grupal, intra, inter y transgeneracional, sino sobre los factores culturales de estigmatización social de lo negro, de lo afro, su marginación y automarginación.

Se declara la necesidad de una agenda antirracista que no coloque a medias o desdibuje la denuncia al racismo, acompañada por un marco legal que robustezca las garantías declaradas en la Constitución de la República, y, que a la vez desenmascare las expresiones oportunistas en grupos de poder o en conflicto por este, con intencionalidad o no, que defienden y reproducen determinados mecanismos de dominación económica, racialmente definidos desde el origen de los capitales financieros, sociales, culturales y simbólicos.

De ahí que las historias de vida, las vivencias personales, las experiencias comunitarias e incluso los resultados de estudios como el presente, contribuye a la atención con premura del problema desde una política racial consciente del problema de la discriminación por color de la piel, que permita la concreción en el proyecto social cubano de la plena igualdad de sus ciudadanos sin distinciones, de modo que paralelamente se concrete la dignificación de los sujetos sociales desde la no discriminación por clase, religión, orientación sexual, orientación política, color de la piel, cultura de origen o adoptada.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ RAMÍREZ, S. A.: El color de la piel en los censos en Cuba. pp.75-94. En, Situación de los Afrodescendientes en América Latina: Argentina, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, Uruguay- La desigualdad reflejada en los censos. Instituto Afrodescendiente para la Investigación, el Estudio y el Desarrollo. 2013

BELTRÁN, L.: Consideraciones sobre los estudios afroamericanos y africanos en Iberoamérica. Pp. 411- 428 En G. Lechini (ed.). Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro. Ferreyra Editor. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clasco.org.ar/libros/sursur/AFRICAN/african.pdf> 2008

CABRERA, L.: Cuentos negros de Cuba. Editorial Letras Cubanas. Recuperado de <https://www.afrocubaweb.com/Cabrera1940.pdf> 2009

CHÓEZ-ORTEGA, C.: Causas de la discriminación racial en Latinoamérica: Reflexión teórica desde algunos conceptos sociales. Revista Tecnológica ESPOL–RTE, 27 (2): pp. 105-121, diciembre 2014.

DE LA FUENTE, A: Los pasados de este presente: La polémica en torno al Partido Independiente de Color. Cuban Studies (43), pp 141-148. 2015

- DE LA HOZ, P.: África en la Revolución cubana. La Habana, Editorial Letras Cubanas. <http://www.cubadebate.cu/wp-content/uploads/2009/05/africa-revolucion-cubana-pedro-hoz.pdf> 2008
- DEPESTRE CORCHO, Y.: ¿Raza humana? ¡Ah... Tenía que ser! En D. Rubiera Castillo RUBIERA, C. D., & MARTIATU, I. M.: Afrocubanas: Historia, pensamiento y prácticas culturales. Recuperado de <https://www.worldcat.org/title/afrocubanas-historia-pensamiento-y-practicas-culturales/oclc/852803143?referer=di&ht=edition>, 2011
- ESPINA PRIETO, R.: El etnólogo en su isla. Notas cimarronas para un estudio posterior. pp. 322-325 En A. Granado. XIII Taller de Antropología Social y Cultural Afroamericana. Casa de África, La Habana. 2009
- FERAUDY, H.: África en la memoria. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 2012
- FERNÁNDEZ ROBAINA, T.: El negro en Cuba, 1902-1958. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. 1990
- FERNÁNDEZ, A.: La polémica del color: las ciencias sociales en el debate racial. P 273 Revista de la Universidad de La Habana: 4-7. 2012
- FERRER, A.: Cuba insurgente. Raza, nación y revolución. 1868-1898. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. 2011
- FRAGA LEAL, G. R.: Cuba. En Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de los afrodescendientes en América Latina. Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina. Obtenido de http://www.crespial.org/public_files/EAPCIA-Cuba.pdf, 2013.
- FUNDACIÓN FERNANDO ORTIZ. Actas del Folklore. Fundación Fernando Ortiz. 2005
- GARCÍA VALDÉS, J.: Encuentro y desencuentros de los «saberes» en torno a la africanía «latinoamericana». pp. 359-377. En D. Mato (Ed.). Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso. 2005
- GUANCHE, J.: ¿Existe una problemática racial en Cuba? Dossier Espacio Laical (2). Recuperado de www.espaciolaical.org/contens/esp/sd_069.pdf 2009
- _____ : La Ruta del Esclavo y el diálogo intercultural África / América Latina. En M. Pineau (Ed.) La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural (pp. 43-60). Buenos Aires, París: Eduntref, Unesco. 2011
- KARNOOUH, L.: Lo afro en el imaginario nacional cubano y el contrapunteo caribeño entre La Habana y Santiago de Cuba. En Circulaciones culturales: Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y la Habana. IRD Éditions. Recuperado de <http://books.openedition.org/irdeditions/19197> <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.19197>, 2011
- KITROEFF, N.: La Desigualdad en Cuba: El Color Cuenta. Cuba in Transition, ASCE. Recuperado de https://www.ascecuba.org_asce_proceedings_la-desigualdad-en-cuba-el-color-cuenta%2F&usg=AOvVaw14qc7CVQNHK7RTIlzyo-jJ, 2010
- LOZANO ZAMORA, A.: La antropología en Cuba: retos, realidades y perspectivas. Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural, III (3): pp. 66-77. 2013
- MENA GARCÍA, M. I.: El lugar del racismo y de la discriminación racial en las memorias de la Afroeducación. Número 34 / Universidad Pedagógica Nacional / Facultad de Educación. 2011
- MORALES DOMÍNGUEZ, E.: Cuba: estadísticas y color de la piel (Unpublished paper). 2008
- MORALES DOMÍNGUEZ, E.: La problemática racial en Cuba. Algunos de sus desafíos. La Habana: Editorial José Martí. 2012
- RODRÍGUEZ ACOSTA, Y. & LEYVA ESCOBAR, M.: Análisis de las marcas ideológicas de dis-

crimianación racial en el Diccionario provincial casi-razonado de voces y frases cubanas de Esteban Pichardo. Revista ISLAS, vol. 57(180): pp. 58-70; septiembre-diciembre. 2015

SAWYER, M.: Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba, Cambridge University Press. 2006

SEGATO, R.L.: La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Prometeo Libros. Obtenido de https://hum.unne.edu.ar/postgrado/especializ_historia/apuntes_bk/Sociedad,%20demograf%C3%ADa%20y%20relaciones%20inter%C3%A9tnicas/UNIDAD%203/Segato-LaNacionysusotros.pdf 2007

ZURBANO TORRES, R.: Racismo vs. socialismo en Cuba: un conflicto fuera de lugar. Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos (4): pp. 11-40. Recuperado de: <http://www.meridional.uchile.cl/index.php/MRD/article/viewFile/36529/38148>. 2015

LA COMPETENCIA DE INTERVENCIÓN SOCIOEDUCATIVA: HERRAMIENTA NECESARIA PARA UN CONTEXTO LIBRE DE DISCRIMINACIÓN

Robert Dupont Martínez
Arianna Legna Monier Ramírez

El respeto a la diversidad, educar para lograr conductas hacia la igualdad, no son meras acciones, no son frases utilizadas para cumplir con un protocolo científico, ni mucho menos cumplir con lo legislado. Se trata de formar, desde edades tempranas, un ciudadano capaz de convivir, colaborar y expresarse libremente, sin que ello implique dañar a otra persona.

En las escuelas se desempeñan los educadores, a los cuales, la sociedad les otorga la responsabilidad de formar a las nuevas generaciones, por lo que, valorar la diversidad y la no discriminación, deben constituir temas medulares en dicha formación. El trabajo socioeducativo es fundamental y las instituciones docentes tienen las condiciones para crear una red de intervención para contribuir a la transformación de los estudiantes, su familia y la comunidad con que interactúan.

Los centros educativos, en ocasiones, pueden contribuir a reforzar desigualdades asociadas a diversas condiciones humanas, entre ellas, el género, así como otras variables que pasan también por elementos muy específicos de la formación de la personalidad desde edades tempranas. La intervención de un profesional competente puede resolver eficientemente estos problemas.

Los conocimientos y habilidades no son las únicas aptitudes que le permiten a un docente ser competente, se necesita, además, poseer motivación profesional, sustentada en intereses y valores profesionales, y disponer de recursos psicológicos que le permiten al sujeto funcionar con flexibilidad, reflexión personalizada, iniciativa, perseverancia, autonomía y perspectiva futura. Una de las competencias profesionales que debe poseer el docente es la de intervención socioeducativa, ya que debe ser capaz de actuar con y para otros en la solución de problemas de esta índole.

La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible aprobados en 2015 dentro de sus metas correspondientes está: “garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad y promover oportunidades de aprendizaje durante toda la vida”. Teniendo en cuenta que es una necesidad global, lograr una educación de calidad, proponemos la competencia de intervención socioeducativa como una herramienta fundamental para desarrollar un contexto libre de discriminación y que permite a estudiantes y docentes alcanzar toda su potencialidad.

Una educación de calidad, es consecuencia de una observación crítica y sistematizada de los diferentes actores que participan en la práctica educativa y que conforman el colectivo docente. Esta calidad va más allá del objetivo de las insti-

tuciones educativas tradicionales, se trata de planear, ejecutar y liderar procesos de cambio y transformación, donde los estudiantes sean cada vez más conscientes y responsables de sus capacidades y resultados de aprendizajes.

Las escuelas deben ser espacios claves de democratización de la cultura, sin embargo, a veces, generan y reproducen manifestaciones de desigualdad de género en su interior. Se debe tener en cuenta que además de los diversos factores sociales vinculados a estas situaciones, las propias personas implicadas en la dinámica escolar pueden tener dificultades para reconocer y actuar ante una realidad que necesita de acciones claras y rápidas para su prevención. La respuesta más concreta a la búsqueda de soluciones está en establecer acciones con una incidencia multifactorial y multidisciplinaria, no solo para resolver problemas, sino con visión del futuro, que contribuya a elevar la calidad de vida de los estudiantes.

En la actualidad, la complejidad y naturaleza de los problemas educativos, requiere de un enfoque integral, multidisciplinario y multifacético, lo que demanda la actuación integral del docente, capaz de interpretar, argumentar y resolver problemas del contexto con idoneidad y compromiso ético, articulando el saber ser, el saber hacer y el saber conocer. Cuando el docente se desempeña en el Proceso Docente Educativo sus funciones cambian, por lo que es necesario redefinir su tarea profesional, así como las competencias que debe poseer, la profunda transformación en el contexto educativo se produce a partir del apoyo de las propias autoridades en las instituciones, además de un cambio de actitudes y de planteamientos por parte de los propios profesores.

El concepto de competencia ha evolucionado, transgrediendo lo óptica exclusivamente profesional y ha adquirido una visión holística. Según Tobón, las competencias pueden ser entendidas como desempeños integrales para interpretar, argumentar y resolver problemas del contexto, con creatividad, idoneidad, mejoramiento continuo y ética, desarrollando y poniendo en acción de forma articulada el saber ser, el saber convivir, el saber hacer y el saber conocer.

La intervención socioeducativa debe entenderse como un recurso para mejorar la propia sociedad. Los docentes no son los únicos responsables de la educación de los estudiantes, intervienen muchísimos factores, como son el contexto, la situación política, la ideología del grupo social, los valores inculcados por la familia y otros agentes sociales. Es entendida como una acción pedagógica extraescolar, lo cual es inconveniente reducirlo a este concepto.

Estas dos categorías son importantes en la praxis del docente y más de forma integrada, es decir, la competencia de intervención socioeducativa, la cual la autora define como una acción profesional desarrollada por el docente, dotado de los recursos necesarios que le permita empoderarse en el marco de una situación o una problemática sociocultural con la intención de generar escenarios de ayuda a los estudiantes, familias o comunidades en general, a partir de una relación bidireccional con él o los participantes.

El docente, al emprender el trabajo educativo y ha desarrollado este tipo de competencia, interviene sobre un determinado problema sociocultural que afecta el desempeño y desarrollo del escolar, como son: la formación de hábitos, conocimientos y valores, la atención a factores de riesgo de enfermedades o adicciones, proyectos de vida, entre otras. También le permite conformar e involucrar toda una red de instituciones y sujetos para resolver necesidades y problemas específicos de orden social e incluso cultural, ya que el docente no es el único responsable de la educación del escolar.

La categoría género hace referencia a la construcción cultural e histórica de lo femenino y lo masculino, cuyas expresiones son evidentes en las ideas, discursos, creencias y comportamientos socialmente asignados a lo que es ser mujer u hombre (Colectivo de autores, 2017). Si bien es cierto que lo considerado “típicamente femenino o masculino” varía en cada cultura, históricamente las sociedades han otorgado mayor relevancia a las actividades desempeñadas por los hombres y han exaltado la capacidad de los mismos para enfrentarlas (tanto desde la fuerza, como desde la inteligencia). También es frecuente, y ello constituye la base de la discriminación por razones de género, que se coloque a mujeres y hombres en “mundos opuestos y desiguales” en cuanto a las formas de sentir y actuar, criterio sustentado en las diferencias biológicas (Bustos, 2003). Los estereotipos de género son concepciones aceptadas socialmente, muchas veces se censura, reprime y hasta se castigan manifestaciones diferentes a lo considerado “socialmente correcto” para uno y otro sexo.

El 20 de noviembre de 1989 es adoptada por la Asamblea de Naciones Unidas, la “Convención sobre los Derechos del Niño”, documento que precisa en su artículo 19: “Los Estados Partes adoptarán todas las medidas legislativas, administrativas, sociales y educativas apropiadas para proteger al niño contra toda forma de perjuicio o abuso físico o mental”. En medio de estas situaciones debe intervenir el docente, pero es necesario que lo haga con las herramientas competentes, para que el efecto sirva como media social.

¿Qué componentes estructuran la competencia que requiere el docente para desarrollar una intervención socioeducativa adecuada?

1. Analizar la realidad desde una comprensión sistémica integrando los diferentes conocimientos, metodologías y enfoques.
2. Formular juicios a partir de una información para fundamentar el desarrollo de intervenciones socioeducativas.
3. Fomentar y desarrollar actitudes, valores y formas de relación social con los diferentes individuos o colectivos, desde una perspectiva que tome en consideración el código ético profesional.
4. Diseñar planes, programas y proyectos eficaces, innovadores y contextualizados de intervención socioeducativa y de funcionamiento de los recursos educativos desde los que se trabaja.

5. Utilizar los mecanismos de gestión de recursos y coordinación con entidades, programas y equipamientos, en diferentes contextos para las diferentes necesidades de los sujetos.
6. Diseñar e implementar procesos de evaluación de programas y estrategias de intervención socioeducativa.
7. Elaborar e interpretar informes técnicos, de investigación y evaluación sobre acciones, procesos y resultados socioeducativos.

El docente debe saber reconocer cómo se expresan en las diferentes etapas de vida de los estudiantes las manifestaciones de sexismo, tanto en el ámbito familiar, como en el escolar. Veamos algunos ejemplos:

- En el hogar las niñas son preparadas para la maternidad, en el caso de los niños pocas veces esta etapa es un preámbulo de la paternidad.
- Cuando en un hogar conviven una niña y un niño, por lo general solo ella debe ayudar en la realización de las labores domésticas y el niño disfruta de privilegios de sus edades.
- La socialización en el caso de los niños tiende a fomentar la autoconfianza, pero en las niñas refuerza la creación de estereotipos de hacer siempre lo “correcto”, lo que conlleva, en ocasiones, a devaluarse como persona.
- El colectivo pedagógico, a veces, se intenta “ajustar” a la norma de lo socialmente aceptado, tanto a niñas como a niños que intenten salirse de los moldes establecidos. Entre las expresiones más comunes se encuentra la utilización de los juegos y la distribución de roles o tareas para presionar a niños, niñas y adolescentes, para hacerlos cumplir con los valores y prácticas culturales asociados al femenino o masculino.
- En las escuelas se propicia más la participación de las niñas en las actividades socioculturales.

Para el desarrollo de una buena intervención socioeducativa el docente debe manejar información relevante extraída de fuentes seguras como son las investigaciones, publicaciones, notas de prensa; permitiéndole comprender las causas estructurales de las expresiones de la discriminación de género y pueda encauzar mejor las acciones educativas integrales.

Ante estas realidades, le corresponde:

- Promover espacios de igualdad, eliminando cualquier concepción machista.
- Distribuir roles de forma equitativa, así como el uso de patrones de disciplina.
- Aprovechar todas las posibilidades que el contenido ofrece para educar de acuerdo con valores como el respeto, la colaboración y la equidad, a partir de la reflexión de mensajes positivos.
- Expresar empatía, dar un buen ejemplo e inspirar confianza en sus estu-

diantes para estimular sus posibilidades y potencialidades.

Por lo que debe diseñar propuestas con un carácter transversal que garanticen la prevención de espacios o manifestaciones de discriminación de género, como:

- Realizar adaptaciones curriculares pertinentes para insertar estos temas coherentemente en las distintas asignaturas, de acuerdo a la realidad del grupo escolar y del contexto social en el que transcurre la cotidianidad del estudiantado.
- Trabajar en conjunto con las familias y las comunidades para transformar las actitudes que aceptan o consideran normal las manifestaciones de violencia de género.
- Implementar campañas de comunicación que promuevan una educación positiva, que resalte y reconozca los comportamientos inclusivos, solidarios y respetuosos.
- Desarrollar programas de capacitación y formación para docentes y personal de apoyo que trabajen en los centros escolares o vinculados a ellos, con el fin de proveerles de herramientas para prevenir, detectar y responder ante la discriminación.

Los centros educativos se rigen por valores, principios y derechos que son recogidos en un reglamento escolar, esto les da la autonomía para establecer sus propias normas. A continuación, se les ofrece algunos ejes a tener en cuenta para la confección de un manual de convivencia escolar que sé participativo e inclusivo. (Extraído del Folleto, Educar para la igualdad, 2017)

- Eje de género: se concibe como un eje transversal que permite aplicar el enfoque de género a toda la gestión del centro educativo.
- Eje curricular: incluye la formulación de proyectos que potencien la articulación entre las áreas y la creación de ambientes de aprendizaje.
- Eje de convivencia: incluye el diagnóstico de los conflictos, la formulación de principios para la convivencia, la concertación de reglas, la definición de instancias para la conciliación, así como la formación de la cultura de los derechos humanos, de respeto e inclusión.
- Eje, investigación y participación comunitaria: busca la articulación con la comunidad educativa a través de proyectos y programas de acción participativa.
- Eje de gestión administrativa: diseña y desarrolla procesos institucionales de calidad, proactivos, eficientes y eficaces, con alto impacto en el clima, en el trabajo institucional y en el contexto comunitario.

Las reflexiones realizadas demuestran que, la formación de la competencia de intervención socioeducativa puede ser una herramienta para potenciar una educación con enfoque de género, ya que, dado el complejo escenario donde se

lleva a cabo la labor educativa en los momentos actuales, el trabajo del docente, en conjunto con otros agentes, debe contribuir a la transformación del estudiante, la familia y de la comunidad en que interactúan.

Las propuestas realizadas pueden servir de consulta teórica y práctica para el colectivo docente, ya que ofrece recursos que pueden ser utilizados en la prevención de la discriminación de género y establecer alianzas con otras instituciones locales, fortaleciendo el trabajo educativo escolar.

BIBLIOGRAFÍA

BELTRÁN, P.E.: La estructuración sistémica del contenido como base para la gestión de competencias profesionales pedagógicas en la disciplinadidáctica de la matemática. Tesis doctoral, Holguín. 2012.

BUSTOS, O. L.: Construyendo la equidad de género en la escuela primaria. Curso general de actualización. México D.F.: Secretaría de Educación Pública. 2003.

CEPAL: Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible. Una oportunidad para América Latina y el Caribe. Disponible en:<http://www.sela.org/media/2262361/agenda-2030-y-los-objetivos-de-desarrollo-sostenible.pdf>. 2016.

COLECTIVO DE AUTORES: Educar para la igualdad. Propuesta para la prevención y atención educativa de la violencia de género en el contexto escolar. La Habana. Editorial de la Mujer. 2017.

CRUZ, Y.: Participación infantil. Guía para adultos que educan y se educan. La Habana. MINED-Savethe Children. 2015.

GORDILLO, F.C.: Similitudes y diferencias entre los ámbitos de intervención.www.blogger.com. 2011.

GÓMEZ, G.E.N. y R. F. J. Alatorre: “La intervención socioeducativa. Cuando se juega en la cancha del otro”. Sinéctica no. 43 Tlaquepaque jul./dic. 2014.

MOYA R, I.: Letra con género. Propuesta para el tratamiento de la violencia de género en los medios de comunicación. La Habana. Editorial de la Mujer. 2014.

NACIONES UNIDAS: Convención sobre los Derechos del niño. Material digitalizado. 1990.

UNESCO: Educación 2030. Declaración de Incheon y Marco de Acción Hacia una educación inclusiva y equitativa de calidad y un aprendizaje a lo largo de la vida para todos. Disponible en:<http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Santiago/pdf/ESP-Marco-de-Accion-E2030-aprobado.pdf>. 2015.

UNICEF: Discriminación en las instituciones de cuidado de niñas, niños y adolescentes. —Institucionalización y prácticas discriminatorias en Latinoamérica y el Caribe. RELAF. Disponible en:<https://www.unicef.org/lac/Discriminacion.pdf>. 2013.

TOBÓN, S.: La formación basada en competencias en la Educación Superior: El enfoque complejo. Bogotá: Instituto Cife.ws, www.cife.ws y www.exicom.org. 2008.

FILOSOFAR ACERCA DE LA TEMÁTICA RACIAL

Lic. Liliana Masó Hechavarría.
Dr. C. Alina María Cuadréns Villalón.

La sociedad actual enfrenta retos y desafíos que demandan educar a las nuevas generaciones en consecuencia con su contexto y las exigencias sociales de este. En tal sentido, la connotación que tiene en la Educación Superación la preparación del docente se erige en una estrategia de valor por el reto que impone elevar la calidad del aprendizaje para el logro de un verdadero hombre del futuro.

Un criterio esencial en este complejo tema lo constituye el análisis del aprendizaje. Al respecto, los autores Granados, J., Vargas, C.V., Vargas, R. A. (2020); Sosa, A. M., Delgado, Y. (2022); Rochina, S. C., Ortiz, J. C., P, L. V. (2020); Tinoco-Izquierdo, W. E., Tinoco-Cuenca, N. P. (2018) entre otros, ponen énfasis en la necesidad de la preparación de los docentes de modo tal que se propicie el desarrollo de las capacidades transformadoras para ejercer su rol profesional desde una concepción científica del mundo. Aunque estas investigaciones son de gran utilidad por sus aportes científicos, se evidencian algunas limitaciones en la preparación del docente que muestran la necesidad de la atención a la superación de los profesionales de la educación en relación con este tema en particular, de ello dependerá la calidad que se anhela en el proceso de enseñanza- aprendizaje.

En Cuba, los procesos manifestados durante las etapas de la Revolución Cubana han sido analizados desde un enfoque multidisciplinar, teniendo en cuenta hechos trascendentales ocurridos en contextos regionales mayoritariamente, por su importante connotación y porque engendraron males en la sociedad influidos por clases sociales económica y políticamente superiores; escenarios históricamente determinados por la diversidad de prácticas culturales, económicas, religiosas, políticas y otras. Referente al tratamiento a la racialidad, se coincide con autores como Carrazana, M. (2022); Vega, L. (2019); Manzano, M. (2017) y Abd Allah- Álvarez, S. (2014) que abordan la temática racial como un fenómeno de expresiones diversas y en condiciones concretas que dependen de un contexto y sus características etnográficas, antropológicas o culturales.

Aunque la temática ha sido abordada desde variadas investigaciones científicas, su tratamiento teórico metodológico, sigue siendo limitado debido a los prejuicios, creencias y mitos que persisten en torno a la racialidad mostrado en instituciones académicas y en la sociedad. En la provincia Santiago de Cuba las políticas gubernamentales exigen abordar la temática racial con mayor énfasis; por ello se consideró oportuno orientar una estrategia teórico-metodológica que permita el tratamiento de dicha temática en los programas, planes de estudio y currículos.

Para dar cumplimiento a las tareas que se asumen en la investigación se tuvo en cuenta, durante todo el proceso, como basamento metodológico general, el

dialéctico-materialista, desde un enfoque hermenéutico dialéctico y con ello los métodos científicos de investigación siguientes:

Métodos del nivel teórico:

- Analítico-Sintético: con el propósito de profundizar en la esencia del objeto y campo de la investigación. Está presente en la lógica del proceso de investigación, así como en toda la construcción teórica y práctica.
- Histórico-lógico: durante toda la investigación y en particular para el análisis del comportamiento de las tendencias históricas del filosofar acerca de la temática de la racialidad y la determinación dialéctica de sus antecedentes.
- Hermenéutico-dialéctico: para interpretar los diversos enfoques y presupuestos que se vinculan como fundamentos teóricos del objeto y campo de la investigación, además en la interpretación de los resultados de las técnicas y métodos empíricos empleados en el diagnóstico y que justifican el problema científico.
- Sistémico-estructural: se empleó como herramienta metodológica en la elaboración de la estrategia que contribuya al tratamiento teórico-metodológico de la racialidad en la Universidad de Oriente.

Métodos y técnicas del nivel empírico:

- Revisión documental: para indagar sobre aspectos de interés en documentos normativos de la política educativa e institucional de la Educación Superior como resoluciones, reglamentos, estrategias educativas y de trabajo político ideológico, planes de estudio, currículo, programas de disciplinas e informes, en tanto constituyen referentes obligados y permitió construir los criterios que conforman los fundamentos de la propuesta. Se ha indagado en las principales categorías de análisis que aborda el estudio; directrices, retos y transformaciones de la educación superior actual, según lo establece la Resolución 47/22; así como el estudio de la racialidad como variable explicativa del fenómeno a estudiar.
- Entrevista: con el objetivo de precisar las valoraciones aportadas por los actores entrevistados a través de preguntas abiertas relacionadas con la temática racial en la institución.
- Encuestas: en la obtención de la información, a fin de determinar la situación del problema científico de la investigación. Asimismo, para demostrar la factibilidad de la estrategia teórico-metodológica propuesta.
- Triangulación de fuentes: con el objetivo de correlacionar los datos que aportan la revisión documental; los instrumentos aplicados a la muestra seleccionada y observar la correspondencia entre las fuentes primarias durante la aplicación y los resultados obtenidos luego de aplicada de la propuesta.

Métodos y técnicas estadísticos (cálculo porcentual): para procesar e interpretar los resultados de la aplicación de los métodos y técnicas empíricas. El análisis porcentual permitió cuantificar los datos para llegar a la interpretación.

Las transformaciones que se establecen en las circunstancias actuales exigen a los docentes formar a estudiantes capaces de autogestionar y construir el conocimiento a partir de la indagación y búsqueda; lograr en ellos la independencia cognoscitiva, aprender junto a estos y ponerlos en condición de ser hombres de su tiempo y para su tiempo, de ahí el reto que tiene hoy la Educación Superior y que impone elevar de la calidad del proceso de enseñanza-aprendizaje.

En tal sentido, el Título II, Capítulo 1, artículo 4.1 de la Resolución 47/2022 del Ministerio de Educación Superior vigente desde junio del 2022, aboga por la integración de las actividades académicas, laborales e investigativas; cuestiones que deben hacerse efectivas durante todo el proceso de formación y para lo cual se han de diseñar acciones que favorezcan la motivación para la profesión, el análisis crítico, la reflexión independiente, el trabajo en equipo y la capacidad de aprender a aprender; la adquisición de habilidades prácticas profesionales y otras relacionadas con el trabajo científico que garanticen que la preparación integral de los estudiantes de todas las carreras universitarias.

El filosofar y la necesidad de hacerlo sobre las problemáticas de la sociedad se debe analizar desde sus orígenes, desde el punto de vista teórico ha estado ligado al proceso del desarrollo histórico de la práctica social del pensamiento desde Platón, pues este problema se vuelve recurrente desde los sofistas hasta nuestros días.

Desde el 2005 a la fecha, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) ha otorgado suma importancia al estudio de la Filosofía, afirmando que la educación filosófica prepara a todas las personas para asumir sus responsabilidades ante las grandes cuestiones del mundo contemporáneo, especialmente en el plano ético.

En el Foro Mundial sobre la Educación del año 2015, la UNESCO presentó una nueva visión de la educación para aplicar ante los escenarios del contexto actual, que se tuvo en cuenta como eje estratégico para la instrumentación de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible y estuvo centrada en la necesidad de brindar las oportunidades para generar sociedades más inclusivas y equitativas distribuidas en los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). Referente a la educación, el objetivo número 4 aboga por lograr sistemas de educación inclusivos y de calidad, valorando que para lograrse los países deberían garantizar la inclusión y la equidad en los distintos programas y sistemas educativos, lo cual incluyendo medidas para prevenir y afrontar las formas de exclusión, marginación, disparidad, vulnerabilidad y desigualdad.

Tal como puede apreciarse la UNESCO realiza desde los diferentes niveles educativos grandes esfuerzos por promover la enseñanza de la Filosofía a nivel

mundial, en los informes del 2020 se habla de una filosofía y un pensamiento filosófico que contribuya a la solución de la propia pandemia COVID-19; la temática de la racialidad; iniciativas en diferentes países para hacer frente al racismo; discriminación; violencia de género y otros desde el punto de vista teórico y práctico que enaltecen el papel del filósofo en la sociedad actual como uno de los facultativos. Sin embargo, se valora altamente la enseñanza de la Filosofía, no así la necesidad de filosofar, observándose una contradicción no solo epistémica, sino de la práctica social.

El filosofar es una actividad reflexiva de segundo orden, permite la profundización y apropiación esencial del contenido de los procesos y fenómenos. Como propósito se encamina a dinamizar la lógica del pensamiento en una perspectiva que le permita al sujeto social consciente adentrarse en las relaciones esenciales del mundo y no solo reconocer e interpretar ese mundo, sino también transformarlo, como apuntaba Marx en sus Tesis sobre Feuerbach.

Este siglo requiere la potenciación de un ser social consciente que transforme su contexto a partir de lograr profundas reflexiones, sobre todo ante la necesidad de hacer frente a los desafíos del desarrollo del pensamiento humano; también desde la ética, según expresa el autor Ríos, L, A.(2016) en su artículo “La necesidad de aprender a filosofar”; no es fácil el filosofar, este requiere de lógica, ética, de un pensar claro, con normas, de un uso correcto del pensamiento que centre al ser humano como eje transversal de la reflexión filosófica, ya que al final, es el propio hombre quien hace posible que la filosofía exista, en cuanto es el ser pensante por naturaleza que tiene como propósito el bien común y la capacidad para transformar la sociedad; de ahí la importancia del aprendizaje del filosofar en el contexto universitario.

Es indispensable para la formación la movilización de lo científico desde el pensar y el proceder conceptual-comportamental ante los problemas de la sociedad, la naturaleza y el hombre que esté en consonancia con una profunda reflexión, la amplitud del conocimiento científico y una actitud valorativa con carácter transformador que propicie y contribuya a desarrollar el filosofar sobre la temática de la racialidad; es preciso referir que hoy se aboga por desarrollar en los estudiantes universitarios un pensamiento activo, creativo, inclusivo y de empoderamiento que dinamice su conocimiento científico alrededor de las definiciones, criterios y comportamientos al respecto para la consolidación de su profesión y brindar caminos, alternativas a los problemas sociales que aparecen en este sentido en su gestión y dinámica profesional una vez egresen de la educación superior.

Sobre la temática racial; por su parte, el informe de la Organización de Naciones Unidas (ONU, GINEBRA, el 30 de septiembre de 2022) registra un avance discontinuo en la lucha contra el racismo sistémico contra los afrodescendientes e insiste en la necesidad urgente de llevar a cabo un cambio transformador, pues se precisan enfoques más sistemáticos y profundos para acabar con los sistemas

arraigados que perpetúan la discriminación racial en todos los ámbitos de la vida, según afirma un nuevo informe de Derechos Humanos de las Naciones Unidas.

La raza, el racismo, la emancipación racial y la temática de la racialidad tiene profundas raíces en la historia de la humanidad; en Cuba estos fenómenos se han tratado principalmente desde la historia, la sociología, la psicología, antropología y otras ciencias en las que se enfatiza en torno a las personas de piel negra principalmente; cabe y es importante referir que dichos términos, generalmente han sido asumidos como sinónimos y no lo son, de ahí que sea una tendencia mal emplearlos.

La raza constituye entonces una construcción social que identifica o marca a grupos humanos respecto a otros grupos, en dependencia de relaciones que sostienen entre sí.

Los prejuicios por cuestiones raciales son estimados como formas elementales de racismo; se construyen a partir de creencias fundadas en las costumbres, tradiciones o mitos incorporados a determinados grupos sociales y que pueden desencadenar situaciones de injusticia y discriminación que conduzcan al acto de separar o jerarquizar a las personas; por otra parte, la discriminación racial se constata en el establecimiento de áreas donde habitan personas por su origen étnico; asimismo en la creación de espacios públicos de exclusión social donde el asociacionismo cultural se conjuga con la racialidad.

Ante la cimentación sociocultural de la temática racial, el etnólogo Guanche, J. (1996) ha planteado que: “La racialidad es una noción que puede conducir a engaño y de hecho, conduce por el lastre conceptual y activo del racismo y los prejuicios raciales, ya que lejos de valorar lo estrictamente biológico, posee una connotación sociocultural y clasista”, estas son ideas controversiales, pero con enfoques que muestran ciertas formas de emancipación sociocultural que pudieran traducirse como ideales de liberación, independencia, defensa de lo propio y descolonización respecto a las metrópolis y las oligarquías regionales.

Filosofar sobre la temática racial es un tema recurrente, este se evidencia en cualquiera de las esferas sociales; su análisis requiere hacerse teniendo conciencia de que es un fenómeno que afecta a los seres humanos, unos con otros y a nosotros mismos. Es por ello que se decide elaborar una estrategia para ofrecer elementos teórico-metodológicos que respondan a transformar el estado actual de la racialidad desde lo curricular, que con coherencia y claridad defina hacia dónde dirigirse para contribuir a mejorar la calidad del proceso de enseñanza-aprendizaje en la Universidad de Oriente. En este sentido, el objetivo fundamental: es la elaboración de una estrategia teórico-metodológica que desde la formación profesional contribuya a partir de lo curricular a filosofar acerca de la temática racial y buscar alternativas a esta problemática.

La estrategia es flexible: por sus posibilidades de ajustarse al cambio en correspondencia con las necesidades de los docentes y los estudiantes en sus actividades. Participativa: en tanto, en su concepción, elaboración, ejecución y evalua-

ción; intervienen los gestores y actores implicados en la formación profesional de los universitarios. Factible: por la posibilidad de ser aplicada, sin inversión de recursos complejos, ni afectar los currículos de las diversas carreras, es además accesible de poner en práctica, porque es objetiva y comprensible. Se concibe esta propuesta como la vía para lograr un objetivo desde los procedimientos que ordenan las acciones pertinentes según diferentes etapas.

Su aplicación posibilitó la integración de los contenidos de la especialidad, la didáctica de las ciencias sociales y las particulares de su especialidad, concretarlos en la práctica, garantizando la formación de un profesional con los conocimientos, habilidades, valores y valoraciones necesarias para aplicarlas al ejercicio de la profesión; que esté apto para filosofar sobre la racialidad y enfrentar las problemáticas que sobre dicha temática puedan presentarse en su quehacer cotidiano. Se concibe como una vía para lograr un objetivo desde los procedimientos que ordenan las acciones pertinentes según los diferentes momentos de su aplicación.

Por ello se considera la propuesta como conjunto de procedimientos, criterios e indicadores que se asumen con posibilidades de variantes y conllevan a atender la situación problémica abordada en el inicio del proceso investigativo desde el filosofar sobre la temática racial, lo que permitió obtener resultados exitosos en el proceso formativo del profesional en las diferentes instancias en las que fue aplicada.

En la elaboración de la estrategia prevalecen como métodos la aplicación del analítico-sintético; histórico-lógico; hermenéutico-dialéctico y el sistémico-estructural; asumiéndose durante todo el proceso como basamento metodológico general el dialéctico-materialista. Está estructurada por tres etapas, estas son: Etapa I: Sensibilización y preparación. Etapa II: Planeación y Ejecución. Etapa III: Evaluación. En un breve análisis sobre la esencia de cada una de estas etapas debemos plantear:

Etapas I: Sensibilización y preparación

La estrategia teórico-metodológica que se ofrece será de utilidad para los profesionales universitarios y estudiantes de diferentes carreras que imparten y reciben Filosofía en la Universidad de Oriente.

En este momento se inicia la preparación de los docentes en el desarrollo de la propuesta que tiene como punto de partida el diagnóstico y la caracterización que se realiza, aunque dicho diagnóstico tiene carácter de proceso, pues acompaña paulatinamente al desarrollo de la implementación y sirve de base para perfeccionarla.

Se propone la preparación de los participantes sobre la base de los resultados del diagnóstico, de los principios, contenidos teóricos-metodológicos y didácticos necesarios a tener en cuenta para contribuir al filosofar sobre la temática racial.

Como aspectos a considerar en la preparación de los docentes se proponen:

- Dominar las potencialidades que brindan los diferentes contenidos que forman parte del currículo para el desarrollo de un pensamiento reflexivo, crítico y creador, donde predomine la indagación, la búsqueda, la heurística y la hermenéutica, con el fin de enseñarlos a filosofar sobre la temática racial.
- Dinámica en el pensamiento capaz de enriquecer la reflexión, la argumentación y diálogo.
- El papel del docente como guía que orienta al estudiante en su aprendizaje. Su rol para definir objetivos de aprendizaje, ofrecer experiencias pedagógicas, convirtiendo al estudiante en el protagonista de su propio aprendizaje, es decir, debe construir, investigar, hacer y actuar. Desde esta perspectiva se requiere de una contextualización del aprendizaje y que el estudiante comprenda el sentido y el propósito de lo que está aprendiendo.
- Evitar el reduccionismo epistemológico desde la integración e interdisciplinariedad, para lograr niveles de interpretación y de argumentación científica, que propicien el desarrollo de un pensamiento crítico y reflexivo acerca del filosofar sobre la temática racial.

Se caracteriza por estar orientada al por qué y al para qué el desarrollo del filosofar sobre la temática racial en los profesionales universitarios y estudiantes en formación, explicándoles las relaciones esenciales que se establecen a partir de la necesidad de lograr la interrelación e integración de la profesionalización con un pensamiento crítico, analítico, reflexivo capaz de contribuir al tratamiento a la temática racial y sus problemáticas, teniendo como núcleo esencial la praxis, a partir de determinar el estado actual en cuanto a: preparación, limitaciones y potencialidades del colectivo docentes y estudiantes en formación para desarrollar este proceso.

Esta etapa inicia con la preparación de los docentes y estudiantes en el desarrollo de la propuesta de la estrategia, que tiene como punto de partida las encuestas y entrevistas, que propició la caracterización del estado actual del problema a investigar. Los investigadores proponen la preparación de los participantes sobre la base de los resultados obtenidos, de los principios y contenidos teóricos-metodológicos y didácticos necesarios a tener en cuenta para contribuir al filosofar sobre la temática racial.

Etapa II: Concepción y aplicación

Esta etapa responde al que y al cómo contribuir a la formación de un pensamiento crítico a través del filosofar sobre la temática racial. De ahí la necesidad de la planeación de las actividades. En este caso se debe proceder a la planificación de actividades a desarrollar por los estudiantes, las que se seleccionaron o diseñaron en correspondencia con las potencialidades y las limitaciones de los sujetos del aprendizaje. Se erige en el procedimiento de no fragmentar los conocimientos existentes en el ámbito de una sola disciplina, sino, por el contrario, a la necesaria integración e interacción de estas desde la problematización interdisciplinaria.

El filosofar como proceso lógico del pensamiento se constituye en una ex-

perencia intersubjetiva donde las ideas, criterios y valoraciones alcanzan una trascendencia.

Los siguientes indicadores reflejan los principios para su elaboración:

- Diseño de ejercicios problematizadores, integradores, que propicien un pensamiento crítico, reflexivo sobre la temática racial, que facilite poder contextualizarla relación dialéctica entre objetividad y subjetividad, pues entre ambos procesos media un nivel de abstracción que propicia el verdadero movimiento de ascenso de lo abstracto a lo concreto.
- Delimitación de los problemas profesionales que favorecen la búsqueda de su solución por los estudiantes a la vez que se enfrentan a un hecho, proceso o fenómeno de la realidad profesional relacionado con la problemática racial.
- Estudio y análisis de métodos de la didáctica de las ciencias sociales y de las didácticas particulares, para emplearse de forma integrada en la solución de los problemas profesionales, priorizando métodos dinamizadores que vinculen la lógica interna del proceso de enseñanza -aprendizaje con las asignaturas del currículo en cuestión para lograr su materialización, demostrando cómo lograr transferir todo el conocimiento teórico y científico recibido en el contexto universitario y para la cual se utilizan talleres de preparación.
- La combinación de diversas estrategias de aprendizaje cognitivas, metacognitivas y motivacionales que favorezcan la integración del contenido en la práctica y logren el desarrollo del pensamiento crítico sobre la temática racial, sus problemáticas o algunas de sus prácticas culturales.

Las actividades están concebidas para propiciar la participación protagónica y activa de los estudiantes a partir de la preparación previa en los aspectos que aparecen en las actividades. Que contribuyan al análisis crítico, reflexivo, participativo y cuestionador sobre la temática racial, sus problemáticas o algunas de sus prácticas culturales, siendo capaces de filosofar al respecto.

Los profesores saben que lo razonado se aprende mejor que lo memorizado y este método de aprendizaje no ha perdido vigencia con el paso de los años.

Todas estas actividades son objeto de reflexión crítica y diálogo heurístico en uno de los talleres en los que se analizan aspectos relacionados con la temática racial.

Taller 1 (Para los docentes)

- Raza, racialidad y discriminación racial son conceptos diferentes. Argumente la afirmación anterior.
- ¿Por qué es necesario filosofar sobre la temática racial ante los cambiantes fenómenos del mundo contemporáneo?
- El proceso de enseñanza-aprendizaje del filosofar involucra al ser en su totalidad y a su contexto mediato e inmediato. Demuéstrelo.

- En la sociedad cubana actual existen problemáticas raciales que son expresión de la situación económica por la que atravesamos y que se manifiestan en la vida social y cotidiana.
- a) Mencione algunas de las que se manifiesten en su comunidad.
- b) A partir de la dialéctica materialista haga un análisis objetivo de las mismas
- c) ¿Cómo usted contribuiría a la solución de estas?
- En la relación que se establece entre objetividad y subjetividad media un nivel de abstracción que propicia el movimiento de ascenso de lo abstracto a lo concreto y viceversa.
- a) Demuéstrelo a partir del análisis de la situación que hoy vives en tu comunidad, que refleje aspectos relacionados con mitos, creencias o prácticas religiosas que conduzcan a la discriminación racial.
- Según expresa el artículo “filosofar enseñando... enseñar a filosofar...”: se debe (...) conducir a los aprendientes a pensar, a criticar, razonar, a buscar la verdad por sí mismos, a encontrar la razón de lo que conocen o se les enseña, no solo en la asignatura de Filosofía, sino en todas las ramas del saber y en la vida propia. Argumente cómo lograrlo desde un contexto socioeconómico determinado por prácticas culturales que conducen a discriminar y etiquetar a las personas.

I. Otros ejemplos lo constituyen los siguientes:

Taller 2: (para los docentes) “Filosofía vs. filosofar”

- ¿Para filosofar se hace necesario dominar la filosofía?
- Demuestre a través de un ejemplo relacionado con la temática racial, cómo usted contribuye desde su docencia a desarrollar el pensamiento lógico, crítico, reflexivo y transformador en sus estudiantes al respecto.

Taller 3 (para los estudiantes) “Filosofar sobre la identidad racial y prácticas culturales”

- Analice desde una visión filosófica qué tratamiento se le da a la racialidad en la Constitución de la República de Cuba vigente.
- a) Teniendo en cuenta las Constituciones que le anteceden a la actual (1869-1975) realice un análisis filosófico del tratamiento a la racialidad en estas.
- Valore a la luz de la concepción materialista de la historia el tratamiento que se le da a las personalidades cubanas negras en las asignaturas de Historia de Cuba en los períodos del proceso revolucionario.
- Argumente desde su visión sobre la racialidad como se expresa la misma en la Universidad de Oriente.

Taller 4 (Para los estudiantes) “Ser y Conciencia”

- Localice en la Constitución de la República de Cuba del 2019 y el Código de las Familias los artículos y/o capítulos que reflejan la temática racial y prácticas culturales que se derivan de ella.

1. Resuma en fichas de contenido cómo son abordados.
2. De acuerdo al conocimiento que ya posees sobre el tema podemos afirmar que sí existe discriminación racial en el contexto en que te desarrollas:
 - a) Describe una situación social que te permita ejemplificar un hecho vivido.
 - b) Explica de manera crítica cómo contribuiste a tratar esta problemática desde tu posición como futuro profesional universitario.

Taller 5 (Para los estudiantes) “Demuestra que puedes filosofar”

- Identifique las principales problemáticas raciales existentes en su comunidad.
 - a) Exprese su preocupación y ocupación por el desenvolvimiento de la vida económica, política y social en general de la comunidad de la que forma parte.
- Hoy constituye una necesidad imperiosa para el país trabajar de conjunto, escuela, familias y comunidad para contribuir al tratamiento de la temática racial y las problemáticas que de ello se derivan. Argumenta la afirmación con ejemplos concretos de su contribución a tan importante necesidad de la sociedad cubana.

Taller 6 (Para los estudiantes) “Martí, único y universal”

- Las obras martianas son utilizadas y tergiversadas en las diferentes plataformas digitales. Analice desde una visión filosófica y explique por qué constituye una necesidad darle tratamiento al artículo “Mi raza” con carácter científico, político e ideológico.

Etapa III: Evaluación e impacto

Esta etapa constituye un proceso continuo que incluye a las etapas anteriores a través del establecimiento de momentos y acciones específicas de control, a la vez que es un resultado que permite constatar si lo proyectado se cumple o no y en qué medida. De ahí que posibilita ir valorando como se satisfacen las necesidades y expectativas de los participantes, si se tienen en cuenta las potencialidades del contenido y si se aprovechan las particularidades de este para dar solución a los problemas que se le presentan en la contemporaneidad. En esta dirección se tuvieron en cuenta indicadores como: el impacto y calidad del trabajo metodológico desarrollado, el cumplimiento de los objetivos de los ejercicios propuestos en los que se requiere de la integración de los conocimientos, el nivel de superación

obtenido por los sujetos implicados y de manera esencial las transformaciones logradas en los estudiantes en relación con el desarrollo del pensamiento crítico y del filosofar sobre la temática racial, su vínculo en la solución de los problemas profesionales, la satisfacción de las necesidades, expectativas de los participantes y el cumplimiento de los objetivos propuestos con la aplicación de la estrategia.

Para corroborar la pertinencia y factibilidad de la estrategia aplicada en la Universidad de Oriente a docentes y estudiantes de las diferentes carreras tomadas como muestra (Ingeniería Mecánica, Arquitectura, Sociología, Psicología, Ingeniería Hidráulica y Educación, Marxismo-Leninismo e Historia), se utilizaron: talleres de socialización y criterio de usuarios, los cuales arrojaron las transformaciones cualitativas en los modos de actuación de los estudiantes demostrando una mayor comprensión e interpretación de los fenómenos así como reflexiones cada vez más completas y problematizadoras de la realidad. El cumplimiento de cada uno de estos se detalla a continuación.

Talleres de socialización

Los Talleres de socialización se realizaron con los docentes y estudiantes de las diferentes carreras muestreadas, su objetivo es valorar la pertinencia y la factibilidad de la estrategia para el desarrollo del enseñar a filosofar sobre la temática racial desde la formación del pensamiento crítico, por lo que implicó momentos para la evaluación y perfeccionamiento. En estos se recogieron opiniones de los docentes que imparten en estas carreras la asignatura de Filosofía. Entre los principales criterios emitidos se señalan:

Consideraron positivos los ejercicios propuestos que promueven el desarrollo del pensamiento crítico, reflexivo y del filosofar sobre la temática racial, así mismo del vínculo con la práctica y el desarrollo de la cultura científico profesional, la transformación de los modos de actuación profesional de los estudiantes teniendo en cuenta los resultados que su pericia praxiológica le aporta a la solución de los problemas y realidades educativas; sin embargo, como limitante se aprecia la resistencia por parte de algunos docentes para el desarrollo y formación del pensamiento crítico a partir de la utilización de métodos problémicos y dialógicos, heurísticos-reflexivos, de sus ventajas para la crítica epistémica, la reflexión y el análisis heurístico de los contextos educativos para filosofar sobre la temática racial. Por eso, los criterios expuestos fueron tenidos en cuenta para el perfeccionamiento del resultado presentado.

Más del 95 % por cierto que participó en la muestra estuvieron de acuerdo en que estas actividades contribuyeron a mejorar la proyección lógica y transformadora de los estudiantes muestreados.

Criterio de usuarios y especialistas

Los usuarios de las instituciones educativas de la Universidad de Oriente que

constituyen los directivos, docentes, metodólogos, concuerdan en el salto cualitativo de los estudiantes luego de aplicada la estrategia, ya que han sido capaces de transferir los contenidos teóricos de su formación de pregrado al análisis de los problemas de la contemporaneidad, de su comunidad, de su vida cotidiana.

Consideraron además que la estrategia que se brinda resulta novedosa, factible al contribuir a la reflexión e indagación teórica, aplicando métodos productivos como parte de su actividad científico profesional, al utilizarse métodos problémicos que contribuyen al desarrollo del pensamiento y solución práctica de los problemas y situaciones que se le presentan.

Como sugerencias principales que se señalan se encuentra la necesaria búsqueda de nuevos referentes teórico-metodológicos que faciliten el desarrollo del pensamiento científico con fines profesionales.

En general, la estrategia propuesta elevó la motivación profesional de los estudiantes y el interés por el estudio de la Filosofía al comprender la utilidad de la misma en la solución de problemas profesionales y cotidianos, lo que permitió reafirmar la importancia de la enseñanza del filosofar sobre la temática racial a partir de los procedimientos concebidos.

A consecuencia de la aplicación de la estrategia se alcanzaron otros resultados:

- Niveles superiores de integración de los saberes en función de la solución de las contradicciones que emergen de la sociedad y el hombre.
- Se ha logrado a través de la praxis investigativa en la Facultad de Ciencias Sociales, la toma de decisiones y carácter interdisciplinario y vías para la solución de los problemas sociales y el logro del desarrollo local.
- La solución de los problemas en la sociedad, en las investigaciones hoy desde las Ciencias Sociales están dirigidas al desarrollo social, hacia el desarrollo local y hacia la solución de los problemas más acuciantes de la sociedad.
- Solución a los problemas sociales a partir de los procesos sustantivos de la Universidad (docencia, investigación y extensión universitaria).

Las políticas gubernamentales en Latinoamérica; en nuestro país y en la provincia Santiago de Cuba nos hacen un llamado a tratar desde un enfoque integral y con un pensamiento descolonizador, el fenómeno de la racialidad desde problemáticas como la discriminación racial, identidad racial y prácticas culturales; que merecen ser abordadas como prioridad por las características del contexto y específicamente de la sociedad cubana actual.

Este reto reveló la necesidad del tratamiento a la temática racial en la Educación Superior, fundamentalmente en la Universidad de Oriente, institución donde se realizó la presente investigación con motivo de contribuir a solucionar las brechas de inequidad que presentan los planes de estudios, programas y currículos de las diferentes carreras universitarias donde se aplicó la muestra que permitió determinar el estado inicial de la racialidad, sus insuficiencias y la importancia

de filosofar acerca de la temática racial, lo cual conllevó a la elaboración de una estrategia teórico-metodológica que permitió abordar el fenómeno y contribuir a elevar la motivación profesional de los estudiantes y el interés por el estudio de la Filosofía al comprender su utilidad en la solución de problemas profesionales y cotidianos, lo que permitió valorar la pertinencia e impacto de los procedimientos aplicados en las diferentes etapas de la estrategia.

BIBLIOGRAFÍA

ABD ALLAH-ÁLVAREZ, S.: “Elogio de la altea, la racialidad en discusión”, en Revista Temas, 79, pp.117-119. 2014.

CARRAZANA GUEVARA, M.: “Antecedentes de la racialidad en Cuba. Comportamiento actual”, en ISLAS, 64(202), Pp. 48–59. Recuperado a partir de <https://islas.uclv.edu.cu/index.php/islas/article/view/1227>. 2022.

GRANADOS, J., C. V. Vargas y R. A Vargas: “La formación de profesionales competentes e innovadores mediante el uso de metodologías activas”, en Universidad y Sociedad. Feb 2020, vol. 12, no. 1, pp.343-349. ISSN 2218-3620. 2020.

GUANCHE, J.: “Etnicidad y racialidad en la Cuba actual”, en Temas, (7), pp.51-57. 1996.

MANZANO GARCÍA, M.: Raza y racialidad: colores y enfoques que matizan una realidad. Revista Santiago. Recuperado de <https://santiago.uo.edu.cu>. 2017.

RÍOS, L. A.: La imperiosa necesidad de aprender a Filosofar. Monografías. 2016.

ROCHINA, S. C., J. C. Ortiz y L. V. P.: “La metodología de la enseñanza aprendizaje en la educación superior: algunas reflexiones”, en Revista Universidad y Sociedad, 12(1), pp. 386-389. Epub 02 de febrero de 2020. Recuperado en 20 de enero de 2023, de http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2218-36202020000100386&lng=es&tlng=es. 2020.

SOSA, A. M. y Y. Delgado: “Contribuciones desde las concepciones de equidad en la educación a la relación calidad-equidad”, en Revista Cubana de Educación Superior, 41(Supl. 1), 8. Epub 20 de junio de 2022. Recuperado en 20 de enero de 2023, de http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0257-43142022000400008&lng=es&tlng=es.2022.

TINOCO-IZQUIERDO, W. E. y N. P. Tinoco-Cuenca: “El proceso de enseñanza aprendizaje en la educación superior: aprender para aprender durante toda la vida”, en Revista Maestro y Sociedad. May 2018, vol.15, no.3, ISSN 1815-4867. 2018.

VEGA, L.: “Políticas para la equidad racial. Un reto en el contexto cubano actual”, en Revista Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina, 1(2) e 12. <http://scielo.sld.cu>. 2019.

RACIALIDAD, ENIGMAS Y AMOR EN *FILIGRANA*, NOVELA HISTÓRICA DE EMILIO BACARDÍ

María Cristina Hierrezuelo Planas.

La novela *Filigrana* fue escrita en 1921, su autor, el ínclito santiaguero Emilio Bacardí Moreau, la estructuró en dos partes. La primera se titula *Filigrana* y la segunda, *El doctor de Beaulieu*. Narra la relación amorosa entre Encarnación Linares, una negra libre, costurera, honesta y hermosa, y Carlos de Asanza, un hombre blanco, miembro de la aristocracia criolla, casado y padre de un niño nombrado Carlitos. Las diferencias sociales y raciales no constituyeron un obstáculo para que ambos jóvenes se amaran de manera sincera y apasionada. Ese amor, condenado a la ilegalidad, y sometido a la más brutal persecución y censura, tuvo como fruto una niña que, a contrapelo de su mestizaje, tenía la piel blanca y sonrosada, los cabellos rubios y los ojos glaucos.

Encarnación Linares muere en el parto, víctima de un ataque de eclampsia. Antes de morir, pidió al doctor de Beaulieu, quien la estaba atendiendo y era muy allegado a los Asanza, que se encargara de criar a la bebé. Para entonces Carlos había fallecido. Una mulata haitiana llamada Ma Cecilia, practicante de la religión vodú e íntima amiga de Encarnación, lo envenenó en un acto de venganza. El galeno, quien era soltero, expuso a la recién nacida en su propia casa y la asumió como su hija en calidad de expósito, con lo cual, en atención a la legislación vigente, la pequeña quedó reconocida como una persona blanca.

Las escasas personas que por distintas razones conocían su mestizaje, guardaron celosamente el secreto. Entre ellas figuraban dos negras libertas, amigas y vecinas de Encarnación, quienes, por fidelidad a la extinta, nunca lo divulgaron, además, en cumplimiento de una indicación dada por el doctor de Beaulieu con el objetivo de proteger la naturaleza e identidad de la recién nacida, dijeron siempre que la hermosa mujer había fallecido antes de dar a luz.

Al final de la novela, la niña expósito, quien fue bautizada con el nombre de María de los Dolores de la Soledad, convertida en una joven delicada y bella, elogiada por todos los que la conocían debido a su bondad, aplicación al estudio y exquisitos modales, se casa con su medio hermano ante el horror y la desesperación del galeno, el único sobreviviente de quienes conocían el parentesco existente entre los dos enamorados. Tras el matrimonio incestuoso, los cónyuges se van a vivir a Francia.

Con *Filigrana*, Bacardí coloca ante el lector una novela donde se revela el dilema blanqueamiento versus negritud, cuyas secuelas aún se perciben en la sociedad cubana. Desde ese punto de vista, la trama de la novela no constituye una novedad. Lo poco común tal vez radique en que Encarnación era una negra libre y en sentido general, las parejas interraciales de los siglos correspondientes

a la época colonial, estuvieron constituidas por un esclavista blanco y una esclava propia o ajena. A ese aspecto se unen otros igualmente poco tratados como son: el incesto; la presencia de personajes inspirados en individuos que vivieron en la ciudad de Santiago de Cuba; y el enigma que aún existe en cuanto a si la historia narrada fue o no, fruto de la imaginación de don Emilio.

En el artículo titulado “Emilio Bacardí como narrador” el profesor universitario y reconocido investigador Ricardo Repilado, expone que, en el segundo tomo de las Crónicas de Santiago de Cuba, de Emilio Bacardí Moreau, se recoge que, bajo fecha de enero de 1811, don Eugenio Felipe Gauche de Beaulieu, natural de la provincia de Vendée, en Francia, pide certificado de su naturalización española. No considera casual que el protagonista de la segunda parte de *Filigrana* sea identificado con el mismo nombre y apellidos del galeno francés y expresa que se trataba, sin duda, de un personaje que vivió en la ciudad oriental en los inicios del siglo XIX.

La pesquisa realizada por el profesor Repilado lo llevó a examinar los protocolos notariales correspondientes al siglo XIX. Esa revisión le permitió comprobar que la familia Asanza fue una de las que en los comienzos de la citada centuria vivió en la entonces capital de la jurisdicción Cuba y del Departamento Oriental. En lo concerniente a la relación sostenida entre Encarnación Linares y Carlos de Asanza, señala lo siguiente: “Historias como éstas no suelen dejar huellas documentales, y en semejantes circunstancias una investigación en los documentos de la época parecía totalmente superflua”, y agrega: “Pero no se puede descartar la posibilidad de que en la realidad los hechos ocurrieron poco más o menos como Bacardí los cuenta, de que los chismosos locales conservaron vivo el rumor durante largo tiempo y de que Bacardí llegó a oírlo en su juventud”.

Don Emilio ubicó temporalmente la trama de *Filigrana* entre los años 1810 y 1820; toda vez que durante ese período los Asanza y el doctor de Beaulieu vivían en Santiago de Cuba, se hace creíble el criterio emitido por Repilado sobre la transmisión de los hechos de generación en generación y con ello la posibilidad de que Don Emilio, quien nació en 1844, los conociera por esa vía. Sin embargo, no puede descartarse la idea de que Bacardí historiara un asunto del cual fue testigo y que, incluso, conoció a algunos de sus protagonistas e intimó con ellos. De igual forma, Repilado se pregunta si, al igual que el doctor de Beaulieu, los hechos narrados en la novela homónima son históricos, y expresa que es imposible responder con un “sí” o un “no” categóricos.

Cien años después de don Emilio haber escrito su interesante novela, esa imposibilidad no ha perdido vigencia; no obstante, sin ánimo de dar una respuesta concluyente, puede defenderse la hipótesis de que los hechos narrados por él en *Filigrana* ocurrieron en la ciudad de Santiago de Cuba en la segunda mitad del siglo XIX y tuvieron como protagonistas a parientes del doctor Francisco Antomarchi Mettei, el último médico que asistió a Napoleón Bonaparte durante su destierro en la isla británica de Santa Elena.

Para una mayor comprensión de la conjetura planteada, es preciso señalar que una de las motivaciones por las cuales el famoso galeno se trasladó a la urbe oriental fue encontrarse con su primo hermano Antonio Juan Benjamín Antomarchi Chaigneau; y es necesario igualmente decir que, tras un breve desempeño como director y profesor de una escuela para varones, el pariente se insertó en el lucrativo mundo de la agroindustria cafetalera donde obtuvo excelentes resultados. En 1839 viajó a Francia, y el 25 de noviembre de ese año contrajo nupcias con Ana María Estefanía Olivieri, vecina de Marsella, ciudad donde se efectuó el casamiento. De regreso a Cuba, el matrimonio procreó cuatro hijos de los cuales uno murió en la infancia y tres sobrevivieron: Aurelia, Antonio y Edmundo.

Antonio Antomarchi Chaigneau falleció el 7 de marzo de 1862. Para entonces había creado un verdadero emporio cafetalero en cuya base estuvo la explotación de los cafetales San Antonio y Aurora. En su testamento, dispuso que ambas propiedades se mantuvieron indivisas; y en el proceso de distribución de sus muchos bienes, una parte de la que correspondió a Aurelia le fue adjudicada en el cafetal Aurora. Tal como estaba establecido, la administración de todo lo heredado pasó a manos de su esposo: el doctor en medicina y cirugía Front Ernesto María Gautier du Defaix y de Langlade, natural –al igual que su suegra-, de la ciudad de Marsella.

El casamiento de Aurelia y Ernesto se verificó el 16 de julio de 1862: pero transcurridos tres años la pareja se mantenía sin hijos. En esa circunstancia, el 18 de septiembre de 1865, ocurrió un hecho que de forma repentina originó cambios en la vida matrimonial y personal de los esposos. Ese día una niña blanca fue expuesta en el domicilio de ambos y desde ese momento se dedicaron a cuidarla y educarla con amor de padres. El 28 de mayo de 1866, cuando se habían cumplido ocho meses de tener a la pequeña consigo, la llevaron a la pila bautismal y la ingresaron a la comunidad cristiana con el nombre de María de los Ángeles. Casi veinte meses después de ocurrido el bautizo, Aurelia y Ernesto transitaban por el sexto año de unión conyugal, pero se mantenían sin descendencia. El 13 de enero de 1868, en la casa señorial de la hacienda Aurora, confirieron poder al procurador don Miguel Odio, especial para que solicitara de la autoridad respectiva la licencia correspondiente para proceder al otorgamiento de la escritura de adopción María de los Ángeles. Transcurrido un mes, el 14 de febrero, e igualmente en el domicilio de los cónyuges, se procedió a redactar la escritura de adopción de la niña. Se hizo constar la calidad de expósita de la misma y la adopción que de ella hicieron los esposos en el acto de recibir el sacramento del bautismo. En consecuencia, la adoptaban por tal su hija, una vez que no habían tenido la suerte de tener sucesión “sin embargo, de la capacidad en que [estaban] para ello” y se comprometieron a cuidarla, asistirla, educarla y darle destino honesto como si fuera su hija.

En esa escritura se expuso de forma explícita que la adopción se hacía prescindiendo de todas las solemnidades exigidas para casos idénticos; y toda vez que Aurelia y Ernesto eran personas de buenas costumbres, de una moralidad a toda prueba, y de familia honesta; y, además, poseían facultades bastante para

que la adoptada fuera bien educada y no pudiera carecer de nada, bastó con que ambos se comprometieran y obligaran a ejercer con ella todos los actos necesarios que fueran en su beneficio.

En busca quizás de las solemnidades ausentes en el acto antes mencionado, el 26 de septiembre de 1878, los esposos iniciaron las diligencias para proceder a la adopción, puede decirse solemne y formal, de María de los Ángeles, a la que evidentemente los dos amaban de manera entrañable. En los momentos de comenzar el proceso, la niña expósita, convertida en una adolescente de trece años de edad, se encontraba en el convento del Sagrado Corazón, en el Palacio de Ansenis, cerca de Nantes, Departamento del Loira, en Francia. Allí recibía la esmerada educación a la cual sus padres adoptivos se habían comprometido; y la recibía junto con las hijas de las “mejores familias” de la Provincia, bajo el amparo y dirección de la del doctor du Defaix la cual vivía en la citada localidad gala.

La decisión de los esposos entrañaba para ellos un sinnúmero de trámites y especialmente la asunción de ciertas obligaciones y responsabilidades con la adoptada. Entre ellas figuraban la de concederle el derecho de llevar los apellidos de los dos, así como nombrarla su heredera forzosa a lo menos la mitad de sus bienes, sin que esta disposición pudiera ser derogada por ningún testamento o contrato ulterior. En el supuesto caso de que tuvieran hijos en el matrimonio, entonces la herencia reservada a María de los Ángeles sería la quinta parte de sus respectivos bienes o más si la ley lo permitía. Un aspecto a señalar es que la adopción entrañaba la aceptación por parte de la adoptada a serlo. Al ser inquirida por el cónsul de España en Nantes sobre si quería serlo por Aurelia y Ernesto, la respuesta fue afirmativa; dijo que nunca había conocido otros padres, que los aceptaba como a tales y estaba conforme con todas las condiciones que a ellos les convinieran.

Es de humanos pensar en la existencia de lazos de sangre entre Ernesto du Defaix y María de los Ángeles. Dicho de forma clara y precisa: la expósita pudo ser hija biológica del galeno en cuya vivienda fue depositada. Es de rigor expresar lo siguiente: demostrar la hipótesis de los lazos biológicos resulta muy difícil, casi imposible: no se han localizado documentos probatorios de la paternidad de du Defaix es muy poco probable que no existan. Como fue expresado por el profesor Ricardo Repilado y citado en párrafos anteriores: historias como la narrada en Filigrana no suelen dejar huellas documentales; no obstante, en el caso de la niña expuesta en el domicilio de Aurelia y Ernesto concurren diversos elementos que posibilitan sostener y defenderla idea de la filiación.

Un aspecto que estimula a pensar en ello lo constituye el bautizo de la expósita. María de los Ángeles tuvo como madrina a Aurelia, lo que resulta lógico y puede verse como una expresión del amor que la joven dama le profesaba; y que el sacramento hacía más sólido e indisoluble desde el punto de vista espiritual. Pero se torna algo difícil poder explicar que el doctor Ernesto du Defaix, quien al igual que su esposa, debió amar a la pequeña de manera entrañable, no fuera el padrino. Una posible explicación es que él respetó lo establecido por la iglesia

católica en lo relativo a que los padres no pueden bautizar a sus hijos biológicos.

Otro aspecto no menos interesante que el antes expuesto lo constituye la probada tendencia del doctor Ernesto du Defaix a serle infiel a su esposa. Todo indica que era un Don Juan en el sentido lato de la expresión. El 25 de enero de 1875, en la iglesia de la Santísima Trinidad, en Santiago de Cuba, se procedió al bautizo de un bebé que había sido expuesto en la casa del médico francés. Se le puso por nombre Ernesto Fernando Alberto María. En el momento de ser cristianado tenía ocho meses y medio de nacido. La condición de expósito le daba el derecho a tener el apellido du Defaix. A la postre, fue asumido como hijo natural del esposo de Aurelia y de Rosa Zarragoitía; una criolla nativa de la ciudad de Bayamo.

Un elemento no menos importante que los dos anteriores, consiste en que Aurelia falleció en Marsella el 11 de marzo de 1884 y, cinco meses después del deceso, el 15 de agosto, su viudo, contrajo matrimonio con una fémica nombrada Micaela de la Caridad Rubio y de Mena, natural de la ciudad de Palma Soriano. La pareja ya había procreado dos niños: José Gautier y María Josefa, cuyos respectivos años de nacimiento –1883 y 1884–, revelan que con el casamiento se legitimaba una relación marital iniciada y sostenida en momentos en los cuales Aurelia aún vivía y estaba cristianamente casada con el doctor Ernesto du Defaix.

La imposibilidad de asumir de manera legal la paternidad de estas dos criaturas debido a su condición de hombre casado, no significó que el doctor los dejara desprotegidos en el orden afectivo y material. A pesar de la búsqueda realizada, solo ha sido localizada la partida de bautismo del varón, pero puede inferirse que la situación de la niña fue similar. El acto sacramental se efectuó en la iglesia parroquial de El Cobre el 18 de marzo de 1882. Se le puso por nombre José Eugenio Gastón María Gautier. Fue descrito como un niño de color blanco, que tendría entonces unos siete meses de nacido. Se informó que era hijo de padres desconocidos y estaba a cargo del doctor don Front Ernesto María Gautier du Defaix y de Langlade. Los datos fueron aportados por quienes fungieron como los padrinos y que resultaron ser don Santiago Lafargue y doña María de los Ángeles du Defaix, la hija adoptiva de Aurelia y el doctor du Defaix.

En tal circunstancia se impone la pregunta de por qué la conducta seguida por el doctor du Defaix con María de los Ángeles fue distinta a la asumida con el hijo de Rosa Zarragoitía y con los de Micaela de la Caridad Rubio y de Mena; por qué a diferencia de esas tres criaturas, ella fue expuesta, bautizada como tal y luego adoptada. Cualquier respuesta que se dé a esa interrogante, conduce a la madre de la niña y la posibilidad de que al igual que Encarnación Linares, murió en el alumbramiento de su hija. Otras explicaciones menos extremas pueden ser: que ella fuera una fémica de probada honestidad; pero, incapaz de afrontar la “desvergüenza” de quedar grávida sin estar casada, encontró como alternativa exponer la criatura en el domicilio del padre convencida de que tendría una buena crianza; que fuera una libre “de color” –posiblemente parda–, que deseaba librar a su hija del estigma que en la sociedad colonial significaba tener ascendencia africana, o que

fuera una esclavizada –posiblemente mulata– a quien, como les sucedió a muchas féminas de esa condición o clase, le fue secuestrada la maternidad.

La anterior reflexión mantiene y fortalece el misterio sobre quién fue la madre de María de los Ángeles du Defaix; aunque –al margen de los enigmas no esclarecidos, de los supuestos insuficientemente explicados y de los elementos que matizaron la verdadera historia sobre el origen y nacimiento y que no han podido ser develados–, la posibilidad de que ella era hija del doctor du Defaix se acrecienta, así como la probabilidad de que su exposición y posterior adopción por Aurelia y su esposo, fue el evento que inspiró a don Emilio Bacardí Moreau para que, armado de las licencias y libertades de las cuales disfrutaban los poetas y los narradores, escribiera su novela histórica *Filigrana*.

El primer elemento a tomar en consideración es que don Emilio conocía a la familia Antomarchi. Fue uno de sus miembros –posiblemente Antonio, el hermano de Aurelia–, quien le entregó tres documentos que aparecen en el artículo de su autoría “El Dr. Francisco Antomarchi: sus días en Cuba”, publicado en marzo de 1914 en la revista *Cuba Contemporánea*. Esos papeles fueron: una sucinta autobiografía del famoso galeno; una nota que le fuera enviada por el general Bertrand; y una copia del testamento que dictara en la escribanía de Francisco Antonio Bucarel y, el 1.º de abril de 1838, dos días antes de que ocurriera su fallecimiento.

Don Emilio también conocía al doctor Ernesto du Defaix. Desde antes de su casamiento con Micaela de la Caridad Rubio y de Mena en agosto de 1884, el galeno se había domiciliado en la zona céntrica de Santiago de Cuba, en la calle San Juan Nepomuceno no. 42. Si bien el hecho de vivir ambos en la misma ciudad no se erige necesariamente en una evidencia de que se conocieran, la referencia sobre du Defaix que aparece en las *Crónicas de Santiago de Cuba* constituye una prueba irrefutable. Resulta obvio que Bacardí debió igualmente estar informado de sus infidelidades, de los hijos nacidos, de sus relaciones extramatrimoniales y de su casamiento cinco meses después de haber fallecido su esposa.

En lo relativo al manejo de la trama, existen tres elementos convergentes entre la realidad y la ficción que resultan muy sugerentes, no debieron ser casuales y contribuyen a sostener la hipótesis de que el drama matrimonial de Aurelia inspiró en Emilio Bacardí la idea de escribir *Filigrana*. El primero de ellos consiste en que tanto la criatura expuesta en el domicilio de los esposos du Defaix-Antomarchi como la de la trama literaria fue una niña; el segundo radica en que ambas bebés fueron adoptadas por un médico francés: en la vida real por el doctor Ernesto du Defaix, en la novela por el doctor Eugenio Felipe Gauche de Beaulieu, vale agregar que uno y otro eran doctores en medicina y cirugía.

El tercer elemento resulta no menos sugerente. Por razones muy precisas, Francia jugó un papel importante en la vida de la expósita real y en la de la ficción. En el caso de María de los Ángeles fue el país escogido por sus padres adoptivos para que ella cursara estudios; una de las razones para hacerlo fue que el colegio elegi-

do estaba enclavado en la región donde vivía la familia de Ernesto du-Defaix. En cuanto a María de los Dolores de la Soledad, fue el seleccionado por don Emilio para que la hija de Encarnación Linares y Carlos de Asanza residiera tras verificarse el matrimonio incestuoso de ella y su medio hermano Carlitos. El novelista no escogió una zona cualquiera del inmenso territorio galo, sino la provincia de Vendée, demarcación dedonde era originario el doctor de Beaulieu.

En el exergo de Magdalena, segunda parte de *Via crucis*, Emilio Bacardí escribió: “Este libro es un libro triste, es una historia de lágrimas y dolores. La relación de los sufrimientos de una familia es la relación del tormento de nuestra patria también”; y quizás con el propósito de imprimir una mayor credibilidad a sus palabras concluyó: “No invento ni exagero: copio”. Es de rigor afirmar que, en su quehacer literario, don Emilio se ajustó siempre a esa máxima, no obstante pretender encontrar en Filigrana una reproducción exacta de las vivencias que eslabonaron la vida matrimonial de Aurelia Antomarchi sería una utopía.

Entre los factores que limitaron la posibilidad de ese calco figura –en primer lugar–, el respeto a la vida privada de una persona que ya había muerto y cuyo hermano aún vivía en Santiago de Cuba cuando don Emilio escribió la novela. Rechazar esa exposición pública ha de verse como una expresión de la ética que debe presidir toda obra histórica, artística o literaria y que tuvo en Emilio Bacardí a uno de sus más fervientes cultores. Con esa premisa como escudo y coraza, él supo armonizar los elementos históricos y con su indiscutible maestría como narrador hilvanó un relato de ficción donde el racismo, la venganza, la infidelidad, el odio; pero también la amistad, la honestidad y, de manera muy especial, el amor, se revelan en toda su magnitud y toman cuerpo en los personajes de una obra que, a semejanza de un caleidoscopio, reproduce en toda su magnitud el cuerpo social del Santiago decimonónico.

BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SANTIAGO DE CUBA: Fondo Protocolos Notariales. Fondo Colección de documentos (s. f.).

ARCHIVO ARZOBISPADO DE SANTIAGO DE CUBA: .Libros de bautismo de las iglesias Santísima Trinidad, El Cobre y Santo Tomás (s. f.).

BACARDÍ MOREAU, Emilio: Crónicas de Santiago de Cuba, t. III, Tipografía de B. Bouza, Barcelona. 1913.

_____.: “El Dr. Francisco Antomarchi: sus días en Cuba”, en Cuba Contemporánea, no. 3, t. II, pp. 256-259, La Habana, marzo. 1914.

_____.: Filigrana, Editorial Oriente, Santiago de Cuba. 1999.

FICHA GENEALÓGICA DE ERNESTO DU DEFAIX. Disponible en <https://gw.geneanet.org/susieortenzi?lang=fr&pz=jesuelia+susie&nz=morales+olivieri&p=ernest+gautier&n>. Consultado: 7 de julio. 2022.

FIGUEREDO VALDÉS, Reveca: Bautismo y compadrazgo de esclavos en la feligresía de Guanajay, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana. 2019.

GARCÍA YERO, Olga: “Historia y novela en Vía Crucis de Emilio Bacardí”, en Sic Revista literaria y cultural, no. 55, pp. 3-7, julio-agosto-. 2012.

GUTIÉRREZ CALZADO, Teresa G.: “La historia en las novelas de Emilio Bacardí”, en Anuario de Investigaciones Dirección Provincial de Cultura, pp. 16-21, Editorial Catedral, Santiago de Cuba. 2014.

HIERREZUELO PLANAS, María Cristina: “Entre la historia y la ficción: educación y educadores franceses en dos novelas de Emilio Bacardí”, en Del Caribe, no. 66, pp. 38-47, Santiago de Cuba. 2016.

REPILADO, Ricardo: “Emilio Bacardí como narrador”, en Ricardo Repilado: Cosecha de dos parcelas, pp. 119-148. Editorial Letras Cubanas. La Habana. 1985.

CULTURA, NACIÓN E IDENTIDAD EN LA OBRA TEATRAL

Kenia Idalmis Rodríguez Núñez
Marco Alfredo Llacobet Morales

Visualizar la Historia solo como una asignatura que conforma el plan de estudio de cualquier institución educativa es errado y, por tanto, una estrechez que rebaja el alcance teórico de esta especialidad del saber humano. Estar al tantode que engloba a infinidad de conocimientos, prácticas y ritualidades que las sociedades han ido desarrollando, incluso desde sus orígenes. No puede concebirse, por tanto, la Historia distante de otras ciencias que, con el paso del tiempo, han ido experimentando un devenir de sucesos que conforman, aislada y suficientemente, sus arsenales filosóficos y prácticos.

Un ejemplo de ello son las fértiles cercanías que han existido en muchos instantes entre esta ciencia y el Arte, dando como resultante obras que -sin apartarse de cánones y legislaciones rectoras para el logro final de sus objetivos: el disfrute espiritual de un espectador insertado en un conglomerado humano con gustos y necesidades afines- son consideradas por la crítica especializada como clásicos en el género abordado y asumido por los creadores que le han otorgado vida.

Siguiendo la línea de pensamiento esbozada anteriormente, los autores expondrán tres aspectos fundamentales para el desarrollo de este trabajo que les permitirá arribar al objetivo que se proponen con dicha investigación:

- A) Al tomar en cuenta terminologías como Identidad, Cultura y Nación se hará patente, momentos vividos por sectores humildes de Cuba que delatan costumbres, modos personales y hasta ritualidades y creencias al asumir la realidad nacional.
- B) Exposición crítica de aspectos filosóficos y formales contenidos en la performance teatral “Omowale” realizada de conjunto por los autores del trabajo.
- C) La relación de ellos con un proceso de búsqueda que los fue conduciendo (a través de la investigación y desde sus especialidades artísticas) a aspectos sutiles inmersos en los tres conceptos enunciados, que proporcionan estados, sentimientos y hasta posturas definitorias de la personalidad asumida a través de siglos por los nacidos en la isla grande del Caribe.

El objetivo de la siguiente investigación es analizar el proceso creador que dio como resultado la performance teatral “Omowale” a través de aspectos como Identidad, Cultura, Nación y la Historia.

Antes de exponer ideas que permitan la construcción del discurso, se hace necesario esclarecer conceptos que serán referenciados a lo largo de esta investigación como Identidad, Cultura, Nación y Arte. Para tales fines se usarán fuentes

diversas que posibiliten una definición precisa y objetiva.

Se puede decir que Identidad:

“es la síntesis que cada uno hace de los valores y de los indicadores de comportamientos transmitidos por los diferentes medios a los que pertenece. Integra esos valores y esas prescripciones según sus características individuales y su propia trayectoria de vida (...) es considerada como un fenómeno subjetivo, de elaboración personal, que se construye simbólicamente en interacción con otros. La identidad personal también va ligada a un sentido de pertenencia en distintos grupos socioculturales con los que se considera que compartimos características en común.” (www.gitanos.org/pdf)

Cultura es el:

“resultado del proceso de acumulación consciente de los valores espirituales y materiales creados por el hombre a través de los siglos (...) grado de desarrollo que ha logrado una persona, sociedad o época en la instrucción, las ciencias, el arte.”

Nación:

“es un conjunto de personas que comparten una serie de elementos como la historia, la lengua, el territorio, la cultura, la etnia. Generalmente, se agrupan formando un Estado, región u otra fórmula que representa su soberanía”

Arte:

1) Expresión creadora y estética del hombre que se realiza utilizando recursos plásticos, lingüísticos o sonoros, y mediante la cual se refleja la realidad o los sentimientos humanos. 2) Conjunto de obras que son fruto de la actividad artística humana (...) 4) Conjunto de reglas necesarias para hacer bien alguna cosa”.

Partir de estas definiciones es corroborar puntos medulares que las aproximan entre sí y, por qué no, intuir que la Historia, como ciencia, no se distancia, pues ella respira, palpita y se estremece desde los acontecimientos que los hombres han ido ejecutando a través de los siglos. El ser humano, con sus contradicciones, puntos de vista éticos y estéticos, sus miedos, batallas, su sensibilidad, etc., es referente obligado para dialogar sobre cualquiera de estos conceptos que han sido definidos con anterioridad.

Las prácticas y ritos, costumbres y modos de hacer e incluso ciertas elecciones que rigen el destino y porvenir de las naciones, no pudieran ser tenidas en cuenta tras un análisis objetivo y científico si las comunidades, desde los orígenes, no hubieran desarrollado comportamientos específicos en períodos de tiempo y en espacios determinados para el florecimiento de actos que se han encargado de construir o destruir el caos y las revoluciones que originan (entre diversos factores internos y externos) la ambición, los avances tecnológicos, la interminable lucha por la obtención de riquezas; siendo las clases oprimidas las que siguen sufriendo con más intensidad los descalabros sociales y, por ello, las que más se

aferran a sus tradiciones cultivándolas. Como plantea el Dr. Eduardo Torres Cuevas en su artículo El pensamiento sobre la cuestión negra en la colonia:

Este es un tema muy amplio que apenas hemos esbozado, pero que puede motivar a profundizar en él, a buscar a estos pensadores, a leerlos (...) Sin el estudio, sin la creación de nuestra memoria en la generación actual, que tiene que conocer todo esto para saber quién es, a dónde va y cómo puede construir su propia sociedad –porque toda sociedad se autoconstruye permanentemente-, si no tiene ese mundo de vivencias, parece .

Partiendo de esta acertada mirada sobre cuestiones que engloban uno de los fundamentos, vitales para esta ciencia, referenciar acontecimientos para que el hombre tenga certezas de lo acaecido en cualquier temporalidad para aprehender su individualidad como ser social, nacional y cultural; los autores de este trabajo reflexionan sobre cuestiones que atañen al Arte y la relación, especial y estética, que entabla con la Historia, pues dicha cercanía entre las dos disciplinas puede aportar a la recepción de los públicos, sobre todo jóvenes, cuando disfruten de un producto sea este literario, cinematográfico, plástico o teatral; que les aportará además conocimientos en un estado (preocupado y ocupado como el cubano) en la educación de sus ciudadanos.

No pueden ser excluidas de este planteamiento terminologías como Cultura, Identidad y Nación, pues como ya fue señalado, existe un nexo imborrable entre ellas que influencia al Arte y a la Historia, permitiendo tal retroalimentación para que toda creación honesta beba de fuentes originarias y, por tanto, nacionales.

Para tales fines se dialogará desde la experiencia que aún experimentan, desde sus especialidades, los autores de este proceso de trabajo –dará como resultante el teatro performático o performance teatral “Omowale”- sobre un texto del dramaturgo cubano José Jesús Rodríguez Acea, el cual reflexiona sobre cuestiones trascendentales para la historia de la Isla como Nacionalidad, Racialidad, Exilio junto a pasajes acontecidos en Cuba como la masacre de los Independientes de color, la participación de los negros en las contiendas libertarias, el racismo experimentado en el hoy por los nativos de la isla, la segregación de la mujer que implanta una sociedad machista y que viaja, hasta nuestros días desde la colonia, entre otros tópicos que también asumirán el presente de la Nación con sus carencias e insatisfacciones populares.

Lo primero que debe ser tenido en cuenta para el análisis de una performance teatral como “Omowale” es la interrogante que delatará el origen del personaje de esta trama, llamado Bronx: ¿a qué estrato social pertenece? Rodríguez Acea describe a un hombre pobre y mestizo que acaba de ser puesto en libertad por una fechoría, ¿o error circunstancial?, que ha cometido. Su sentencia de cinco años ha sido rebajada a tres por buen comportamiento y reeducación, pero el protagonista se rehúsa a creer en ello.

Se dialoga entonces de una individualidad proveniente de la clase humilde con

rasgos bien acentuados de “marginalidad”, que vive en un cuartucho de un solar habanero. En este espacio convive junto a la guapería, el robo, la insalubridad, ritualidades que conforman el acervo cultural más profundo e interno de la nación, conformadores de la identidad nacional. No por azar Kenia y Bárbara, asistente de dirección y coreógrafa respectivamente, en complicidad con el actuante y director, Llacobet, diseñaron danzas y conjuros para no solo evocar a deidades del Panteón Yoruba como Oggún y Eleguá, sino mostrar la magia y aquella hechicería que es proferida para crear un mal a la existencia del aludido.

Segregación -no resuelta aún dentro de un sistema creado para el beneficio de todos- es otra cuestión que no puede ocultarse ante la sagaz mirada del dramaturgo. José Jesús coloca el dedo en la herida cuando hace pronunciar a su personaje parlamentos cargados de emotividad y dolor que lo hacen sufrir.

“Tú sabes, Malcolm, que quien fija el límite racial es el negro, si no que se lo pregunten a los que nos marginan, como mi inquilina, la marañera, “Doble hoja”, o a los que tratan de mantenernos en el “ghetto”, o a esos, esos de los nuestros que en vez de decir somos, dicen son, ese negro o negra, que en su deseo de emblanquecerse cava su propia tumba, en su deseo de no ser, están borrando su futuro, sino que le pregunten a mi otra vecinita, la de los “fulas”. La que se cree tiene a Dios agarrado por las barbas cuando se toma una cerveza de latica. Yo creo lo único que ella sabe es de templeta para lograr sus sueños .

El Bronx ha proferido estos textos lanzándose al mar, nada contra la corriente, pero, al final, es devuelto por el inmenso azul hacia la isla. Imágenes desgarradoras que son acompañadas todo el tiempo por el sonido de rejas que se cierran, como avisando de una sentencia que más tarde Acea deja clara en su obra, “El peligro no está en el negro, no está en el color que tengas. ¿Tú sabes Malcolm dónde está el máximo peligro? No, en la unión no, sino en que nos dividan, acere, en que nos dividan”.

El reconocimiento de su tragedia llega a extremos insospechados cuando recuerda a los Independientes de color y llora, desde el presente, con solo recordar el crimen cometido contra los que él llama sus hermanos.

Otros aspectos siguen mostrando, tanto desde la escritura como la teatralidad, cuan unidas se hallan en esta performance cuestiones como Identidad, Cultura, Nación e Historia. En esta realización teatral se habla de independencia, del no sometimiento a ningún amo de turno, de cómo los negros, junto a blancos de diversas nacionalidades, lucharon por zafarse de yugos y cadenas impuestos por el régimen español.

Pero también se vuelve a reiterar la mentalidad racista que aún persiste y que pretende minimizar el papel histórico y de elevado coraje que muchos mambises junto a próceres negros jugaron en las cargas al machete, las tácticas militares bien trazadas para desarticular la fuerza enemiga junto a las emboscadas. “¿Sabes?, somos del grupo del cual piensan muchos, no tenemos historia: “gente sin historia”, dicen. Se olvidan que si los niches esto sería una mierda sin olor, con color de hepatitis”.

Antes de proferir la última oración de este parlamento, el Bronx se cuadra marcialmente y entona las gloriosas notas del himno invasor. Instante donde en la performance teatral se les rinde homenaje y justo tributo a aquellos, incluso soldados sin identificación, que fueron capaces de dar los primeros pasos en favor de la creación de un sentimiento nacionalista, independentista, de incorruptibilidad ante el ofrecimiento de rastros o baratijas cuando está en juego el decoro y la limpieza de la patria.

Aunque el momento referido es breve en la puesta en escena, el actuante y aquellos que han asistido a los ensayos, se sobrecogen, pues saben que se dialoga de momentos donde la historia de la nación vibró desde una hidalguía y valor que no pudieron matar ni las balas del caudillo español y mucho menos la sutil guerra psicológica que en el presente intenta ganar adeptos, sobre todo jóvenes, que olvidan o no toman en cuenta la sangre derramada y aun por verter si el vecino del norte intenta pisar con sus botas la tierra de la estrella solitaria.

La figura del prócer norteamericano Malcolm X, que aparece en un cuadro dispuesto al fondo del escenario y en un nivel alto, le sirve a José Acea para dejar constancia de la intensa admiración sentida por el Bronx hacia este hombre que tanto luchó, primero, por los derechos civiles y ciudadanos del negro y, en una segunda instancia, por la verdadera independencia del pueblo norteamericano.

Malcolm se da cuenta de que no es la batalla del pardo contra el blanco la que cambiará el curso de la historia. Detrás de esas tesis racistas se ocultan otros fines que convienen a los poderosos, a aquellos que ganan sus riquezas explotando al obrero, posea este cualquier pigmentación en su piel. No se trata, pues de colores y mucho menos de dividir en fracciones a la humanidad, por el contrario. La cuestión esencial está en la conformación (por parte de la sociedad, cualquiera que esta sea) de hombres y mujeres capaces de construir un futuro luminoso a partir de la equidad, el decoro, la limpieza de conducta y alma, el sentido ético de la honestidad, entre otros valores que si alejan y distancian al ser humano de las bestias.

“Yo mismo aceptaría la no violencia si fuera consecuente, si fuera inteligente, si todos fuéramos no violentos. Diría: muy bien, todos juntos, todos vamos a ser no violentos. Pero nunca voy a aceptar –y simplemente estoy diciendo lo que pienso-, nunca voy a aceptar la no violencia de ninguna clase a menos que todo el mundo sea no violento. Si hacen que el KuKluxKlan sea no violento, yo seré no violento. Si hacen que el Consejo de Ciudadanos Blancos sea no violento, yo seré no violento. Pero mientras haya quien se niegue a ser no violento, no quiero que me vengan a hablar de la no violencia. No creo que sea justo decirle a nuestro pueblo que no sea violento, a menos que alguien haga que el Klan y el Consejo de Ciudadanos y esos otros grupos también sean no violentos .

El dramaturgo –que permitió al equipo de realización de esta performance teatral posibilidades para transformar de manera creativa su obra- acerca a Bronx y Malcolm desde la propia escritura para mostrar un cuestionamiento latente en “Omowale” desde la representación.

La historia de la naciente república cubana hasta nuestros días, con el triunfo de enero del 59, ha sido sostenida por ideales de respeto y admiración entre los dos pueblos que han tenido que padecer la separación y el aislamiento producto a las malsanas intenciones de dominio que ha movido a la casta de poder norteamericana y a ciertos grupos de la intelectualidad radicados en los Estados Unidos. Ya desde el Régimen Español se constata tal deseo de ciertos terratenientes y oligarcas cubanos por la anexión de Cuba. Como en el presente, tales deseos intuyen, ingenuamente, que el poderoso imperio del norte traerá progreso y luces a una nación empobrecida, según ellos, por una dictadura reacia a cambios y soluciones que podrían traer mejores dividendos a las arcas del país. “¡Nada, acere!, tenemos cosas parecidas a contar con diferentes personajes; tú en Harlem, yo en esta farándula criolla”.

Cuestión medular en esta creación es aquella que atañe al exilio, pero desde una postura donde se refiere además la tristeza y el desencanto de los cubanos que se han insertado en el mundo intentando mejoras, sobre todo económicas. Alejados de su cultura, tradiciones, ritualidades e incluso hasta de los efectos del clima que tanto se aborrece en la isla, pero fuera de ella, se añora con la misma intensidad; imponen condicionantes a aquellos extranjeros en una tierra donde son otros los símbolos, religiosidades y concepciones del mundo ya probadas y afianzadas por los nativos durante su devenir existencial y emotivo, creando así su propia identidad que también los hace únicos e irrepetibles ante los ojos del universo.

Ante realidades como las descritas, el recuerdo no se aparta de un congrís, yuca con mojo, un tabaco o el tan depauperado, pero desde la distancia, amado cigarro popular, un ron o café mientras más fuerte tanto más deseable; sin apartar a simbologías o reencuentros con arte de la Isla en el exterior.

Marco Llacobet quedó perplejo ante las confesiones de una amiga que retornaba al país después de una breve estancia con su hija en Suiza. Su relato describía, con marcada emotividad y sorpresa, la recepción que una película cubana había tenido al ser proyectada en una sala cinematográfica. Ante el suceso cultural y movida por su extrema sensibilidad, no pudieron sus ojos contener el llanto al constatar las sutiles dimensiones que puede alcanzar un producto artístico al ser colocado en otro contexto, extraño incluso para las intenciones de los propios creadores que le otorgaron la vida.

Existen los cubanos que “sufren fuera”, y los que sufrimos igualmente aquí, quizás más, estando dentro de esta quemazón, y el nerviosismo de no saber lo que va a pasar. La vida de todos nosotros, de todos, los que se han ido y los de adentro es tremenda tragedia. Uno se siente como perro que necesita un poco de amor. Yo tengo la tierra, es verdad, pero los que se van, puede que tengan la familia, también es verdad, pero ¡caballero! A los dos, a los dos, nos falta la mita’, estamos incompletos, tristes”.

Dos aspectos a tomar en consideración y que concluirán con este análisis –ha tenido en cuenta especificidades del proceso creativo- son los que referencian a la discriminación de la mujer y a la terminología Actitud performática. Desde

tiempos inmemoriales, se agrega incluso a la colonia, la mujer ha sido vista como un objeto dispuesto a satisfacer las necesidades más perentorias del “macho”; no se excluye de estas reflexiones los ofrecimientos sexuales, “jineterismo”, para la supervivencia de algunas féminas y sus gremios familiares.

La prostitución ha sido un mal de cualquier sociedad y Cuba no ha sido la excepción. Casos como los de Alberto Yarini y Ponce de León resumen una historia cargada de ultrajes, dolores, silencios, impotencias y, en algunos casos, muertes por enfermedades o accidentes con rostro de asesinatos. Tales reseñas fueron escritas, desde el miedo y la resignación, por los cuerpos de mujeres que sufrieron la intolerancia de orgasmos, muchas veces no deseados.

Otro ha sido siempre el estigma que han tenido que sufrir otras por el color de su piel. Para la historia nacional no es un secreto las violaciones sufridas por las esclavas traídas del África por sus amos y más tarde, en el presente, la mezcla de segregación-placer a la que se han visto enfrentadas por su condición de pardas. En instantes de “Omowale” el Bronx enuncia criterios, con alta dosis racista, que aluden a las dos vecinas: una de ellas blanca que incluso lo ayuda ofreciéndole un pan; ¿segregación invertida del negro hacia el blanco?

La Historia es un cúmulo de acontecimientos que se suceden en períodos determinados provocando alteraciones en dichos espacios de tiempo y repercuten, positiva o negativamente, en la cotidianidad que habitan las comunidades humanas. Pese a ciertas similitudes que muestran estos hechos a lo largo de la historia de la humanidad, no siempre se vislumbra paridad o acercamientos entre ellos. Las batallas y tácticas usadas por militares difieren en su realización según momento, lugar y capacidad del estratega para asumir tal o cual variante. Esta afirmación aproxima esta pluralidad, experimentada por los sucesos que esta ciencia referencia, al concepto Actitud performática.

En un arte tan vivencial como el teatral, el actuante no puede darse el lujo de no preparar su cuerpo a través de técnicas que le proporcionen un acercamiento vital y expresivo a la teatralidad diseñada por un director. Esta terminología al ser pariente consanguínea de otra no menos visceral como Performance, desnudará todo el tiempo aquel estímulo que permite al creador de la escena transgredir y vivenciar un acto único e irrepetible pese a respetar el preciso diseño de movimientos marcados por un director en su puesta en escena.

Como en la Historia, los participantes, en este caso los espectadores, asistirán a la narración psicofísica de un actuante que -al negarse a la mera copia o repetición de lo alcanzado con anterioridad- experimenta la misma intensidad, peligro, avatares y riesgos que enfrentan los ciudadanos comunes, enaltecidos más tarde ante los hechos que reclaman de sus ideales posiciones éticas: ¿será este el verdadero origen de aquellas personalidades ilustres que transitaron, como cualquier mortal, su existencia antes de tomar decisiones trascendentes para sus vidas?

Tanto Acea como el equipo de trabajo, al pretender despertar los resortes que renuevan la organicidad que persiste en el género humano (a pesar de eufemismos, sueños o desesperanzas) referencian la Historia, la cotidianidad y, con ello, confiesan también sus personales historias de vida.

Proponer un análisis de la Historia desde los resortes que experimentaron seis creadores al edificar una performance teatral, “Omowale”, es considerar la unión que se entabla entre dos saberes que le permiten al hombre intentar responder preguntas esenciales para su conocimiento y desarrollo: ¿quién es?, ¿de dónde viene? y ¿hacia dónde se dirige? Al asumir dicha postura ética, estos intelectuales tocaron puntos medulares que entroncan con sutiles apreciaciones en terminologías como Cultura, Identidad y Nación.

A través de búsquedas que la práctica iba orientando, el texto y la puesta en escena permitieron con el decursar del tiempo la entrada de hechos que la historia nacional no debería olvidar para la buena salud de su futuro: la masacre de los Independientes de color; las condiciones de pobreza que aún hoy, y “gracias” a un bloqueo, viven personas humildes que persisten en el amor y la solidaridad; el exilio y sus consecuencias nefastas incluso para la vida de los que a toda costa buscan ¿el sueño americano?; el racismo sufrido en el aquí y el ahora por las mujeres, en primera instancia, y por el negro; la no renuncia a ideales como emancipación y libertad plena por la cual fallecieron hombres de gran estirpe desde la colonia.

Crear una obra como “Omowale” permitió desentrañar cuestiones medulares que han hecho comprender a estos artistas, desde sus especialidades, cuan rica en tradiciones, ritualidades, comportamientos y hasta saberes sostiene a la patria que hoy se defiende, pues es el único modo real de vislumbrar FUTUROS.

BIBLIOGRAFÍA:

- HART DÁVALOS, A.: Cultura para el Desarrollo. Ed. de Ciencias Sociales. La Habana. 2012.
- SELIER, Y.: “Identidad racial de gente sin historia”, en Revista Caminos, 2002.
- TORRES-CUEVAS, E.: El pensamiento sobre la cuestión negra en la colonia, Ed. Sensemayá, Cuba. 2015.
- X, MALCOLM: Habla, Malcolm X: Discurso, entrevistas y declaraciones, Ed. Pathfinder. 2004.

“Y EN LO ALTO MI BANDERA”: NARRATIVAS DE MUJERES NEGRAS QUE LLEVAN SU CABELLO NATURAL

Mercedes Causse Cathcart.

En los últimos tiempos se ha observado un movimiento que reivindica el uso del cabello afro natural, para unos es una moda, para otros es símbolo de identidad o asunción de esa identidad. En un trabajo anterior (M. Causse y M. Alonso, 2022), nos referíamos al aumento de comunidades virtuales que asumen esta temática, en las que se proponen, tratamientos, modos de peinar y cuidar este tipo de cabello, y se acuñan frases de connotación positiva, que realzan la belleza y particularidad de este tipo de pelo, entre otras cuestiones, además han servido para el emprendimiento de un grupo, fundamentalmente, de mujeres negras que ayudan a otras y a ellas mismas a aceptar, cuidar y manejar nuestro cabello.

Los estudios sobre el cabello, desde disciplinas como la sociología, la sicología, el psicoanálisis y la antropología, los enfoques de género, y los textos científicos recientes que incluyen la lingüística a partir del Análisis Crítico del Discurso, conducen a la valoración de la entidad del pelo más allá de su función instrumental como protector biológico (Villarreal, 2017, citado por Causse y Alonso, 2022).

En la búsqueda teórica para fundamentar las ideas que aquí se expondrán no fueron muchos los textos que desde la academia se pudieron consultar, a pesar de que se realizó una revisión amplia en Google y Google académico, la mayoría de los trabajos encontrados pertenecen a mujeres negras colombianas y constituyen artículos y tesis de grado y maestría, son los casos de Villarreal, (2017), Contreras (2019), Palacios (2020), Simarra-Obeso (2021), entre otros citados en la bibliografía, también se encontraron referencias en revistas ligadas a la moda y el estilismo como Vogue y otras pertenecientes a grupos específicos como Afrocubanas.

Todas coinciden en afirmar que el uso del cabello afro natural pasa primero por la aceptación de llevar un cabello diferente, estigmatizado en su uso natural y luego la asunción del ser negro (a). Cada uno de estos autores utiliza técnicas y métodos bastante similares para llegar a sus resultados.

En esta ponencia se toma en consideración algunos de los aspectos teóricos que las autoras colombianas sustentan, pero también asumimos otros derivados de nuestra lectura sobre este particular.

La perspectiva metodológica seguida es la cualitativa, como técnica se utilizó la entrevista semiestructurada, la cual fue recogida por WhatsApp, estrategia que se utiliza porque no todas las mujeres participantes se encontraban en la ciudad y el país, y para las que estaban y la investigadora, resultó más cómodo auxiliarnos de una herramienta propicia para este tipo de análisis.

El objetivo de este trabajo es analizar, a partir de la utilización del Análisis

crítico del discurso apoyado en la Teoría de la valoración, las narrativas de mujeres negras santiagueras que usan su cabello afro natural como muestra de la asunción del sentimiento y reconocimiento identitario.

El cabello como objeto de estudio: el cabello afro natural

Los primeros investigadores que abordaron el estudio del cabello, en opinión de Villarreal, fueron Sigmund Freud (1922), Charles Berg (1951) y Jeffrey Andresen (1981) quienes adoptaron el marco teórico del psicoanálisis, Ch. Berg, además, combina el trabajo etnográfico y las prácticas culturales y sociales. A partir de ellos muchos otros autores, sobre todo en el siglo XX, desarrollan sus investigaciones en torno a este aspecto desde diferentes puntos de vista, aunque casi siempre primaba el enfoque psicológico y el antropológico, se ha realizado su estudio tomando en consideración sus valores simbólicos, sociales, culturales y políticos, también se ha estudiado desde la perspectiva de género.

Un estado del arte muy interesante ofrece Villarreal (2017) quien hace un recorrido por autores y textos que a partir diversas visiones se asoman a este objeto de estudio.

Se “denomina pelo a un filamento muy delgado que surge de la piel de los seres humanos y de diversos animales, sobre todo en las especies que pertenecen al grupo de los mamíferos. En el caso de las personas, pelo se emplea como sinónimo de cabello” (Pérez Porto, J., Gardey, A., 2019), para Villarreal es “una extensión del cuero cabelludo y desde la biología se estipula la existencia de tres tipos, el lisótrico o liso, el quimatrótico u ondulado y el rizado o ulótrico” (2017, p. 5).

En relación con el cabello o pelo de las personas negras (llamado ulótrico), su estudio parte de la historia, y está relacionado con el proceso de la trata, colonización y esclavización de hombres y mujeres arrancados al continente africano, por lo tanto, se relaciona con la autoestima, las políticas, las imágenes sobre la belleza, los estándares de belleza, las intersecciones y la identidad. (Villarreal, 2017, Palacios, 2020, Pedrozo, 2021).

Estos estudios no solo recogen la historia del cabello natural, sus significaciones, el uso de los peinados en África y su relación con el estatus, sino también lo que significó el proceso de esclavización para estas personas, las resematizaciones que debido a ello tomó el cabello, que lo convierten en parte de la discriminación, la aparición del proceso de alisado y sus consecuencias y las diferentes etapas en que su uso natural ha servido para el empoderamiento de estas personas, principalmente las mujeres, sobre las cuales recae el mayor estigma y los moldes impuestos por la moda.

Se reconoce que el cabello es símbolo de estatus, feminidad y belleza, patrón reiterativo desde la etapa precolonial del continente africano que, en el caso del pelo rizado, remite a períodos históricos como la esclavitud y la trata, en los cuales se alude a un justificante de superioridad de la raza blanca en relación con la

negra, entre otros, por rasgos físicos (Villarreal, 2017).

En Cuba, hasta donde se revisó, no fue posible encontrar trabajos que abordaran desde la academia este objeto, solo el trabajo presentado por Causse y Alonso (2021) en este mismo evento, y páginas de revistas, entrevistas a mujeres que basan sus emprendimientos en productos para el cabello afro natural, por ejemplo, la entrevista realizada por Castillo Moret, (2020) a Adriana Heredia, líder del grupo BeyondRoots, alojado en internet, entre otras.

El presente estudio es exploratorio no experimental, presenta un enfoque cualitativo, como técnica para la recogida de los datos se utilizó la entrevista semiestructurada que recoge los testimonios de 9 mujeres negras que llevan su cabello natural, se añade además la experiencia de la autora cuyo criterio también se suma en este análisis.

Las mujeres entrevistadas (9), más la narrativa de la autora de este trabajo (10), están distribuidas en la franja de edad entre los 23 y 62 años, sus profesiones son: profesoras universitarias 3, médicos (actualmente peluqueras) 2, estudiante de medicina 1 (actualmente lleva junto con sus estudios el trabajo en una peluquería para cabello afro), museóloga 1, graduada de Cultura física (actualmente peluquera) 1, informática 1, y sicóloga 1. No se tomó en cuenta la representatividad estadística y la selección tampoco siguió un procedimiento específico. Se tomó como criterio de inclusión que fueran mujeres asumidas como negras, llevaran su cabello natural y tuvieran disposición para colaborar.

Se analizan las narrativas de las entrevistadas a las cuales se les pidió que hablaran sobre: ¿cuándo y cómo decidieron dejar sus cabellos naturales?, ¿cómo fue el proceso de transición? Y ¿cómo se sienten ahora con su decisión?

El material recogido se identifica como narraciones orales, por el hecho de que sus autoras contaron sus experiencias, las cuales explicaron y evaluaron, un análisis detallado permite reconocer puntos de contacto, es decir, ideas recurrentes y compartidas.

De acuerdo con Jerome Bruner (1991, citado por Villarreal, 2017), una de las maneras de organizar el pensamiento, es la narración porque permite direccionar la experiencia y da información sobre la realidad, en el caso que nos ocupa las entrevistadas cuentan sus experiencias, por lo que constituye un evento comunicativo importante y subjetivo, cada una narró lo que consideró significativo para ellas y al mismo tiempo esto se corresponde con lo que ellas consideraron importante que yo supiera .

Desde el punto de vista teórico se asumen los presupuestos del Análisis crítico del discurso (en lo adelante ACD), por su carácter interdisciplinar y atender tanto a las estructuras lingüísticas del discurso, como a las estructuras sociales, razón por la cual no tiene una metodología de análisis específica y depende de la interpretación del analista. El ACD se intersecciona con la perspectiva de género, puesto que se toman las experiencias de mujeres negras, en ellas se reúnen ade-

más del racismo, el sexismo y la construcción de sus cuerpos, cuestiones que son diferentes de otras mujeres (Villarreal, 2017).

Del trabajo de Villarreal se toma también como referencia la Teoría de la valoración, enfoque que, según N. Kaplan (2004, p. 52) “pretende describir y explicar los sistemas de opciones semánticas que ofrece el lenguaje para evaluar, adoptar posiciones, negociar relaciones, construir personas textuales, y lograr que las posturas ideológicas parezcan “naturales”. De acuerdo con la autora, se incluyen todos “los usos evaluativos del lenguaje, mediante los cuales los hablantes y escritores no solo adoptan posturas de valor particulares, sino que, además, negocian dichas posiciones con sus interlocutores reales o potenciales” (p. 58).

Es decir, este enfoque estudia cómo se sienten los interlocutores, qué valor asignan a los fenómenos de sus experiencias y cuáles son sus juicios sobre el particular (Kaplan, 2004).

La valoración, según los autores consultados (Kaplan, 2004, Hernández González, 2009 y Villarreal, 2017) tiene varios subsistemas evaluativos, a saber, actitud, compromiso y gradación, en este trabajo se toma en cuenta para el análisis solo el subsistema actitud, es decir, los significados por los cuales el que habla atribuye valor intersubjetivo a los participantes y a los procesos (Kaplan, 2004).

La actitud, a su vez, se subdivide en afecto, juicio y apreciación. El afecto se refiere a la caracterización de los fenómenos en relación con las emociones. El juicio es la evaluación del comportamiento humano, en relación con las normas institucionalizadas, por lo que hace referencia a la evaluación de la conducta y la apreciación es el sistema a través del cual los sentimientos humanos se institucionalizan en positivos o negativos (Kaplan, 2004).

Esta perspectiva metodológica se sustenta, por cuanto las guías que se ofrecieron a las participantes para expresar sus testimonios interpretados como narrativas, les permitieron exponer la evaluación positiva o negativa frente a la posición y decisiones que ellas tomaron sobre su cabello, lo que ellas piensan y lo que piensan los otros. No significa que estén ausentes los otros subsistemas.

De acuerdo con lo anterior, dentro de los indicadores lingüísticos que se analizan están: verbos que expresan emoción, adverbios que señalan circunstancias de modo, adjetivos que expresan emoción, nominalizaciones, tanto desde la perspectiva autoral como no-autoral.

Si nos adentramos en el análisis de la valoración se observa, desde mi punto de vista, puntos de contacto con lo que el análisis del discurso reconoce como estrategias discursivas, en ambos casos se trata de los recursos lingüísticos utilizados por el hablante para expresar sus opiniones.

Todas las mujeres que participan en este estudio llevan el cabello natural, como ya se dijo, todas pasaron por el proceso de transición, o sea del alisado a lo natural propiamente y expresan sus emociones en relación con los cambios.

Tienen en común que el proceso de alisado (desriz) comenzó cuando eran pequeñas, la mayoría tuvo su primer proceso de alisado cuando tenía 12 años, excepto una de ellas que fue sometida al desriz en calor desde los 3 años de edad, todas siempre de la mano de una figura parental, madre, tía, abuela.

- “Yo llevaba el cabello tratado casi desde la niñez, porque me trataron el cabello por primera vez a los 12 años por imperativos de mi abuela que tenía la idea de que para que la niña se viera bonita y presumiera había que estirarle el pelo y simplemente fue el look que tuve mucho tiempo”. (Ye.).
- “Yo llevaba bajo procesos químicos desde los 12 años, o sea la primera vez que me desrizaron el pelo, yo tenía 12 años”. (Ya.).
- “Según mi mamá, a mí ella me pasó el peine por primera vez cuando tenía 3 años”.

Para una mejor organización de los resultados, el análisis se hará por cada una de las preguntas que se les ofrecieron a las participantes.

¿Cómo y cuándo decidiste dejar tu cabello natural?

A) Yo dejé mi cabello natural a partir del 2015 después de largos años llevando el cabello tratado, yo llevaba el cabello tratado casi desde la niñez, porque me trataron el cabello por primera vez a los 12 años por imperativos de mi abuela que tenía la idea de que para que la niña se viera bonita y presumiera había que estirarle el pelo y simplemente fue el look que tuve mucho tiempo. ¿cómo lo decidí?, simplemente un día dije, no voy a estirar más el cabello, lo voy a dejar crecer natural y ya, no fue un proceso así, nada que fuera tomando una decisión, así como de a poco, paulatinamente, simplemente dije, ya no me voy a estirar más el pelo.

B) Bueno, yo decidí dejar mi cabello natural en octubre de 2014, yo llevaba bajo procesos químicos desde los 12 años, o sea la primera vez que me desrizaron el pelo, yo tenía 12 años.

C) A partir de los 15 años decidí dejarme mi cabello natural por una cuestión de moda, porque siempre me ha gustado el pelo rizo, pero además porque ya no soportaba más un químico en el pelo como el desriz, entonces decidí dejármelo.

D) Bueno, realmente fue una decisión difícil dejarme el cabello natural. Todo comenzó con el inicio de la etapa de covid, que ya no podía asistir a casa de la desrizadora.

En todos los casos anteriores correspondientes a la primera pregunta, se observa la expresión de un juicio, una decisión tomada, una posición que se adopta y solo depende de quién habla, nótese que en todos los casos las hablantes utilizan el verbo decidir, soportar (no soportaba más un químico...), decisión (de a poco, difícil, paulatinamente).

Estas expresiones aparecen acompañadas por elementos reiterativos que enfatizan la fuerza ilocutiva del juicio emitido, por ejemplo, en la edad de inicio del proceso de alisado (12 años), en el daño causado por los productos químicos.

¿Cómo fue el proceso de transición?

E) El proceso de transición fue un poco complicado, diría yo (...).

F) (...) Decidí cortarme el pelo hace un año y fue la mejor experiencia que pude experimentar.

G) (...) Nunca pensé verdaderamente que me iba a quedar tan bonito y decidí en ese momento disfrutar de cada parte del proceso que es la transición y aquí estamos y por qué no, yo le digo verdaderamente el día que me piqué el pelo cuando me miré al espejo, me encantó, me gustó lo que veía, me sentía yo misma, me sentí libre y sentía empoderada, sentí que verdaderamente estaba mostrando y salí a la calle y todo el mundo se me quedaba mirando como si [RISAS] (...).

H) El proceso de transición eeee fue difícil, fue difícil al principio, eee, bueno, creo que si hubiera tenido la primera vez que lo intenté, si hubiera tenido el apoyo y hubiera pertenecido al grupo, ¿no? (...).

I) (...) Mi proceso de transición si no fue por tramos, mi corte fue un corte radical, yo corté todo el cabello que tenía en ese momento desrizado, me quedé con el cabello bien cortito y lo usé durante mucho tiempo así (...).

J) (...) Verme el pelo en este periodo fue bastante fuerte, sin embargo, fue este periodo de transición en el cual yo aprendí a trabajarme el pelo y fue una etapa bastante compleja, pero lo disfruté cantidad.

En los ejemplos anteriores, se resaltan en negrita los valores del afecto, en un análisis superficial, pudiera afirmarse dado el significado de los adjetivos utilizados que el resultado fue negativo, sin embargo, una mirada atenta descubre que hay expresiones y otros elementos que atenúan la idea negativa y la convierten para las informantes en una experiencia positiva: “un poco complicado”, “fue la mejor experiencia”, “bastante compleja, pero lo disfruté”.

¿Cómo se sienten ahora con su decisión?

En esta parte de la narración se entrecruzan el afecto, el juicio y la valoración, por cuanto las hablantes utilizan recursos que atañen a cada uno de ellos, para expresar sus emociones y las ideas que tienen acerca de sus decisiones y la nueva apariencia que muestran.

Demuestran que su decisión no es una moda o el seguimiento de una tendencia, es la asunción de una identidad, de sentirse orgullosas, de ser mujeres negras, lo cual expresan no solo con el uso del cabello natural sino también con

la expresión del orgullo por su pertenencia:

K) Me siento totalmente liberada (...) y me gusta mucho porque me gusta eee, la nueva imagen que eso me generó.

L) Y sí me gusta, me gusta mucho mi cabello natural, me siento super bien con él y creo que fue una elección importante (...).

M) En resumen, me encanta llevarlo rizo, me encanta hoy mi estilo y nunca, nunca, nunca, nunca más en mi vida someteré mi cabello a productos químicos que puedan dañarlo, yo no lo pinto mucho, o sea no uso mucho tinte, puedo decir que lo uso 100 por ciento natural.

N) (...) Hoy un año y 2 meses aproximadamente me siento la mujer más bendecida de lucir mi corona natural, libre de químicos, saludable, que es muy importante (...).

O) (...) Para mí es una experiencia maravillosa, algo liberador, sentirte cien por ciento natural, poderte lavar el cabello y dejarte tu pelo parado, normal y llevarlo con orgullo, que te guste, es es una maravillosa experiencia.

P) ¿Cómo me siento ahora?, me siento fantástica, llevar mi pelo natural me ha cambiado hasta la manera de relacionarme con las personas, me siento más segura, más yo.

En lo que sigue se observa la adopción y la reafirmación del sentimiento de pertenencia a una identidad étnica, por ejemplo:

Q) Yo no fui consciente de de cuan eee falto de personalidad incluso se pudiera decir era el tema este de alaciar el cabello como autómatas, así todo el tiempo, hasta que tuve mi cabello completamente rizo, fue que pude darme cuenta de que mi cabello tiene su, su vida propia, su expresión, pero bueno uno tiene que descolonizarse la mente.

R) Es algo que reafirma también la autoestima, en mi caso mi autoestima como mujer, de de mirarme al espejo y de autorreconocerme como soy y eso me gusta, me llena de satisfacción y también me llena de satisfacción ver como cada día hay más mujeres negras y mestizas que asumen simplemente llevar su cabello tal cual es, me parece que eso aporta, no sé qué esa diversidad aporta un colorido extraordinario al entorno y personalmente siento que nunca más aplicaré ningún producto químico a mi cabello para cambiar su forma.

S) Creo también que esto ha sido, por lo menos en mi caso fue muy importante, no solo desde el punto de vista de reafirmarme como lo que soy una mujer negra, sino eee, desde el punto de vista hasta de salud.

T) Salir a la calle y que las personas me digan negra esa pasa tá en candela, esas cosas me agradan mucho, porque esa soy yo esa es mi representación y no me siento mal que me digan negra, esa pasa, nada de eso, al contrario, me

siento muy muy bien, porque en primera instancia es mi pelo natural, es mi esencia, como cubana, como mujer negra, y con pasa, ee.

Otro recurso interesante encontrado en las narrativas es la personificación, lo he incluido dentro de lo que las autoras consultadas entienden como apreciación porque es percibido por las hablantes como una entidad, a la que ellas le atribuyen vida propia, se evalúa así la forma, la apariencia, el impacto, sirvan de ejemplo los fragmentos siguientes:

U) (...) Yo defiendo mi pelo porque tiene su identidad propia y porque cuando alguien lo ofende yo tengo que defender a ese pelo como mismo el cuerpo, el territorio, que me sostiene, la piel que habito, el cuerpo que habito pues es el pelo que me acompaña (...) porque el pelo es el complemento dentro de todo ese territorio, es decir ,no sé es como la bandera puesta encima de la montaña, encima del monte que acabas de descubrir, ese monte es el cuerpo y el pelo es esa bandera, exactamente es la coronación (...).

V) Tengo un cabello relativamente dócil.

X) Esta soy yo, con mi pelo así, es bonito, a veces rebelde, difícil de organizar, pero es el mío, sin dolor, sin trauma, es mío.

Se comprueba en el análisis de las narrativas recopiladas que el uso del cabello afro natural más allá de una tendencia o moda es considerado por las mujeres entrevistadas como un signo de identidad étnica, la cual es asumida con orgullo. El ACD y la teoría de la valoración como estrategias metodológicas permitieron adentrarnos en el estudio de las narrativas y pusieron de manifiesto que son herramientas válidas para este tipo de estudio, que por el momento es exploratorio, pues este material ofrece otros datos de carácter lingüístico, antropológico y cultural susceptible de ser tenido en cuenta, en otros trabajos. Este trabajo se inserta también en los estudios sobre racialidad que en el país se están llevando a cabo, de ahí su pertinencia y novedad.

BIBLIOGRAFÍA

CASTILLO MORET, K.: BeyondRoots, una inmersión en las raíces afrocubanas, en Agencia cubana de noticias. Disponible <http://www.acn.cu/especiales-acn/65997-beyond-roots-una-inmersion-en-las-raices-afrocubanas->.

CAUSSE, M. Y M. ALONSO: Reivindicación del cabello natural afro en el Grupo BeyondRoots Cuba de Facebook: análisis de contenido de marcas textuales de identidad, 2022 ponencia presentada en CD XX Conferencia Internacional de Cultura Africana y Afroamericana, ISBN 978-959-284-046-1.

CONTRERAS, D.: Una pedagogía para la cultura: trenzas palenqueras, tejiendo memorias, caminos que liberaron de la esclavitud. 2019 Universidad distrital Francisco José de Caldas. Bogotá. Proyecto para modalidad de grado en Creación Literaria. Recuperado de <https://repository.udistrital.edu.co/handle/11349/23672>.

CUPE, A.: Definirse en el rizo: la identidad del pelo afro, en Vogue. España. Disponible en <https://www.vogue.es/belleza/articulos/pelo-afro-identidad-racismo>. 2021.

GONZÁLEZ HERRERA, M. P. Entre rizo y rizo: Un acercamiento al cambio de percepción del cabello afro y rizado. Universidad de La Sabana. Trabajo de grado. Comunicación Social y Periodismo. Chía, Colombia. Recuperado de <https://intellectum.unisabana.edu.co/bitstream/handle/10818/36874/Entre%20rizo%20y%20rizo%20.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. 2019.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, D. G.: Una aproximación a la Teoría de la Valoración, Recopilado en mayo-agosto de 2009, en Cinzontle. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. División Académica de Educación y Artes. Recuperado de <https://revistas.ujat.mx/index.php/Cinzontle/article/view/2214>.

KAPLAN, N.: “Nuevos desarrollos en el estudio de la evaluación en el lenguaje: La Teoría de la Valoración”. Recopilado en julio-diciembre, 2004. Boletín de Lingüística, núm. 22, pp. 52-78. Recuperado de http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_bl/article/view/1468. 2004.

LÓPEZ, N.: “El poder simbólico del cabello afro”, 2022. Disponible en Cimarrón Producciones. Recuperado de <https://www.cimarronproducciones.com/el-poder-simbolico-del-cabello-afro/>.

PALACIOS MOSQUERA, A. J.: El poder de la belleza negra: discursos y prácticas en torno al cabello afro. Recuperado de bibliotecadigital.udea.edu.co/dspace/bitstream/10495/16591/3/PalaciosAshley_2020_PoderBellezaNegra.pdf. 2020.

PEDROZO, S.: La historia del cabello afro y rizado, más que sólo cabello. Recuperado de <https://www.eluniandino.com/post/la-historia-del-cabello-afro-y-rizado-m%C3%A1s-que-s%C3%B3lo-cabello>. 2021.

PÉREZ PORTO, J. y A. Gardey: Definición de pelo - Qué es, Significado y Concepto. Definición de. Última actualización el 7 de abril de 2020. Recuperado el 3 de febrero de 2023 de <https://definicion.de/pelo/>.

SANDRA H.: La maldita circunstancia del pelo afro. Recuperado de <https://afrocubanas.com/2020/09/29/la-maldita-circunstancia-del-pelo-afro/>, 2020.

SIMARRA OBESO, Y: Y con mi pelito apretao: una experiencia de racismo escolar desde los lenguajes y las percepciones referidas al cabello y a la estética afro, en *Nodos y Nudos*, 7(50). <https://doi.org/10.17227/nyn>. 2021.

VILLARREAL, K. A.: *Trenzando la identidad: cabello y mujeres negras*. Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Colombia, Colombia. Recuperado de <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/63160/Trenzando%20la%20identidad.%20Cabello%20y%20mujeres%20negras.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. 2017.

NOCIONES DE IDENTIDAD AFRICANA EN EL VODÚ HAITIANO: CONSERVACIÓN DE SUS RAÍCES EN EL GRUPO PITÍ DANCE

Serafina Ronda Infante
Aleida Best Rivero

La inmigración haitiana fue penetrando desde finales del siglo XVIII y se extendió hasta el XX. Estuvo condicionada por causas diversas, pero el factor económico fue el determinante, los haitianos fueron empleados en el desarrollo cafetalero y azucarero, trabajos por los que recibían un pago mínimo y abusivo, esta inmigración trajo saldos grandes para la economía de plantaciones y para aumentar la población total del país, pero lo más importante es que debido a ella se estableció un intercambio cultural de bases sólidas que sigue latente aún en nuestros días en asentamientos poblacionales donde convergen cubanos y haitianos. La casi totalidad de estos inmigrantes se asentó en zonas cañeras y cafetaleras en la parte oriental de Cuba.

A lo largo de varias décadas se produjo un lento desplazamiento de esta población hacia áreas suburbanas que luego se identifican hasta provocar la inserción de grupos haitianos y sus descendientes en zonas urbanas, como San Germán, Las Tunas, Camagüey y Ciego de Ávila lo que no representa su generalidad.

Las investigaciones desarrolladas sobre esta temática han sido muy valiosas, lo que ha permitido ir acercándose progresivamente al enfoque comunitario, al incursionar en numerosas comunidades de inmigrantes haitianos.

Entre ellas podemos citar los aportes de Alberto Pedro (1966) “Guanamá, una comunidad haitiana” de J. Guanche y de D. Moreno (1988) “Caidige” y J. James y J. Millet y A. Alarcón (1992) “El Vodú en Cuba”, junto a una enorme producción de artículos sobre el tema haitiano todos los cuales han dado continuidad a la labor iniciada por Fernando Ortiz.

Pero, ¿cómo se manifiesta ese proceso de inserción de la cultura haitiana a la nuestra?

Fueron los inmigrantes haitianos el grupo étnico que más obstáculo encontró para socializar. Eran personas de muy bajo nivel de instrucción alejadas del patrón de vida europeo, con características culturales provenientes del folclore africano, portadores de un idioma propio y para completar el panorama carecían de protección diplomática. Llegaban con el sueño de regresar con dinero y ayudar a sus familias, engañados por los contratistas, se sometían a los riesgos de una aventura que los lanzaba, marginados a un barracón con pésimas condiciones de vida, recibiendo bajos salarios y con “el punzón” monetario de una deuda del viaje que nunca se pagaba. Su piel negra y su nacionalidad haitiana eran objetos de ataques en la opinión pública y los reducía al más bajo escalón moral de la sociedad cubana. Al igual que a otros inmigrantes esa sociedad los asimiló, aquí

crearon sus familias y compartieron los mismos sinsabores de la pobreza, sin embargo, fueron víctima de los peores abusos y estafas.

De todas las culpas que se les achacaron, una de las más fuertes fue su vinculación con las prácticas de brujería, no obstante, los haitianos no ocultaron su procedencia aún en los momentos más difíciles, cuando la discriminación era más cruda. Como tampoco hoy reniegan de su cubanía; se sienten dichosos de vivir en Cuba y de relacionarse con los cubanos de manera directa. Sus descendientes nacidos aquí, en su mayoría, dicen ser haitianos cubanos, a pesar de no conocer ese país y solo contar con los recuerdos, conocimientos y costumbres heredadas de sus antecesores.

Un fuerte intercambio se produjo entre la música tradicional cubana y el complejo musical haitiano denominado Gagá. El Gagá o Carnaval Haitiano hasta hace 30 años, aproximadamente era una festividad de los haitianos y sus descendientes, los vecinos cubanos de allí donde vivían eran meros espectadores, hoy no es así, en esas comunidades se ha constituido un foco cultural, al Gagá se han incorporado personas que no tienen sangre haitiana, que no conocen la tradición a fondo, pero que si interpretan con maestría y belleza su música y sus danzas. El Gagá salió del marco de la Semana Santa y está integrado al Carnaval, pues en sus congas y comparsas hay toques distintivos de esta festividad haitiana.

Un factor muy importante en la relación cubana-haitiana lo constituye la relación entre el Vodú, religión del pueblo haitiano, de hondo arraigo y fuertes matices con los sistemas de pensamientos mágico religioso que se establecieron en Cuba provenientes de distintas zonas del África, tales como La Santería o Regla de Ocha y la Regla de Palo, entre otras. En dicha relación el Vodú ha mantenido fidelidad a sus raíces y se distingue aún en nuestros días de las otras religiones por la fuerte espiritualidad del haitiano, siempre fiel a sus creencias, aunque compartimos el criterio del extinto investigador cubano Joel James cuando hablaba de un... Vodú. ¿Por qué no variante cubana...?

De todo lo anterior se desprende que los inmigrantes haitianos han sufrido mucho en nuestro país, pero sin lugar a dudas su fortaleza espiritual es lo que los ha mantenido en pie reafirmando su identidad. Es obvio que la Revolución iniciada en Cuba el Primero de Enero de 1959 facilitó su asimilación en la sociedad e incrementó su participación en todas las esferas y actividades de carácter social, entre las que ocupa un lugar destacado su participación músico-danzaria en eventos nacionales e internacionales; posibilitó que los haitianos hicieran partícipes a quienes le rodeaban; de su filosofía propia, su manera especial de ver la vida, analizar los problemas, soluciones y posibles consecuencias.

En Cuba el interés por el estudio de las religiones tiene profundas raíces históricas, dada su incidencia en la vida social. En su libro: "La otra ciencia: el Vodú Dominicano como religión y medicina populares" Martha Ellen Davis (1987: 60) plantea "El Vodú no es una religión institucionalizada sino una religión popular... y continua... una cesta religiosa o religión formalmente organizada como la cató-

lica es regida desde un lugar específico por una jerarquía que decide y disemina los dogmas, procedimientos rituales, liturgia y política en general. En contraste una religión popular responde totalmente a las necesidades de las personas de las comunidades donde ocurre y ellas son la única fuente de su sustento, Por tanto, la religión popular de cualquier país demuestra muchísima variedad”.

Las raíces del vudú se encuentran en Dahomey, zona de origen de los yorubas. Al igual que otras religiones africanas, las creencias de esta tribu eran fundamentalmente animistas, rindiéndole culto tanto a los espíritus de los muertos como a los de ciertos animales y vegetales, así como a entidades que personifican las fuerzas de la naturaleza.

¿Por qué arraigaron precisamente estas creencias en el Caribe? La respuesta más fácil es que simplemente dichos ritos ya eran practicados en África, con lo que sencillamente al importarse la mano de obra se importó igualmente la religión. El Vudú históricamente data de una práctica milenaria en las zonas de África Occidental, cercanas de la tribu bantú, junto con tribus que ya también manejaban el palo congo y la regla de osha.

Se concuerda con lo planteado por el antropólogo francés Alfred Métraux. Según refiere este investigador, entre los primeros esclavos llegados a las islas del Caribe, debería haber un número importante de sacerdotes del culto, los cuales seguirían practicando sus ritos en secreto, simulando abrazar la religión de los blancos, para en realidad extender sus creencias, disfrazadas bajo una apariencia cristiana, entre los otros esclavos.

Los nuevos contingentes de esclavos se encontrarían así con una religión de origen africano ya organizada, a la cual pudieron añadir sus propios rezos. Sin embargo, esto por sí solo no explica la extraordinaria aceptación que el Vudú tuvo entre los esclavos afroamericanos, si se tiene en cuenta que los medios de difusión de dicha religión eran enormemente precarios.

El Vudú es una religión africana tradicional. Es la religión que los esclavos trajeron cuando fueron tomados por esclavos. La tesis de que el vudú es una religión, ha sido planteada acertadamente por el profesor Jean Price-Mars, cuando dice:

“El vudú es una religión porque los iniciados creen en la existencia de seres espirituales que viven en parte en el universo y en parte en estrecho contacto con los seres humanos, cuyas actividades controlan. Estos seres invisibles constituyen un Olimpo de dioses, de los cuales los supremos llevan el título de Papá o Gran Señor y gozan de una particular veneración. El vudú es una religión porque el culto desarrollado para honrar a sus dioses exige un cuerpo sacerdotal jerárquico, una comunidad de creyentes, templos, altares, ceremonias, y finalmente una tradición oral, que desde luego no ha llegado inalterada a nosotros, pero que por suerte ha conservado la parte esencial del culto. El vudú es una religión porque de la maraña de leyendas y fábulas deformada se puede separar una teología, un sistema de ideas con cuya ayuda nuestros antepasados africanos se explicaban de manera primitiva los

fenómenos naturales, con lo que se creó el fundamento para la fe anarquista en que descansa el catolicismo corrompido de nuestras masas populares”.

En el libro *El vudú en Cuba* su colectivo de autores afirma que en la lengua de la etnia fon del antiguo Dahomey, vodun designaba al espíritu, así como en la lengua ewe vodú tenía el mismo significado. Esta palabra es escrita de diversas maneras: vaudou, vodoo, voodoo, entre otros.

Este autor coincide en la conceptualización Carlos E. Deive cuando afirma que el Vudú o Vodú es un término dahomeyano que significa espíritu, es un nombre genérico del dialecto fongbé de la cultura de los fon (...). Se puede inferir entonces que el término vodú designa un culto donde el basamento parte del “mundo de los espíritus o lo incognoscible e invisible” para el ser humano. Según estudios realizados por diversos investigadores, el vodú se desarrolló de la síntesis de las ideas religiosas de diversos grupos étnicos africanos, es por eso que se le considera una religión marcadamente expresiva, pues no posee una teología escrita pero su resultado no es sólo una mixtura de prácticas rituales de todas las regiones de África, sino de otras confluencias.

Cuando los africanos llegaron a los lugares donde fueron vendidos por sus captores, y ser establecidos en los barracones infames como bestias, sin lugar a dudas fue la religión lo que les dio fuerzas para vivir en el nuevo mundo. De esta manera se desprende que la religión ejerció una función esencial como factor de integración y de esperanza, era necesario restablecer y estandarizar las religiones de modo que pudieran ser practicadas con un cierto grado de consistencia y hacerlo accesible. Es posible que algunos aspectos de las ceremonias de Vudu fueron realizados allí en los barracones ocultos primeramente y se unieran en ello, senegaleses, mandingas, los ethiopians, sudaneses y malgaches.

El vudú cumple, además, otra función igualmente importante. En su papel de religión animista tiene una gran relevancia el culto que en ella se hace a los espíritus de los muertos. El negro que reza para conseguir un espíritu protector que le ayude y proteja frente al blanco está entrando en contacto de nuevo con los espíritus de sus antepasados muertos, está tendiendo un puente entre América y África, reconstruyendo así los lazos rotos por el blanco. Aquí es donde vemos la interrelación África-Caribe para el desarrollo del Vudú.

El Vodú es una religión de muchas sectas, cada grupo sigue una conducta espiritual diferente y acata un panteón de deidades diverso denominado loas (espiritual). El panteón completo del Vodú es enorme en espíritus, muchos de los cuales son simples aspectos de otros loases de manera que un mismo loa puede tener diferentes nombres y apariencias.

La colonización española introdujo a los primeros negros africanos a Haití a partir del año 1501 y ya hacia 1520, se utilizaban en todo el país los negros africanos bajo la concepción de que eran antiguos agricultores estaban más preparados para soportar las condiciones de vida y trabajo esclavo que los aborígenes. Estos

grupos africanos llegaron de estados herederos de los grandes imperios como Songhay, Malí, Ghana, Bonú-Carnen y el Congo. También procedieron de otros estados del África Occidental en los siglos XVIII y XIX, relativamente florecientes como Ashanti, Oyó, Dahomey e Ibadán.

Entrada del Vudú a Cuba

La inmigración haitiana fue penetrando a Cuba desde finales del siglo XVIII y se extendió hasta el XX. Estuvo condicionada por causas diversas pero el factor económico fue el determinante, los haitianos fueron empleados en el desarrollo cafetalero y azucarero, trabajos por lo que recibían un pago mínimo y abusivo esta inmigración trajo saldos grandes para la economía de plantaciones y para aumentar la población total del país, pero lo más importante es que debido a ella se estableció un intercambio cultural de bases sólidas que sigue latente aún en nuestros días en asentamientos poblacionales donde convergen cubanos y haitianos.

La casi totalidad de estos inmigrantes se asentó en zonas cañeras y cafetaleras en la parte oriental de Cuba. A lo largo de varias décadas se produjo un lento desplazamiento de esta población hacia áreas suburbanas que luego se identifica hasta provocar la inserción de grupos haitianos y sus descendientes en zonas urbanas como San Germán Las Tunas Camagüey y Ciego de Ávila lo que no representa su generalidad. Traídos por estos inmigrantes el vodú fue uno de los mecanismos más eficaz para preservar su identidad cultural constantemente amenazada y atacada en Cuba (James: 279) tiene una función de integración y de identidad para los haitianos y sus descendientes con igualdad de derechos después del triunfo revolucionario del Primero de Enero de 1959.

Los estudios sobre la migración hacia Cuba de diversas islas del Caribe con énfasis en los haitianos, indican que la mayoría tenía la tendencia a quedarse, muchos traían a las familias; el grupo étnico que más obstáculos encontró para socializarse fue el de los haitianos, personas muy humildes, de bajo nivel de instrucción, alejados del patrón de vida europeo, con características culturales provenientes del folklore africano, portadores de un idioma propio y para completar el panorama, carecían de protección diplomática, llegaban con el sueño de hacer dinero y regresar a su patria para ayudar a sus familias.

Engañados por los contratistas se sometían a los riesgos de una aventura que los lanzaba, marginados a un barracón con pésimas condiciones de vida, bajos salarios y el punzón monetario de la deuda del viaje que nunca se terminaba de pagar al contratista. La maldición por ser de piel negra y nacionalidad haitiana fue objeto de ataques por la opinión pública, que logró calaren la psicología social de la época, con la consecuente reducción del haitiano al más bajo escalón de la sociedad, fueron víctimas de los peores abusos y estafas por parte de los dueños de tierras y comerciantes, quienes se aprovechaban de sus escasos conocimientos.

La religión fue un refugio ante los embates de su existencia su llegada a

Cuba y hoy forma parte de la cultura popular cubana. El inmigrante haitiano tajo el Vudú, practicas secretas que combinaban creencias cristianas con las africanas y la indígena, esta religión ha significado el componente más importante de reafirmación social del haitiano en Cuba. ¿Pero, por qué coexistiendo con otras religiones populares se ha convertido en centro dominante desde el punto de vista religioso en las comunidades donde se practica?

El haitiano inmigrante legado a Cuba, trae además el Gagá, sistema mágico religioso en el que sus adeptos creen en el Dios Supremo de tipo cristiano y en otros espíritus o seres de origen vudú, que ellos sincretizan con los santos cristianos e integran a la Semana Santa.

Así desde el punto de vista social en esas comunidades hay organizado un grupo portador de la cultura tradicional popular que con su música y sus danzas participa en festividades culturales a todos los niveles en el país. En sus locaciones existen verdaderos focos culturales donde convergen haitianos y sus descendientes con personas a las cuales no les corre sangre haitiana pero que participan en sus fiestas como espectadores o practicantes identificados con esa tradición. Por otra parte, en esos lugares la Santería, La Regla de Palo, El espiritismo o cualquier otra religión popular no tienen la fuerza suficiente para superarlo dado esto, entre otras cosas, porque su eficacia y rapidez de dar pruebas u resultados concretos a los problemas que se le plantea es mayor.

Al adentrarnos en el estudio del mundo sobrenatural de los haitianos nos lleva a conocer que está poblado de miles de dioses (Loas) los cuales habitan los cuatro puntos cardinales ya sean las montañas, el agua y el aire, así mismo donde aparezcan son reconocidos por los haitianos por su manera de comportarse, lo que dicen o hacen.

Dicen los haitianos que no todas las personas pueden meterse en el mundo de un loa y en quienes se posesionan uno de ellos le llaman “caballo”. Cuando el loa se monta en su caballo las personas posesas hacen la voluntad y el capricho de este, su personalidad se transforma totalmente, quien los ve si es conocedor de este mundo logra identificar el loa de que se trate. Lo más común es que esta posesión ocurra mediante rituales o danzas religiosas pero también puede ocurrir en otros momentos, el sacerdote vuduista puede crear las condiciones favorables para que esto ocurra: como aumentar la tensión emocional para tal fin o disminuirla para su retirada; pero son más fuertes por tanto no siempre son controlables por lo que se hace impredecible su conducta.

El mundo sobre natural haitiano no se rige por un esquema como otras religiones de ahí su riqueza en extensiones. En cada panteón Vudú no existen ni se adoran a los mismos loases y puede haber uno en un templo vuduista que Usted no lo encuentra en otros. En esto influyen varios factores: el analfabetismo general del pueblo haitiano que hace a veces que la pronunciación del nombre de un loa tenga varias formas, aunque los loases haitianos están sincretizados con los santos católicos, se diferencian de estos en que no se realizan misas sino fiestas.

La principal figura de un templo voduista es el sacerdote o sacerdotisa. Ese oficio es considerado el único camino cierto para convertirse una persona en tal, son los líderes del grupo y su autoridad radica absolutamente dentro del templo porque ellos son los únicos entrenados para interactuar con los espíritus. Los rituales tienen como propósitos contactar con los dioses para obtener su favor mediante el sacrificio de animales, la ofrenda de alimentos y otros regalos.

En la memoria cultural tunera se revelan las agrupaciones haitianas con su arraigo popular que es una muestra de la identificación de la cultura tunera como expresión de sus tradiciones. Cinco grupos portadores de la provincia preservan y difunden estas tradiciones, siendo referente cultural en Las Tunas.

Un ejemplo de cómo se manifiestan las nociones de identidad africana en el vudú haitiano y la conservación de sus raíces se observa en el grupo portador Piti dancé de Las Tunas.

En el caso del grupo Petit Dancé, sus integrantes son portadores de la tradición artística popular haitiana. Asimismo, son practicantes porque ejecutan conscientemente los requerimientos y acciones que la actividad festiva demanda y depende de las regulaciones que para la tradición religiosa impone. Son portadores en cuanto al condicionamiento cultural que poseen y su formación histórica social que les permite reflejar del modo más preciso los valores culturales adquiridos e influir en el proceso de transmisión.

Las fiestas del Vodú en la comunidad Piti Dancé, se celebran en el mes de diciembre cerca del día 25, la misma está dirigida a distintos loases o espíritus entre los que se destacan: Awé, Barón Cimitié, Criminal, Ezilí, Ercilí Fredá, Ibó, Ibó la Famí, Loa Masá, Ercilí Roja, Loa Blanche, Loa Guedé, Legbá, La Reina Africana, Ogún, Gran Buá, Simbí, Sirene o la Sirena del Mar, Saint Jacques Mayé, Zombí. El loa guía de este panteón Ogún San Paz, y Usted no lo va a encontrar en otro panteón voduista aquí en Cuba.

La primera ceremonia siempre se le hace a Papá Legbá que es el protector de las porterías, las encrucijadas y los caminos, es considerado el mediador entre los hombres y las deidades por eso es el primero que se le evoca en los rituales, lleva hacia el nacimiento y la muerte es el vigía de los días y las noches, es el de las llaves y los nudos el que ata y desata, es el de los ojos siempre abiertos, espía y mensajero de los dioses, dios de las puertas, el que primero bebe y come, al que primero se saluda, el tambor lo proclama, es el rey de las maldades, hace que las cosas vayan hacia adelante y hacia atrás. Por su fuerza benévola y perversa los haitianos le temen. Come por la noche, en el suelo, su plato preferido es el pollo negro, boniato y plátano, pero todo asado.

Entre lo elementos significativos que identifican este templo voduista tenemos:

- Santuario (*houn fort*) Casa de los Espíritus donde se ejecutan parte de las ceremonias dedicadas a los loases. Enramadas (peristel) salón donde se ejecutan las danzas los sacrificios y otras manifestaciones del culto.

- Poste central (*poto mitán*) sirve de camino a los loas para que se presenten al lugar donde se le está convocando. Árbol sagrado (*arbe reposuá*) donde descansan algunos loas y reciben sus ofrendas.
- Piedra (*coch pié*) descansa en el altar y representa determinado loas.
- Sacerdotisa (*Mambó*) mujer que realiza las funciones del houngan, que es el sacerdote principal del culto voduísta. Ayudantes (*hounsi*) mujeres y hombres iniciados en el Vodú que ayudan a la mambó en las ceremonias
- Vela (*vel limié*) velas encendidas que se colocan en diferentes lugares Vevé. Dibujo simbólico que representa a un loa.
- Instrumentos musicales: Para el toque Vodú se emplean tres tambores que se diferencian entre sí por un tamaño y sus toques. Construidos con una membrana de cuero estirados mediante estacas introducidas en el cuerpo del tambor y amarradas con una soga o cáñamo. El primero es Mamá Tambué, es el tambor de mayor tamaño da inicio al toque vodú y se considera que es la casa de un loa por lo que en ocasiones es vestido y adornado. El segundo es Leguedé, se caracteriza por ser un tambor de tamaño mediano El tercero es el Decupé, Sugán, que es el más pequeño. Trian. Cencerro. Para tocar los tambores se usan los baqué (palitos).

Las danzas que ejecutan están divididas en las de culto petró y cultos radá. En las primeras están: Dancé Ibó, Nagó y en las últimas mencionadas: Daumé, Masún, Carabiné y Jodú.

El mundo fantástico de los sistemas mágicos religiosos de origen afro haitiano y cubano, constituye en la actualidad una expresión sincrética del mestizaje de la nación cubana. Los resultados de la investigación demostraron que las migraciones del siglo xx enriquecieron el proceso de transculturación de la nación cubana y el mestizaje característico de las tierras americanas. La investigadora Susy Castor plantea que “la identidad del haitiano con su cultura es real y aunque ha sido maltratado desde el punto de vista económico y político, la identidad cultural le ha ido salvando en la medida en que le han querido imponer otra cultura” (Castor, 1987, p. 50). Por tanto, la religión ha sido el componente más importante de reafirmación social del haitiano en Cuba frente a todas las presiones y giros violentos del clima socioeconómico nacional y se manifiesta como elemento de autoafirmación.

El vodú llegó a Haití a través de los esclavos africanos del lejano Dahomey, de ahí su reafirmación y desarrollo en la idiosincrasia haitiana. En su llegada como religión a Cuba traída por los haitianos, aquí tiene una función de integración y de reafirmación de su identidad cultural, para los haitianos y sus descendientes que trajeron a Cuba sus raíces ancestrales a través del proceso migratorio realizado en las primeras décadas del siglo xx, evidenciado en la conservación por el grupo portador Piti dance que ratifican que el vodú y el Gagá están dentro de la sangre y del corazón del haitiano.

BIBLIOGRAFÍA

- CASTIGLIONI, ARTURO: Encantamiento y magia. Fondo de Cultura Económica, México. 1990.
- CASTOR, SUSY: Migración y relaciones internacionales (El caso haitiano-dominicano). Santo Domingo. 1987.
- DAVIS, MARTHA: La otra ciencia. El vodú dominicano como religión y medicina popular. Ed. Grijalbo S. A. México. 1962.
- ESPRONCEDA A, MARÍA E.: “La comunidad haitiana en Guantánamo, parentesco”. Ed. El Mar y la Montaña, Guantánamo. 2002.
- GARCÍA, RAFAEL: “Elementos de cultura haitiana en Camagüey”. Ed. Letras Cubanas. 1984.
- GUANCHE, JESÚS Y MORENO DENIS:” Caidije”. Ed. Oriente. 1988.
- JAMES, J. J. MILLET Y A, ALARCÓN:” El vodú en Cuba”. Ed. CDEE Casa del Caribe. Santiago de Cuba. R. Dominicana. 1992.
- JAHN JANHEINZ, MUNTU: Las culturas neoafricanas. Colección Popular. Fondo de Cultura Económica. México. 1963.
- JOSEPH JOHN, WILLIAM: Voodooos and obeahs (vodus y obis). Phases of West Indian witchcraft, the dial press, septiembre-diciembre de 1934, Vol. XXXIV, No.2-3, pp. 294-297. Métrau, Alfred. «Le vandon Haitien». París. 1958.
- ORTIZ, FERNANDO: Estudios etnosociológicos. Compilación I. Barrial. Ed. de Ciencias Sociales. La Habana. 1991.
- PRICE MARS, JEAN: I. Ainsi parla l'oncle. Puerto Príncipe. 1929.
- SEVILLANO A. BERNARDA: “Trascendencia de una cultura marginada.” Ed. El Mar y la Montaña. Guantánamo. 2007.
- MILLET, J. y CORBEA J.: “Presencia haitiana en el Oriente de Cuba”, en Del Caribe. No. 10. Año III. 1987.
- PEDRO DÍAZ, ALBERTO: Guanamacá, una comunidad haitiana. Etnología y Folclore, No. 8. 1969.
- VERA ESTRADA, A. La bibliografía acerca de la inmigración haitiana hacia Cuba, en Anales del Caribe, No. 7-8. 1987-1988.

MANIFESTACIONES DE VIOLENCIA HACIA LA MUJER DURANTE LAS LUCHAS POR LA INDEPENDENCIA: MIRADA DESDE LA CONTEMPORANEIDAD

Damaris A. Torres Elers.
Danay Vigil Masó.

Cada época y sociedad construye los rasgos distintivos acerca de mujeres y hombres y sobre los roles que corresponde desempeñar a cada uno. De esta manera, la mujer se identifica con la maternidad, la belleza, la sensualidad, debilidad; y el hombre con la fuerza, lo guerrero, y la política. De acuerdo a las características de cada uno fueron identificados por el sexo, lo cual se transformó posteriormente en diferencias socioculturales. La sociedad cubana de la segunda mitad del siglo XIX no escapó a esta visión, las féminas estaban destinadas al hogar, la procreación, la educación, y las llamadas “tareas propias de su sexo”.

Al producirse el estallido independentista, en cumplimiento de este rol la mujer desarrolló labores significativas que representaron una ruptura con las convenciones morales de la época, pudiendo vérselo a partir de entonces junto al hombre en la lucha por la independencia nacional, estos aspectos no siempre han sido destacados por la historiografía, que atribuye la supremacía al hombre y minimiza el papel de la mujer, cuestión que resulta necesario desentrañar, para que la historia no continúe siendo solo la visión masculina.

Es indudable que la historia de las mujeres y su participación en las luchas emancipadoras exige nuevos planteamientos que contribuyan a romper esquemas enraizados desde épocas coloniales, esto es posible a partir de los estudios de género, con los cuales se pretende descubrir, hacer perceptible, lo que ha estado oculto tras una visión parcializada que otorgó a la mujer y al hombre un rol cimentado en su condición biológica.

Un análisis desde la perspectiva de género permite comprender con mayor nitidez, que mujeres y hombres, desempeñaron un importante papel en las luchas emancipadoras contra el régimen colonial español, ya que proporciona las herramientas necesarias para descubrir determinadas áreas olvidadas o poco conocidas, sin las cuales resulta imposible comprender los procesos sociales en la Historia de Cuba.

Las cubanas transgredieron los cánones de aquella sociedad desde el período conspirativo, cuando se vincularon a las luchas por la independencia de su patria. Aunque no es temática desconocida en la historiografía independentista, no se ha prestado mucha atención a las diferentes manifestaciones de violencia de la cual fueron víctimas. En los últimos años se han publicado diversos trabajos dedicados a la violencia hacia la mujer, tratados principalmente desde el punto de vista jurídico, sociológico y psicológico. Sin embargo, es poco frecuente el estudio desde la historia, a pesar que tiene un carácter histórico, pues se ha manifestado

desde el período colonial, en especial durante las guerras de independencia.

La violencia es un mecanismo utilizado para mantener el poder en el marco de una estructura de relaciones sociales jerarquizada, donde priman las relaciones de dominio y subordinación. Su ejercicio se basa en las concepciones mitos, creencias, estereotipos, asociados a la condición socio-cultural de ser hombre y mujer.

Respecto a la violencia hacia la mujer la misma constituye “todo acto de violencia, uso del poder o fuerza basado en el género (o más exactamente en la pertenencia al sexo femenino) que tiene como resultado, posible o real, un sufrimiento o daño físico, sexual o psicológico para la Mujer, incluyendo las amenazas, la coerción o la privación arbitraria de libertad, ya sea que ocurra en la vida pública o privada”.

Aunque no es una temática desconocida en la historiografía independentista, no se ha prestado mucha atención a las diferentes manifestaciones de violencia de la cual fueron víctimas las féminas, cuestión que motivó el presente trabajo, con el propósito de visibilizar la triste experiencia vivida por las patriotas y realzar su heroica y muchas veces anónima actividad en que transgredieron los cánones de aquella sociedad al vincularse a la revolución contra el coloniaje español.

Las manifestaciones de violencia hacia la mujer no ha sido un tema común en la historiografía cubana por lo cual se encuentra un tanto escasa y dispersa. Toda vez que se carece de elementos metodológicos necesarios para su estudio desde la contemporaneidad. Algunos autores que han tratado la participación femenina en las luchas libertarias reflejan en sus textos la represión de la cual fueron víctimas las mujeres, pero sin identificar los diversos tipos de manifestaciones de violencia desde la económica, psicológica, física y sexual de la cual fue objeto la mujer cubana durante los treinta años de luchas por la independencia.

Durante las guerras de independencia las cubanas fueron víctimas de violencia en sus diversas manifestaciones, reflejado por protagonistas de las gestas libertarias que en sus diarios y memorias mostraron los numerosos actos hacia las mujeres dada su vinculación a la causa redentora. También resultan muy valiosos correspondencias y documentos conservados en archivos y bibliotecas relacionados con causas judiciales por el delito de rebelión, correspondencia, reclamaciones, avales o reconocimientos. Su consulta posibilita el conocimiento de la dimensión de su labor. Así mismo numerosos estudiosos han reflejado de manera tangencial este fenómeno.

Dada su participación en labores revolucionarias durante la Guerra de los Diez Años no pocas mujeres resultaron violadas, masacradas, encarceladas, deportadas y sus propiedades embargadas, sin que por esto se amilantaran y abandonaran sus ideales patrióticos, su motivación no fue sólo el sentimiento afectivo con los insurrectos, ya latía en ellas su identificación con la causa libertaria.

Es necesario destacar, que el móvil de los excesos no fue solo el parentesco con los insurrectos, sino también su vinculación al movimiento independentista. Emilio

Bacardí, reflejó en sus Crónicas de Santiago de Cuba, numerosos ejemplos acerca de los abusos cometidos contra la población civil, en especial las féminas.

La violencia física es la manifestación extrema de violencia hacia la mujer que no en pocos casos alcanzó planos de horror, pues a ella muchas veces estuvo unida la violencia sexual. Tuvo su mayor expresión durante la Guerra de los Diez Años.

Por su probada participación en labores conspirativas, en respaldo a las tropas mambisas mujeres y niños fueron las principales víctimas de la represión de las fuerzas coloniales; en especial, las que se hallaban solas en los campos.

La soldadesca española y en especial los guerrilleros faltos de escrúpulos se ensañaban en mujeres y niños, algunos alcanzaron notoriedad por sus desmanes, entre ellos los tristemente célebres hermanos Lolo y Pepillo Benítez, quienes aprovechaban la ausencia de fuerzas insurrectas para cometer sus fechorías. En agosto de 1869, al conocer la salida de las tropas mambisas se desplegaron terribles carnicerías en la zona de Cautillo, los Negros, Contramaestre y el Mogote, “[...] en una de las excursiones por la Loma del Infierno entre Guisa y Cautillo, mataron a machetazos 26 mujeres, algunas embarazadas.

En este sentido resultan importantes los testimonios de Benjamín Ramírez y Fernando Fornaris quienes refirieron los terribles tormentos y humillaciones a que eran sometidas las mujeres prisioneras.

El coronel Benjamín Ramírez Rondón refirió en sus *Memorias de la guerra de 1868* la crueldad de las fuerzas guerrilleras entre ellas la trágica muerte de su esposa Susana a la que encontró en estado de putrefacción, asesinada durante el asalto al rancho donde se refugiaba junto a otros familiares, la crueldad del tristemente célebre guerrillero Lolo Benítez quien se ensañó en una embarazada a la cual le abrió el vientre de una cuchillada, y la horrible muerte: una mujer ahorcada y empalada:

La mujer había sido ahorcada y clavada en un tronco de mije que levantaba del suelo cerca de una vara, y que habían introducido por las partes genitales de la muerta, cuyo tronco le llegaba por el interior del vientre a mi parecer hasta el pecho [...] todos quedamos horrorizados de este espectáculo, cuya acción no se le ocurre ni a los bandidos más infames del mundo.

Por su parte en sus apuntes Fernando Fornaris refirió los martirios sufridos por las mujeres apresadas en agosto de 1871:

La miseria, las enfermedades y además el pillaje y desenfreno de los españoles, pusieron á las cubanas insurrectas en una situación inconcebible. Casi todas las que caían prisioneras en poder de las tropas enemigas eran ultrajadas por los mismos gefes, pa después entregadas a la insolencia de la soldadesca. Las que se presentaban a los campamento o a las columnas en operaciones, merecían más consideraciones y respeto y se le guardaban.

No pocas fueron fusiladas en masa, como lo ocurrido en Remedios donde cerca

de 20 fémininas resultaron pasadas por las armas, algunas de ellas embarazadas, en Camagüey Ana Rivero, Cristina Marín, Mercedes Pimentel y Carmen Rivero.

Debe destacarse el papel desempeñado en la protección de las mujeres y niños de las prefecturas mambisas ubicadas en sitios intrincados de difícil acceso donde tenían protección al tiempo que participaban en la atención de heridos cuidado de niños y ancianos. Estos sitios eran muy buscados por los españoles y guerrilleros.

Las condiciones nómadas en que vivían, exponían a las familias al constante peligro de ser asaltados en las rancherías insurrectas, a pesar de las medidas de seguridad que se debían tomar para preservar sus vidas. El febrero de 1877 fuerzas enemigas atacaron el asentamiento de La Anguila provocando la dispersión de María Baldomera Maceo Grajales, su esposo Magín Rizo e hijos pequeños.

Durante la Guerra del 95 se destaca el caso de Isabel Rubio Díaz capitana del Ejército Libertador fue sorprendida el 12 de febrero de 1898 en el hospital de sangre de Seborucal, Los Palacios, en la acción fue herida en una pierna y hecha prisionera. A pesar de su situación la obligaron a caminar hasta San Diego donde le hicieron una leve cura. Tres días después falleció a consecuencia de la gangrena resultado de la mala atención recibida. Estos desmanes no amedrentaron a las cubanas que a pesar de la violencia se mantuvieron en la lucha.

La violencia económica constituye el control, dominio y/o privación de los recursos físicos, financieros y personales, fue una de las formas más encubiertas hacia la mujer debido a sus actividades en pos de la independencia razones por las cuales muchas quedaron sin ningún amparo financiero.

Una de las medidas represivas contra los insurgentes fue la creación del Consejo Administrativo de Bienes Embargados a Infidentes con el objetivo de embargar las propiedades de quienes participaran o apoyaran la revolución. Entre las personas afectadas se encontraron numerosas mujeres debido al embargo de sus bienes por el delito de infidencia aAltagracia Piña, Irene Figueredo, Mercedes Yero, Lucrecia de Palma, Antonia Soler, Águeda de Castro, además de esta medida se les aplicó el destierro por lo que quedaron sin recursos con que sostenerse. En este contexto fueron incluidas numerosas esclavas algunas con hijos pequeños las que fueron separadas de sus familiares y su medio, entre ellas Clementina Céspedes acusada de infidencia le fueron confiscadas sus propiedades entre estas la esclava María del Rosario.

Numerosas esclavas algunas con hijos pequeños sufrieron las consecuencias de esta medida y separadas de sus familiares y su medio. La esclava Faustina y su hijo José Ángel esclavos de la dotación de Doña Clotilde Tamayo fueron embargados y entregados en propiedad al ingenio Armonía. Carmen y su hijo Luis, siervos de Ignacio Agramante fueron entregados al propietario del ingenio San Joaquín. Las escaseces y privaciones económicas no amilanaron a las mujeres que utilizaron alternativas para sobrevivir.

La violencia psicológica se sustenta principalmente en maltratos verbales,

insultos, acoso, reclusión, privación de la satisfacción de necesidades básicas o superiores, desvalorización u ofensas. Fue muy empleada durante las tres guerras por las fuerzas coloniales, en especial hacia las numerosas prisioneras por infidencias juzgadas por Consejos de Guerra, recluidas en cárceles y fortalezas húmedas y lóbregas, para humillarlas no pocas fueron enviadas a la tristemente célebre Casa de las Recogidas.

Numerosos son los ejemplos durante la Guerra de los Diez Años, entre ellos el de Brígida Zaldívar Cisneros a quien con el objetivo de doblegar a su esposo el mayor general Vicente García, el gobierno español encerró e incomunicó junto a sus hijos en su casa, como consecuencia de lo cual fallecieron por hambre tres de los niños, sin que el espíritu de la patriota se doblegara.

En Villa Clara, Inés Morillo Sánchez, fue confidente del mayor general Carlos Roloff, y suministraba informaciones valiosas para las operaciones del Ejército Libertador; por sus actividades fue capturada y condenada a muerte, pena que le fue conmutada por la reclusión en la Casa de Recogidas hasta el inicio de las actividades pacifistas del general Arsenio Martínez Campos.

En Santiago de Cuba, por ejemplo, los días 26 de junio y 30 de octubre de 1871, los Tribunales de Guerra procesaron y sentenciaron por el delito de infidencia, numerosas señoras, entre ellas Margarita Álvarez y Celia Duharte. El 30 de enero del año siguiente, corrieron igual suerte las hermanas María Dolores, Juana y Margarita Ferrer.

Igual tortura psicológica representaba la constante persecución de los familiares de los principales jefes insurrectos a quienes trataban de capturar para obligarlos a capitular. En su libro *Episodios de la Revolución*, el patriota y escritor Manuel de la Cruz relató la burla de Serapio, asistente de Antonio Maceo, capturado por el brigadier español Marín, interesado en apresar a la esposa, madre y hermanas del Titán de Bronce, refugiadas entonces en las lomas de Hato del Medio y Mayarí, para lo cual le propuso a cambio de su libertad la conducción hasta el sitio; por supuesto que no lograron sus objetivos.

Además de la prisión otra forma de castigo psicológico durante las guerras de independencia, el destierro a distintas regiones del país y hasta la deportación, tema poco tratado por la historiografía sobre las guerras de independencia. Como resultado de esta medida represiva María Leonor de la Torre y Rita Pupo, vecinas de la Comandancia de Auras el 23 de enero de 1875 fueron condenadas a destierro por cuatro años a La Habana debido al apoyo al ataque insurrecto al poblado de Demajagua. Otras como Ana Betancourt y Amalia Simoni fueron apresadas y deportadas.

Al estallar la Guerra Chiquita en agosto de 1879, muchas mujeres crecieron en estatura moral, por la experiencia adquirida y madurez en sus concepciones patrióticas y regresaron a la actividad clandestina y a la manigua, entre ellas Dolores Rodríguez Mena, que reinició sus actividades como agente del mayor general Calixto García, esta vez con el seudónimo de “La Novia”. En un registro

realizado a su vivienda el 10 de mayo de 1880 fue ocupada “correspondencia comprometedoras” relacionada con el movimiento, razones que condujeron a su detención, reclusión en la Casa de Beneficencia junto a Cecilia Santacilia Palacios y su posterior extrañamiento de la ciudad.

Las autoridades también mantenían atención sobre Eustaquia Borges, suministradora de informaciones a las fuerzas de José Maceo y Guillermon Moncada mediante el seudónimo de “Mírame y no me toques” la cual fue descubierta y condenada a una salida forzosa de la ciudad para evitar sus contactos con los insurrectos. El Gobierno español no las excluyó de sus medidas represivas; como en el período anterior, fueron perseguidas, apresadas y deportadas junto a sus esposos.

Ante la imposibilidad de continuar la lucha las fuerzas dirigidas por Guillermon Moncada y José Maceo capitularon con la condición de ser conducidos fuera del país, sin embargo, fueron interceptados en alta mar y conducidos a cárceles españolas. Así entre el 19 de julio y el 8 de agosto de 1880 procedentes de Santiago de Cuba, Guantánamo y Baracoa, fueron deportadas a Chafarinas 27 mujeres de origen muy humilde, de ellas 16 negras y 11 mestizas, de las cuales solo una sabía leer y escribir. Junto a ellas viajaron 12 niños de ambos sexos.

Un informe del jefe del negociado de 2da clase, Auxiliar de la clase de prisioneros del Ministerio de Ultramar Remigio García Rubio refiere las condiciones en que vivían los compatriotas deportados a Chafarinas, Melilla y Ceuta: “Los deportados y sus familiares se encuentran en un estado de lastimosa miseria y desnudez, teniendo la caridad pública que acudir a remediarlos en lo posible. Reciben una peseta con cincuenta céntimos del socorro, y 2 litros 500 mililitros diarios de agua y 16 litros al mes para lavar, aceite para el alumbrado, leña para guisar, habitación y cama”.

Para el Ministerio de Ultramar estas condiciones eran “satisfactorias”, de manera irónica y discriminatoria consideraba que: “[...] tienen bastante para pasarlo regularmente pues es seguro que en su país lo harían con menos, si se tiene en cuenta que la mayor parte proceden de la esclavitud y han pasado mucho tiempo en el campo insurrecto, así se advierte que en lo general son ignorantes y algunos ni saben los años que tienen, ni el punto en que nacieron ni cuál es su segundo apellido”.

Se les impuso un régimen que reglamentaba su vida. No era permitida la salida del sitio, debían recogerse antes de las 8 de la noche, se prohibían las reuniones. La mayoría al ser entrevistadas referían el engaño del cual fueron víctimas y pedían se les liberara lo antes posible.

Entre las 27 deportadas habían 12 menores, de ellas 4 niñas se encontraban en Chafarinas, en Ceuta varias familias, como las hermanas Celestina, Damiana y Leonarda Bell, negras de Santiago de Cuba de origen campesino; procedentes de Baracoa; María Felicita Frómata con su esposo Marcos Coba y sus hijas Natalia de 20 años, Carmen de 17, Emiliano de 7, Baldomera de 4 y Celestina de 1; Cecilia Barrientos con sus hijos pequeños José y Francisco de 11 y 8 años

respectivamente y su padre Juan de la Cruz Barrientos. También se encontraba allí Josefa Asencio de 24 años quien reclamó su traslado hacia Mahon para estar cerca de su compañero el general Guillermo Moncada.

Dominga Moncada la madre de Guillermon también sufrió prisión en el Morro santiaguero en varias ocasiones. Al concluir la Guerra Chiquita trató de partir junto a sus hijos al exilio. Al ser apresados la abandonaron en el mar en un bote de remos junto a otras mujeres y varios niños.

Con el inicio de la Guerra del 95 el número de reclusas creció, en la medida que se desarrolló la conflagración, al extremo que entre el 17 y 21 de enero de 1897, ingresaron en la cárcel de esta ciudad, 35 mujeres, sujetas a la jurisdicción de guerra, por el delito de subversión. Se destacaron entre ellas Gregoria Deroncelé, Estela y Faustina Dranguet, María de los Ángeles Medina, Nicolasa y Justina Veliz, Inocencia Gilart, todas hasta hoy en el olvido.

Numerosos fueron los casos, entre ellos el de la patriota guantanamera Inocencia Araujo Calderón a quien llamaban en tono despectivo y racista “la parda” quien al descubrirse su labor de inteligencia fue conducida al Morro santiaguero maniatada: “como si fuera una gran delincuente [...] La encerraron en un calabozo y le pusieron un centinela de vista”. En este sitio soportó las torturas psicológicas con que solían tratar las fuerzas españolas a los prisioneros incluidas las mujeres, sino también por la falta de higiene del sitio, el agua y de los alimentos que ingería.

Con decir que el balde donde nos servían el rancho nunca se lavaba y se podía ver en él capas superpuestas de grasas rancias. El pan lo traían en un saco de yute y muchas veces para repartirlo lo vaciaban en el suelo y cada uno tenía que coger el que le correspondía [...] En el rancho se encontraban a menudo moscas y cucarachas, debido a que el arroz y los garbanzos lo echaban directamente de los sacos a la tina y al caldero [...] El agua que se tomaba era de algibe [...] cuando se miraba dentro del algibe se veía una capa de grasa que flotaba sobre el agua.

Estas condiciones desfavorables de insalubridad, humedad y encierro no doblegaron su férrea voluntad, pero propiciaron que su salud continuara quebrantándose por lo que fue necesaria su conducción hasta el hospital civil el 8 de mayo de 1896 en el que debió quedarse por disposición del Juez de Instrucción Sandalio Pérez. No obstante, su estado, fue enviada a La Cabaña y de allí a La Casa de Recogidas donde permaneció hasta el 10 de febrero de 1897 en que fue expulsada del país. Pues, no era conveniente mantener en Cuba una mujer de la estatura moral de Inocencia Araujo.

Similar situación y humillación enfrentaron otras mujeres como Concepción Janer, agente de extraordinaria importancia para las fuerzas mambisas, que enmascaraba la atención a su finca La Esperanza cerca de El Cobre para desarrollar su labor de inteligencia mediante el traslado de armas, correspondencia, recursos logísticos y combatientes hacia la manigua. Sus actividades se hicieron sospechosas a las autoridades españolas por lo cual fue sometida a una estrecha

vigilancia y detenida en la entrada de El Cobre cuando regresaba del campo insurrecto, enviada a la Real Cárcel de Santiago de Cuba donde estuvo incomunicada por el delito de “Auxilio a la rebelión”, poco después fue sometida a un Consejo de Guerra que la sancionó a prisión por 12 años y un día, y la trasladó a la tristemente célebre Casa de Recogidas en La Habana donde ingresó el 8 de diciembre de 1896. Insatisfechos con la condena la confinaron luego a la Isla de Pinos donde fue puesta en libertad en 1898, tras el indulto decretado a finales de 1897, pero bajo vigilancia.

El nombre Teresa Borrero, una negra muy humilde, dedicada a labores del campo, analfabeta residente en Dos Caminos, San Luis que desarrollaba acciones de inteligencia al servicio de las fuerzas insurrectas consistente en el traslado de víveres, correspondencia. Fue sentenciada a 12 años y un día que cumplió inicialmente en la cárcel santiaguera y luego en la tristemente célebre Casa de Recogidas hacia donde embarcó el 30 de noviembre en el vapor Manuela e ingresó el 4 de diciembre, aquí permaneció recluida hasta el 29 de diciembre de 1897 en que fue puesta en libertad por el Gobernador General.

La lavandera Cecilia Ferrer quien ocultaba bajo los bultos de ropa mensajes y cartas para los insurrectos, fue sorprendida el 20 de febrero de 1896 cuando transportaba una carta al campo de la insurrección donde se solicitaban efectos y municiones, procesada por el delito consumado de auxilio a la rebelión en la causa 580 de marzo de 1896 fue sentenciada a 12 años y un día con la accesoria de inhabilitación temporal y trasladada el 7 de abril de 1896 a la Casa de Recogidas.

Las fuerzas españolas se ensañaron con quienes colaboraban con los insurrectos, llegando a los métodos más crueles. En el barrio de Río Frío, en El Cobre, a pesar de su avanzado embarazo, apresaron y encarcelaron a Higinia Guillot. Otras recibieron como castigo por sus actividades en pro de la independencia el destierro y la deportación a distintas regiones del país. Hilaria Duany fue confinada a la Isla de Pinos el 1 de septiembre de 1897 donde fue mantenida hasta el fin de la guerra.

Algunas fueron obligadas a cambiar de residencia para impedir sus suministros al campo insurrecto, entre ellas Petrona Boloy detenida por sospecha de infidencia en el poblado de Songo, se ordenó su “domicilio forzoso en el poblado de San Luis a la vigilancia de la autoridad”. También Tomasa y Joaquina Cayote residentes en Reloj no. 28 se les dio Calabazar como domicilio forzoso, así como a Filomena Rubio acusada de “espía y suministradoras de efectos” se le condenó a vivir extrañada lejos de su casa en Santiago de Cuba, sujeta a vigilancia.

BIBLIOGRAFÍA

BACARDÍ MOREAU, Emilio: Crónicas de Santiago de Cuba Tipografía Arroyo Hermanos, Santiago de Cuba, T. IX. 1923.

CABALLERO, Armando: La mujer en el 68, Ed. Gente Nueva, La Habana. 1978.

____.:La mujer en el 95, Editorial Gente Nueva, La Haban., 1982.

CABRERA CUELLO, Migdalia: La Guerra del 68 en Villa Clara, Ed. Capiro, Santa Clara. 2005.

CÉSPEDES, Carlos Manuel de: Cartas de Carlos Manuel de Céspedes a su esposa Ana de Quesada, Comisión Nacional de la Academia de Ciencias de la República de Cuba, Instituto de Historia, La Habana. 1964.

CRUZ, Manuel de la: Episodios de la Revolución cubana, Ed. Gente Nueva, La Habana, 1977.

FONSECA GARCÍA, Ludín: La historia en la palabra, v. I, Ediciones Bayamo, Granma. 2003.

GARCÍA LAGUNA, Margarita: Brígida Zaldívar. Decisión y estirpe, Ediciones Sanlope, Las Tunas, 2001.

GÓMEZ VELIZ, Doreya: “La mujer en el fondo Consejo Administrativo de Bienes Embargados a Infidentes. Una muestra documental”, en Boletín del Archivo Nacional de la República de Cuba, [http:// www.Arnac.cu](http://www.Arnac.cu). 2005.

GRANDA, Manuel J de: Memoria Revolucionaria, Tipografía Arroyo Hermanos, Santiago de Cuba, 1926.

MADRIGAL LEÓN, Diurkis: La familia y la guerra, Ediciones Bayamo, Granma, 2006.

MÉNDEZ MARTÍNEZ, Roberto y Ana María Pérez Pino: Amalia Simoni. Una vida oculta, Ed. de Ciencias Sociales, 2009.

PIRALA, Antonio: Anales de la Guerra de Cuba, Madrid F. González Rojas .T. I. 1985.

SOCIEDAD CUBANA DE ESTUDIOS HISTÓRICOS E INTERNACIONALES: Antonio Maceo: Ideología Política: cartas y otros documentos, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1997.

TORRES ELSERS, Damaris A.: María Cabrales: una mujer con historia propia, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2013.

____.: “Mujeres en las guerras de independencia: siempre a las órdenes de la querida patria”, en Oilda Hevia Lanier y Daisy Rubiera Castillo (compiladoras): Emergiendo del silencio. Mujeres negras en la Historia de Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2016.

____.: “Accionar político de las cubanas durante la etapa de entreguerra”, en María del Carmen Barcia Zequeira, Mildred de la Torre, Raquel Vinat y otras: La turbulencia del reposo. Cuba (1878 - 1895). Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, p.320. 1998.

INTERVENCIÓN EDUCATIVA SOBRE RACIALIDAD EN ESTUDIANTES DE PRIMER AÑO DE MEDICINA

Dalianna Milagros Montalvo Sánchez.

Richard Despaigne Peró.

Daniel Sebastian García Torres.

“El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: dígame hombre, y ya se dicen todos los derechos” es un principio martiano que se erige como un legado a la ética de la sociedad moderna cubana.

En esta sociedad la racialidad debe mirarse como un producto subjetivo compuesto por un complejo entramado de relaciones sociales dependiente de cada sociedad y en consecuencia, los nexos raciales pueden ser proyectados, siguiendo a Pérez Álvarez (1996), como las formas específicas en que interactúan socialmente los individuos de diferentes filiaciones raciales, las cuales se van a encontrar mediadas por factores históricos, económicos y socioculturales y se incorporan a la conformación de una identidad racial en la que cada individuo se reconoce.

Muchos investigadores han abordado el tema desde varias aristas: la sociología, la historia, la psicología y la antropología poniendo fuerza en los atributos subjetivos que influyen en su conformación y a través de los cuales se pronuncia, en el cual el prejuicio y los estereotipos ocupan un lugar prioritario. Otros referentes aparecen en la producción científica de Morales-Domínguez, F., quien trata de develar antecedentes, consecuencias y diversas perspectivas en su abordaje.

Cuba no ha sido ajena a esta situación, los estudios sobre la raza y las relaciones raciales en nuestro país tienen una larga tradición, pues se remontan al proceso de formación de la población cubana, pero desde la década del 90 se ha puesto de manifiesto que el estudio de la cuestión racial adquiere importante significación, sobre todo en nuestro contexto, donde a pocos años del triunfo revolucionario se dio por solucionado el problema racial.

El prejuicio racial fue considerado un rezago de la vieja sociedad, que iría cediendo terreno en la medida en que se afianzaran las transformaciones estructurales y se creara una cultura auténticamente popular, donde no habría espacio para las diferencias, lo cual llevó a restarle importancia al problema y a sus posibles repercusiones futuras (Alvarado, 1996).

Es importante destacar que intelectuales cubanos de estos tiempos, encabezan el tema de racialidad en la Isla, asumiendo como premisa lo antes expuesto, figuras como Rolando Rensoli, Pedro de la Hoz, Eduardo Torres Cuevas, Víctor Fowler, gran parte de ellas vinculadas al trabajo de la Comisión Aponte de la Unión Nacional de escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), promueven la ejecución del Programa Nacional contra el Racismo y la Discriminación Racial. El desconocimiento real de las implicaciones de esta materia y el tratamiento incorrecto de la misma

constituye una barrera para todos los individuos de la sociedad cubana actual, a la cual no están ajenos los estudiantes de Ciencias Médicas.

Por todo lo antes planeado, elevar los conocimientos sobre la racialidad en los estudiantes de las Ciencias Médicas resulta indispensable, ya que pudiera contribuir exponencialmente a mejorar la calidad humana en el personal médico, así como encontrar mejores estrategias para el enfrentamiento del racismo, lo que nos lleva a plantear el siguiente problema de investigación: ¿Cuán efectiva resulta una intervención educativa sobre racialidad en estudiantes de primer año de Medicina?

Objetivo: Evaluar la efectividad de una intervención educativa sobre el tema de racialidad en estudiantes de primer año de medicina.

Se realizó un estudio no observacional, cuasi experimental, antes y después, sin grupo control, de intervención educativa, en estudiantes cubanos correspondientes al grupo C de primer año de la Facultad de Medicina No.1, Santiago de Cuba, participantes de la conferencia “Un acercamiento al tema de la racialidad y género”, impartido en el marco de la semana introductoria, en febrero de 2022.

Para la realización del estudio se tomó como universo al total de estudiantes matriculados en el primer año de Medicina correspondientes al grupo C de la facultad No.1 de Santiago de Cuba que consta con 101 estudiantes según datos ofrecidos por la secretaría Docente de dicha institución. La muestra quedó constituida por 30 estudiantes.

Criterios de inclusión: Estudiantes de primer año de Medicina correspondientes al grupo C, matriculados en la Facultad No.1 de Santiago de Cuba, dispuestos a participar en el estudio.

Criterios de exclusión: Estudiantes de primer año de Medicina que no correspondan al grupo C de la Facultad No.1 de Santiago de Cuba, estudiantes de otras nacionalidades. Aquellos estudiantes con experiencia previa en el tema en carrera afines a las Ciencias Sociales.

Se utilizaron como variables: Evaluación de los conocimientos generales sobre la racialidad; Características del tema de racialidad en Cuba; Programa de racialidad aplicado en Cuba actualmente; Percepción de la importancia antes y después.

La intervención educativa contó con tres etapas:

1. Diagnóstico

Para el diagnóstico se determinaron los conocimientos previos a la intervención educativa, para ello se realiza una encuesta confeccionada por los autores (VerAnexo1) (pre-test), a los estudiantes seleccionados para la investigación, como fuente primaria para obtener los datos titulado: Acercamiento a la Racialidad; validado por la presidenta de la Cátedra de Racialidad y género, el jefe de departamento de Extensión Universitaria de la Facultad de Medicina No. 1 de la Universidad de Ciencias Médicas de Santiago de Cuba, y por el Grupo Científico

de la Facultad de Medicina No. 1 de la Universidad de Ciencias Médicas de Santiago de Cuba, el cuál incluía los subtemas que se analizaron en la conferencia:

- Conocimientos generales acerca de la racialidad.
- Características de la racialidad en Cuba.
- Programa de racialidad aplicado en Cuba actualmente.
- Percepción de la importancia del tema.

Estuvo estructurado en 4 preguntas, una pregunta para cada subtema, se asignó un plazo de 20 minutos para su cumplimiento y se realizó una evaluación general según el puntaje total (máximo 100 puntos) obtenido una vez respondidas las 4 preguntas, y por temas (cada pregunta con un máximo de 25 puntos), calificando los resultados en adecuado ($\geq 70\%$ de los puntos) e inadecuado ($< 70\%$).

2. Intervención propiamente dicha o Capacitación

Para esto se diseña un programa, el cual se estructura teniendo en cuenta las variables en estudio y las necesidades de aprendizaje de los estudiantes, detectadas en la etapa de diagnóstico. La estrategia de intervención se realiza en dos sesiones. La primera Sección realizada en un plazo de 90 minutos, se corresponde a la impartición de una conferencia única elaborada por los autores de la presente investigación. El sumario de dicha conferencia versaba sobre:

- Conceptos fundamentales.
- Antecedentes del problema.
- Racialidad en Cuba.
- Racismo y Discriminación Racial.
- Mecanismos políticos diseñados para el enfrentamiento al tema del racismo.
- Retos del gobierno y estado cubano para lograr la equidad racial.
- Importancia del tema.

En la segunda sesión fueron mostrados materiales educativos como: videos explicativos, referencias actuales y opinión acerca de algunas personalidades insigne de nuestro país sobre el tema y se desarrollaron consultas grupales o individuales sobre aspectos específicos que no quedaron bien explicados o generaran dudas. En ambas sesiones participó la totalidad de la muestra estudiada.

3. Evaluación

Se aplica un segundo cuestionario (post-test) como actividad evaluativa, con preguntas diferentes, pero con los mismos objetivos del conocimiento, y se mantiene la metodología del cuestionario inicial, estructurado en 4 preguntas, igualmente una pregunta para cada subtema, que permitió comparar el conocimiento previo y poste-

rior al curso, tanto del tema en general, como de las siete temáticas abordadas; lo cual hizo posible valorar el efecto del recurso empleado. Las variables estudiadas fueron:

I. Nombre y apellidos.

II. Edad.

III. Sexo.

IV. Color de la piel.

V. Conocimientos específicos sobre:

A. Conocimientos generales acerca de la racialidad:

- Concepto de racialidad.
- Concepto de raza.
- Cómo se trató el tema de la raza en el transcurso de la historia.

B. Características de la racialidad en Cuba:

- Características de la identidad racial.
- Colores de piel y cantidad de tonos de color de piel.
- Provincias de mayor población blanca.
- Municipio de mayor población negra.

C. Programa de racialidad aplicado en Cuba actualmente:

- Concepto de racismo y discriminación racial
- Mencione el programa de racialidad aplicado en Cuba actualmente y explique en que consiste.
- Mencione 3 retos del gobierno y estado cubano para lograr la equidad racial.

D. Percepción de la importancia del tema:

- Importancia del tema.

Se crea una base de datos en Excel (Office xp 2010) para verter los datos obtenidos mediante la aplicación de los instrumentos y se procesaron a través el paquete estadístico SPSS versión 15 y se presentan en tablas de contingencia, utilizándose técnicas de estadística descriptiva como la frecuencia absoluta y por ciento como medidas de resumen; lo que permitió inferir los resultados al resto de la población y evaluar la efectividad del programa utilizado.

Para la realización del presente estudio se solicita la aprobación por parte de la presidenta de la Cátedra de Racialidad y género y el jefe de departamento de Extensión Universitaria de la Facultad de Medicina No. 1 de la Universidad de Ciencias Médicas de Santiago de Cuba y el Grupo Científico de la Facultad No 1, teniendo en cuenta los principios éticos establecidos en la Declaración de Hel-

sinki. Se solicita, además, el consentimiento informado de manera escrita a cada estudiante previo a la realización del estudio.

En la tabla 1 se muestra la caracterización de pacientes según sexo y edad, el sexo mayor representado fue el femenino. Los participantes en el curso del sexo masculino en su mayoría tenían 19 años y no hubo ninguna representación de estos con 18 años. También la tabla muestra que hay un equilibrio entre los participantes que corresponden a la edad de 19 años.

Tabla 1. Caracterización según edad y sexo

La tabla 2 nos muestra que el 70 % de los involucrados en el estudio, es decir la mayor parte tenía conocimientos generales del tema antes de la intervención y posterior a este, solo 2 aun persistían con conocimientos inadecuados.

Tabla 2. Distribución de estudiantes según conocimientos generales de la racialidad

Como se podrá apreciar en la tabla 3, existe más menos balance entre estudiantes que tienen adecuados e inadecuados conocimientos de las características de la racialidad en Cuba antes de la intervención, aunque predominan los conocimientos adecuados con 19 estudiantes; posterior a la intervención se logró que solo el 90 % de estudiantes presentaran adecuados conocimientos.

Tabla 3. Distribución de estudiantes según conocimientos sobre las características de la racialidad en Cuba

La tabla 4 nos muestra el predominio de insuficientes conocimientos sobre el programa de racialidad aplicado en Cuba, antes de la intervención, representado por 7 estudiantes de los escogidos en el estudio, mientras que después de la misma solo 1 mantenía el conocimiento inadecuado.

Tabla 4. Distribución de estudiantes según conocimientos sobre el programa de racialidad aplicado en Cuba

La siguiente tabla refleja como a pesar del desconocimiento sobre aspectos del tema, antes y después de la intervención, todos los estudiantes encuestados tenían una alta percepción sobre la importancia del tema.

Tabla 5. Distribución de estudiantes según percepción de la importancia del tema

La intervención educativa sobre la temática de racialidad en los estudiantes

de Ciencias Médicas tiene como objetivo elevar el nivel de conocimientos sobre el tema y encaminar el desarrollo propicio de una formación integral y en cierto modo para la defensa de la Patria, pues en sí desarrolla óptimamente los valores del individuo.

De acuerdo con García y Gómez (2021), en relación al tipo de intervención que se utiliza para tratar este tema, abogan por la psicoeducación a través de actividades de concienciación multicultural, empatía y contacto intergrupales. Esta forma de intervención es la utilizada en nuestro estudio.

En el estudio realizado por Zurdano en La Habana (2012) sobre el tema se tuvo en cuenta las variables sexo, edad, nivel de instrucción (medio y superior), el color de la piel (negra, mestiza y blanca). Además, se consideraron dos grupos etarios: de 25 a 45 años (grupo I) y más de 55 (grupo II). Coinciden algunas de estas variables con las empleadas en el presente estudio; aunque no coincidimos con los grupos etarios puesto que evaluamos solo a individuos que se encontraban en un rango de edad de 18-20 años.

En relación a los objetivos de las intervenciones analizadas, la mayoría señalan lo que gira en torno a la disminución de prejuicios a través del contacto grupal. En nuestro caso el objetivo no coincide del todo con lo que plantea la literatura, y se evalúa la efectividad de una intervención educativa sobre el tema de racialidad en estudiantes de primer año de medicina que permitirá a su vez disminuir los prejuicios.

Al hablar de los conocimientos generales de racialidad vemos que a pesar de las diferentes definiciones sobre raza y racialidad enunciadas por disímiles intelectuales y sus similitudes los estudiantes reconocen las diferencias entre ellas y reconocen que entre los temas que aborda la racialidad se encuentra el racismo y la discriminación, aunque no son los únicos.

Guanche, antropólogo cubano, afirma que:

La racialidad es una noción que puede conducir a engaño y, de hecho, conduce por el lastre conceptual y activo del racismo y los prejuicios raciales, ya que lejos de valorarlo estrictamente, posee una connotación sociocultural y clasista. Por ello, determinados autores prefieren hablar de «raza social» y asumirlo como una construcción cultural debido a sus múltiples implicaciones en las relaciones sociales. (Guanche, 1996).

En relación a las características de la racialidad en Cuba vemos que muchos especialistas abordan este tema en cuanto a los antecedentes. (Arandía 2016, Carrazana 2022 y Montero 2019). En la intervención nos propusimos ir más allá de lo común y abarcar otros aspectos como las estadísticas de la población mayoritaria de Cuba en cuanto a color de piel y a la base de la discriminación en la isla.

El programa implementado desde el año 2022 por nuestro Gobierno contra el Racismo y la Discriminación, liderado por el Ministerio de Cultura, la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC) y la Comisión Aponte de dicha insti-

tución y ejecutado por una Comisión Gubernamental que encabeza el presidente Cubano Miguel Mario Díaz-Canel Bermúdez, ha fundado la Campaña Color Cubano, que tiene tareas específicas aún se desconocen por muchas personas.

De acuerdo con Rensoli (2022), el programa no puede quedar en el eslogan. Debe tener acciones concretas. Es por esto que se trabaja en la intervención para elevar el conocimiento sobre el mismo.

El estudio de la racialidad presume gran extensión actualmente y esto ocurre por la atracción que genera el tema en los expertos de las diferentes ramas académicas, incitando de esta forma a un estudio desde disímiles perspectivas y direcciones. Por tanto, los estudiantes antes y después de la intervención educativa hayan tenido una alta percepción sobre la importancia del tema.

Existe una autora cubana que resalta dentro de los retos del gobierno y estado cubanos para lograr la equidad racial que se debe:

1. Que tanto en las instituciones investigativas como en los centros académicos haya una mayor cantidad de estudios teóricos sobre racialidad en la Cuba actual.
2. Insistir desde la escuela, la familia y el entorno social en general, en el antirracismo como valor.
3. Realizar una investigación multidisciplinaria que profundice en las formas estereotipadas, discriminatorias, de banalización cultural y exotismo con que se abordan estos tópicos en los medios masivos, la publicidad, el turismo, los espacios digitales, museos y la propia realidad.
4. La problemática racial tiene que formar parte del currículo docente e investigativo de todas las instituciones de la educación superior fundamentalmente en las carreras pedagógicas. (Cuba, 2019)

Coincidimos en que estas acciones deberían de ponerse en práctica en las instituciones de Educación Superior independientemente de su perfil.

Montero señala que, en la Universidad de Las Tunas, existen dos proyectos de investigación relacionados con el tema del racismo: “El papel de las inversiones norteamericanas en la acentuación de la racialidad en el territorio de Las Tunas a inicios del siglo XX” y “La racialidad como contenido en el proceso de enseñanza aprendizaje de la Historia de Cuba en la Educación Superior”. Desde ellos se realizan investigaciones desde la perspectiva histórica y etnológica. De igual modo, se incursiona en el tratamiento de la interculturalidad como alternativa para la formación de la cultura racial y la racialidad . (Montero 2019)

La problemática de la racialidad en el decursar de los años, ha impuesto numerosos retos en su abordaje, es por esto que es necesario tenerla en cuenta al elaborar el plan de estudios de los estudiantes de Ciencias Médicas.

La estrategia de intervención educativa sobre racialidad en estudiantes de

primer año de Medicina resultó efectiva al incrementar el nivel de conocimiento sobre el tema, logrando fomentar valores éticos y morales en los estudiantes como el antirracismo, y de esta manera potenciar su formación integral. Además, permitió establecer las bases que faciliten el tratamiento a la racialidad desde el programa de estudios de las Ciencias Médicas.

BIBLIOGRAFÍA

ALVARADO, J. A.: Relaciones raciales en Cuba. Notas de investigación, en *Temas*, 7, pp. 37-43. 1996.

ARANDIA, G.: La racialidad cubana al debate. Recuperado de <https://www.ipscuba.net/sociedad/la-racialidad-cubana-al-debate/>. 2016.

CARRZANA, M.: Antecedentes de la racialidad en Cuba. Comportamiento actual. Recuperado de <https://islas.uclv.edu.cu/index.php/islas/article/view/1227>. 2022.

CUBA, L.E.: “Políticas para la equidad racial. Retos en el contexto cubano actual”, en *Revista Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina* vol.7 no.2. Recuperado http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2308-01322019000200012. 2019.

GARCÍA, A y D. Gómez: “Revisión sistemática de intervenciones en racismo y xenofobia”, en *Revista: Análisis y Modificación de Conducta* 2021, Vol. 47, N° 175, pp. 93-110. 2021.

GUANCHE, J.: “Etnicidad y racialidad en la Cuba actual”, en *Temas*, 7.1996.

MARTÍ, J.M.: *Mi raza*, en *Obras Completas*, t.2, pp.298-300. 1983.

MONTERO, J.G.: “Racialidad, racismo y emancipación de los afrodescendientes en el oriente cubano. Una mirada desde la región Las Tunas”, en *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, vol. 16, núm. 1. 2019.

MORALES-DOMÍNGUEZ, E.: Cuba: estadísticas y color de la piel. Recuperado de <http://estebanmoralesdominguez.blogspot.com/2009/05/cuba-estadisticas-y-color-de-la-piel.html>. 2009.

PÉREZ-ÁLVAREZ, M.: “Los prejuicios raciales: sus mecanismos de reproducción”, en *Temas* (7), pp. 44-50. 1996.

ZURBANO, R.: “Cuba: doce dificultades para enfrentar el (neo) racismo o doce razones para abrir el (otro) debate”, en *Revista Universidad de La Habana*, 273, pp. 266-277. 2012.

EL CONSUMO CULTURAL EN CUBA. UNA MIRADA HACIA LOS PREJUICIOS RACIALES

Karelia Fernández Aguilera

Es de vital importancia estudiar el consumo cultural, puesto que va más allá del uso de bienes o servicios, nos muestra la interpretación y el valor simbólico que las personas le atribuyen a lo que consumen. Dicha interpretación está relacionada con el estilo de vida de determinados grupos sociales que anteriormente no eran los más favorecidos en la sociedad y por los que se ha trabajado en la integración a todas las áreas y espacios de intercambio cultural.

Es por esto que con este artículo se pretende brindar, una opinión más contextual del fenómeno del consumo cultural visto desde determinadas expresiones que indican prejuicios raciales; por lo que una caracterización y explicación de estos conceptos fundamentales resultan vitales para tener en cuenta algunos aspectos de nuestra cultura. Para este trabajo se utilizó como concepto fundamental de consumo cultural el brindado por Néstor García Canclini y las cuestiones raciales abordadas por Esteban Morales.

El estudio del consumo cultural en el contexto cubano ha tenido un lugar importante en el conocimiento de los espacios culturales más atrayentes para la población, en el uso de las nuevas tecnologías, así como en los grupos sociales de mayor incidencia.

Sus inicios se ubican en un período crucial, triunfo revolucionario, a partir de este se identifican momentos claves que llamaron la atención de muchos intelectuales para estudiarlo. Los elementos más significativos fueron los referentes a las transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales que tuvieron lugar en el territorio además de su impacto en el estilo de vida de los cubanos, estilo que sufrió un cambio radical con la transformación que el proceso revolucionario aportó al país y que continúa cambiando a medida que las interacciones culturales establecen nuevos parámetros en la vida actual.

Estos cambios implementan estrategias que favorecen a la población a partir de cuestiones de desigualdad racial, económica y social, por lo que hoy en día el consumo y las prácticas culturales no diferencian color de la piel, todas las personas tienen acceso a determinados espacios de intercambio o al consumo de cualquier producto comercial. A pesar de todos los cambios realizados y logros alcanzados aún prevalecen en la subjetividad determinados prejuicios raciales sujetos a cinco siglos de historia de lucha, discriminación y desigualdad racial.

El consumo cultural se ha trabajado desde hace algún tiempo, a finales de los años 70 pasa a ser interés de la sociología representado por Pierre Bourdieu dirigiendo su atención hacia el consumo como un fenómeno social y cultural que

caracteriza a las sociedades industriales avanzadas.

Para este autor, el consumo cultural es un “fenómeno social cuya importancia radica en su carácter simbólico y significativo, es la apropiación de bienes culturales por parte de los agentes sociales, o sea, siempre está implícita una reproducción del gusto social”. Para Bourdieu, la sociología prestaba mayor atención a los procesos sociales que implican signos y símbolos culturales y marcaba además la diferencia entre gustos y estilos de vida que distinguían unos grupos de otros.

En América Latina; los principales exponentes de la temática del consumo cultural fueron Néstor García Canclini, Guillermo Sunkel y Martín Barbero. Cada uno aportó su percepción del fenómeno visto desde diferentes ópticas y problemáticas sociales.

Para este trabajo se utilizó el concepto del profesor Néstor García Canclini en su libro *Consumo Cultural una propuesta teórica* (1993) el cual lo define como “proceso de apropiación y uso de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre el uso y cambio, o donde, al menos, estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica”.

Para muchos autores ese concepto ha sido la base de todas las investigaciones relacionadas con el consumo cultural puesto que expresa más allá del producto en sí, la apreciación simbólica y significativa que tiene para las personas de diferentes grupos sociales.

A partir de esta definición se derivaron investigaciones las cuales se centraron en otras esferas de la sociedad y aportaron nuevas ópticas de análisis. Tal es el caso de la Dra. Belkis Begott Suzzanine quien, desde la educación, plantea que la importancia sobre el estudio del consumo cultural radica en la posibilidad de comprender las formas de agrupación social que los medios contribuyen a modificar y legitimar. Esto se debe a aquellos gustos y preferencias que las personas comparten y tienen en común con otras.

También se destaca Luz M. Ortega Villa en el que hace referencia al valor simbólico del consumo de bienes sujetos a procesos de valoración, juicios e interpretaciones que realizan las personas en correspondencia al contexto histórico social en el que viven.

Se debe tener en cuenta el trabajo de Guillermo Sunkel el cual realiza una valoración de los principales conceptos, sobre todo el de García Canclini y Martín-Barbero, este último veía al consumo cultural como una producción de sentidos. Sunkel expresa que estos han orientado gran parte de las investigaciones en el continente americano puesto que el consumo de bienes culturales se va más allá del uso de cualquier producto, para este autor al igual que los mencionados anteriormente, la importancia radica en los juicios e interpretaciones que las personas le atribuyen a lo que consumen.

En Cuba también se realizan diferentes estudios a partir de que las ciencias

sociales comienzan a interesarse por esta temática. Se destaca principalmente la II Encuesta Nacional llevada a cabo por el Instituto Cubano de Investigaciones Juan Marinello acerca del consumo cultural en Cuba bajo la dirección de los Dr. Cecilia Linares, Yisel Rivero y demás colaboradores en el cual se trabajó con una parte representativa de la población adolescente entre los 12 - 14 años y de 15 en adelante con el objetivo de conocer las prácticas y espacios culturales más comunes que caracterizan a la población cubana.

Estos al igual que los autores antes mencionados parten de la definición de Canclini aplicada a la diversidad y particularidad del estilo de vida de cada uno de los grupos sociales trabajados en la investigación y estos a su vez están sujetos a patrones culturales, necesidades y recursos subjetivos que conforman los modos de pensamiento y acción que condicionan su interacción con los bienes culturales.

Otros estudios realizados en el país son los relacionados por la Dr. Alicia de la C. Martínez Tena y Elpidio Expósito García . En este se hace referencia al uso de las nuevas tecnologías de la información por parte de la población joven y los espacios de mayor incidencia para el consumo de estas, además de la interpretación hacia el fenómeno de las Tics. Estos arrojaron elementos significativos para entender los procesos sociales, así como los principales espacios e intercambio cultural y la apropiación de las nuevas tecnologías de la información en el estilo de vida de los jóvenes.

Al partir de las investigaciones anteriores, el estudio del consumo cultural como fenómeno social abarca todas las esferas de la sociedad y por lo tanto implica grupos sociales. Los trabajos antes mencionados se basan en diferentes áreas de consumo y de prácticas culturales, este artículo se realiza sobre la base de los prejuicios raciales que aún persisten en una parte de la población y que de una forma u otra impiden el acercamiento de estas a espacios de expresión de la cultura.

Al definir conceptualmente el objeto de trabajo nos apoyamos en la recopilación de artículos que realiza la Dra. Patricia Grogg, en el cual aporta definiciones que expresan: “mientras que la discriminación racial puede y deber ser definida como la práctica y ejercicio del racismo, el cual se expresa en los prejuicios raciales que permean una sociedad determinada y que establecen estereotipos que van desde juzgar una determinada raza o grupo inferiores hasta marcar todo el comportamiento social de un grupo determinado”

Dentro de esta recopilación de artículos se encuentra el criterio de la Dra. Martha Cordiés Jackson en relación al fenómeno de los prejuicios raciales en Santiago de Cuba. En el que explica que cada ciudad tiene sus particularidades socio demográficas y culturales muy diferentes a otras. Si bien, aunque el oriente cubano en su mayoría contiene la mayor cantidad de población mestiza es muy doloroso que continúen manifestándose expresiones discriminatorias en forma de prejuicios raciales.

En Cuba, de acuerdo a las normas establecida, no se admiten que se establezcan diferencias socio raciales en el disfrute cultural. Los espacios y prácticas

de intercambio en la sociedad no hacen referencia al color de piel, nivel económico, procedencia ni ninguna otra característica de la población, no existen las desigualdades en el acceso a determinado lugar o consumo de algún producto material (prendas de vestir, alimentos, souvenirs) o ideológico (música, danza, teatro, pintura, religión) lo cual implica tradición y costumbre.

Según el Dr. Esteban Morales, el tema racial está vinculado a la economía, los derechos humanos, la desigualdad, la marginalidad, la justicia social, la discriminación religiosa entre otras. Todos los vestigios de estereotipos y prejuicios raciales actúan de forma negativa en la conciencia individual, lo cual tiende a recordar el proceso histórico cubano, a partir de este hecho se identificaron rasgos culturales y sociales con el color de la piel y sobre todo con el contexto en el que estos vivían y se excluían a los negros y mestizos de determinados grupos y espacios.

Los prejuicios raciales forman parte de los prejuicios sociales reflejados en la conciencia individual de determinados grupos, estos a la vez se transmiten entre generaciones sobre la base de expresiones de discriminación e ignorancia. Los antropólogos Liliana Mazattelle y Horacio Sabarots definieron los prejuicios como un sistema de valores, juicios totalizadores que tienden a dar sentido a la acción humana al favorecer la creación de estereotipos sociales.

Para este artículo se escogió el concepto de prejuicio racial definido como “la manifestación del pensamiento y del comportamiento de los hombres en su vida social relativo a posiciones negativas que se adoptan ante personas de otra filiación racial”.

Por lo tanto, estos prejuicios no son más que valoraciones e interpretaciones erróneas que las personas realizan con relación a otras por su color de la piel manifestándose como estereotipos raciales, por lo que el objetivo fundamental es una nueva mirada de los prejuicios raciales desde el consumo cultural, analizando su existencia en el marco del intercambio social y cultural, así como el significado ideológico que trae consigo.

Hoy día, vivimos en una sociedad que legal e institucionalmente no admite la discriminación racial, las personas pueden acceder a cualquier espacio o producto sin importar su color de piel o procedencia, solo depende de los gustos e intereses que a su vez influyen en su actuar diario modificando sus comportamientos, teniendo como elemento principal el componente ideológico más que el material.

Ejemplo de esto, es la creación de grupos identitarios en todo el mundo, donde se crean espacios de intercambios culturales con un gran componente ideológico y dirigido fundamentalmente a las mujeres. Estos tienen como objetivo la aceptación individual en relación al uso del “estilo afro” del cabello bajo expresiones como: “debemos aceptarnos tal y como somos” o “tenemos que honrar a nuestra raza” lo cual ha logrado captar la atención de una parte representativa de la población actual y logra que las mujeres se sientan más cómodas con sus rasgos y características naturales.

A partir de esto, se visualiza en el territorio nacional, a través de las redes sociales y otros espacios de intercambio cultural, varias agrupaciones con similares características y fundamentos logrando así un gran impacto social y número de seguidores. Donde no solo se manifiesta el carácter simbólico sino también la venta de productos materiales para su consumo facilitando su extensión por todo el territorio.

Este hecho trae consigo que dichas mujeres se sientan reconocidas por sus condiciones naturales y se muestre al mundo tal y como es, sin necesidad de adoptar los esquemas y estereotipos más exigentes de la sociedad. Pero también estas nuevas expresiones tienen un fuerte componente ideológico y es la relacionada entre aceptación y gusto.

La aceptación individual va más allá del aspecto físico, para muchas mujeres es más accesible usar el cabello laceado, sin caer en estereotipos y cánones de belleza, debido a cuestiones relacionadas con los distintos estilos de vida, pero hay que tener en cuenta que esto no significa que no se acepten físicamente. Es en estos casos donde se muestra la variedad de significados que trae en sí un mismo producto comercial o cultural, así como la concepción ideológica que se atribuye.

Otros ejemplos son, las continuas expresiones en nuestro actuar marcando la representación mayoritaria de un grupo social en cualquier espacio de intercambio, teniendo como consecuencia ideas erróneas de la cultura e incorporándolo subjetivamente al lenguaje cotidiano.

Tales expresiones son: “la conga es cosa de negros”, “el ballet es para blancos” etc. Es aquí donde se muestra el componente histórico en el que anteriormente la sociedad estableció una estructura de relaciones sociales que se apoyaban en fundamentos de diferencia, exclusión y estereotipos que contribuyeron a reforzar los prejuicios de un grupo respecto de otro y a enmarcar la subordinación de la cultura tradicional africana a la cultura dominante europea.

Estas se diferenciaban en cuanto al espacio donde se propician los intercambios entre personas de un mismo estatus social que tenían el derecho de acceder a estos y por otro lado las fiestas populares en barrios marginales representados mayormente por la cultura africana heredado de los esclavos.

Como bien se conoce, la cultura cubana es el resultado de todo un proceso de transculturación, por lo tanto, es de todos, y todos aportaron a su formación, pero aun así se evidencian expresiones, como las antes mencionadas, que influyen en el acceso e integración a las áreas donde se comparten estos valores, costumbres y tradiciones artísticas.

Esto se puede apreciar, a partir de la observación participante en un espacio determinado, en el análisis de documentales o vídeos, pero sería en un estudio del público donde se recojan los elementos principales para identificar esta variable. Esta última mencionada carece de aplicación por lo que se recomienda a próximas investigaciones para un mayor acercamiento al fenómeno estudiado teniendo en cuenta la caracterización socio demográfico de la población en San-

tiago de Cuba.

Se puede observar en los carnavales santiagueros, los toques de tambores, las congas o tumbas francesas, o representaciones del ballet, el teatro, la música, la literatura, así como el incremento de miembros de religiones de origen africano al igual que las protestantes etc. A todas estas mencionadas se les integran todas las personas de la sociedad, cada vez más, de acuerdo a sus intereses y gustos.

También se visualizan representaciones significativas, por el color de la piel, con más incidencia en un escenario que en otro, partiendo de ese componente ideológico, de esa identificación histórica y cultural a la que está sujeta la población santiaguera. Hay personas que llevan ese sentir en sus venas, esa cubanía que corre por dentro cuando se escucha el toque de tambores o el sonido de la corneta china, hay otras que solo quieren bailar con un buen ritmo, pero hay otros que participan porque simplemente lo ven como un exotismo.

A manera de conclusión, la sociedad actual, no posee patrones de discriminación para el acceso a espacios culturales, al contrario, se trabaja en función integrar y de que toda la población participe de acuerdo a sus capacidades, aptitudes e intereses personales. Por lo que se hace necesario la aceptación individual partiendo de la cubaneidad, de que todos forman parte de un mismo proceso histórico, social y cultural sin distinción de género ni de raza y principalmente de la aceptación tal y como somos sin juzgar la apariencia y respetando las creencias que comparten y sobre todo dejar de lado aquellos prejuicios que impiden que todas las personas participen e intercambien en un mismo espacio socio cultural.

Es necesario socializar el rechazo a la reproducción de los prejuicios raciales por la significación que estos tienen en las relaciones sociales y en los procesos culturales. No crear nuevos estereotipos raciales en cuanto al estilo y la forma de llevar el cabello porque se muestra como una división en cómo deben lucir las mujeres negras y las mujeres blancas estando más allá que una tendencia de la moda.

Juzgar a las personas por la forma en que llevan el cabello o por cómo se visten, no significa que no se acepten tal y como son, sino que son conscientes de que esas características son elementos externos que parten de gustos y preferencias o estereotipos de belleza creados por la sociedad a la que unos comparten y otros no. Somos producto de un mismo sujeto histórico, por lo tanto, querer resaltar un origen determinado más que otro es sinónimo de prevalencia. Nadie es completamente puro, no somos auténticamente blancos o auténticamente negros, dichos rasgos no deben influir en nuestro desarrollo social.

Es fundamental hacer énfasis en que este trabajo no es para diferenciar entre lo que consumen las personas de piel blanca o negra, sino que se hace necesario el análisis de esta temática para dar rumbo a otras visiones, seguir profundizando en estos aspectos y así crear nuevas estrategias que impliquen nuevas formas de reorientar a las personas en cuanto a un mejor y mayor conocimiento de la cultura en Cuba.

BIBLIOGRAFÍA

ANDRADE, TERESA DE JESÚS Y ALICIA MARTÍNEZ TENA: Consumo Cultural, Mediaciones y prácticas culturales en las sociedades globalizadas. La Habana, Cuba. 2015.

-----.: Consumo Cultural, usos y apropiaciones. La Habana, Cuba. 2015.

BEGOTT SUZZANINE, BELKIS V.: “Consumo Cultural y Educación”, en Revista de Investigación, gol 31, no. 61 ISSN 1010-2914. Caracas, Venezuela. 2007.

CASTILLO, ANA LUZ: Consumo Cultural Urbano. Canclini-Mantecón. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. 2010

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR: Consumo Cultural una propuesta teórica. Universidad de México. México. 1993.

GROGG, PATRICIA: Apuntes para un debate racial en Cuba. Editorial Acuario. La Habana, Cuba. 2019.

LINARES FLEITES, CECILIA, YISEL RIBERO BAZTER et. al.: El Consumo Cultural en Cuba. II Encuesta Nacional sobre prácticas de consumo cultural. Instituto Cubano de Investigación Juan Marinello. Oficina Nacional de Estadística. La Habana, Cuba. 2009.

CAÑO SECADE, MARÍA DEL CARMEN: “Relaciones raciales, procesos de ajuste y política social”, en Revista Temas no.7. 1996.

MARTÍNEZ TENA, ALICIA DE LA C. Y ELPIDIO EXPÓSITO GARCÍA: Los consumos culturales: Acercamientos teóricos y empíricos desde los jóvenes del Oriente Cubano. Santiago de Cuba, Cuba. 2015.

MORALES DOOMÍNGUEZ, ESTEBAN: Desafíos de la problemática racial en Cuba. Fundación Fernando Ortiz. La Habana, Cuba. 2007.

ORTEGA VILLA, LUZ M.: Consumo de bienes culturales: reflexiones sobre un concepto y tres categorías para su análisis. Universidad Autónoma de baja California, pp. 3-9. 2009.

PORRO GUTIÉRREZ, JACINTO M.: Sociología del Consumo Cultural, pp. 4-12 (s. f.).

SUNKEL, GUILLERMO: “El consumo cultural en la investigación en comunicaciones en América Latina”, en Revista Contornos, pp. 9-17. 2010.

MARTÍN MORÚA DELGADO EN LA HISTORIOGRAFÍA NACIONAL

Susel Abad Fis
Lidia María Romero Pupo

El último cuarto del siglo XIX contempló la intensa labor política, literaria y periodística de la controvertida figura que fue Martín Morúa Delgado (1856-1910). Separatista a intervalos, autonomista circunstancial, fue ante todo un cubano amante de la libertad y del progreso de su tierra. Su vida y obra se proyectaron con una firme raíz nacional y aparecen, en conjunto, como una de las más valiosas empresas de comprensión del destino cubano y una de las prédicas más ejemplares y sostenidas a favor de la consolidación de la nacionalidad. A partir de ese ideal se origina su pensamiento nacional y su prédica social aleccionadora para superar los males y las injusticias que aquejaban a la sociedad criolla, lo que lo convirtió en uno de los precursores de esta idea salvadora de la nacionalidad.

Morúa Delgado constituye una personalidad polémica dentro del ámbito político durante la primera década republicana. En su último año de gestión como senador presentó una enmienda a la Ley Electoral, que prohibía la formación de partidos políticos que agruparan a individuos de una misma raza o clase social. Se puede inferir que los motivos de dicha ley tuvieron su basamento en la enconada lucha que Morúa había emprendido en busca de la integración nacional, donde no hubiera diferencias entre negros y blancos. La eliminación de cualquier signo de discriminación y segregación era su objetivo y la garantía de la igualdad ciudadana.

Historiadores e investigadores con el objetivo de esclarecer los verdaderos móviles del alzamiento del Partido Independiente de Color partieron del hecho de que la Enmienda Morúa fue el catalizador que condujo a los desafortunados hechos de la primavera de 1912. Aunque estos estudios no dedicaron un espacio para el análisis de Morúa Delgado, sí permitieron conocer los diferentes criterios de sus autores respecto a la postura adoptada por este político ante la creación de un partido negro, hecho al cual siempre se había opuesto, y que lo llevó a redactar la que sería su consagración póstuma: la Ley Morúa. Además, contextualizaron todo el periodo desde finales del siglo XIX hasta la primera década republicana, lo que permitió determinar cuál fue el marco coyuntural en el que desplegó todo su accionar a favor de su patria.

Serafín Portuondo Linares publicó en 1950 *Los independientes de color*, con el objetivo de socializar el conocimiento sobre aquellos sucesos. Elaboró una historia del PIC, analizó su programa, principales proyecciones y acciones hasta su escisión. Portuondo al referirse a la Enmienda Morúa afirmó que su autor perseguía un fin político electoral y retrógrado con una intención política partidista: eliminar a los independientes de color, retornar a sus afiliados al seno del liberalismo y el conservadurismo. Además, expresó que la enmienda fue "(...) una medida discutida democráticamente, pero que en su fundamento y contenido

era reaccionaria y antidemocrática.”

En el estudio de Rafael Fermoselle titulado *Política y color en Cuba*. La guerra de 1912 se estableció una visión del contexto histórico y las condiciones del cubano no blanco en el momento de la formación del movimiento negro, al presentar un panorama de los antagonismos raciales en Cuba entre 1898 y 1912. El autor indagó sobre las diferentes figuras políticas negras que se destacaron en el escenario republicano.

Al referirse a Martín Morúa Delgado lo considera un representante del régimen político establecido. Además, afirma que para Morúa como para otros líderes liberales como Juan Gualberto Gómez y Generoso Campos Marquetti “ser cubano era más importante que ser negro y consecuentemente estaban opuestos a organizaciones que dividieran a la sociedad por motivos de raza.” Al igual que otros autores expuso las disputas y rivalidades en el periodismo con Juan Gualberto Gómez. Sin embargo, no explicó las razones de las diferencias entre ambos, ni profundizó en aspectos referentes al pensamiento político de Morúa Delgado.

Rolando Rodríguez en *La conspiración de los iguales*. La protesta de los Independientes de Color en 1912 realiza toda una descripción del contexto sociopolítico y económico, en especial de las condiciones sociales en las que se encontraba el negro dentro de la sociedad desde el inicio de la gesta emancipadora de 1868 hasta la insurrección armada del PIC. Este autor reconoció a la figura de Morúa Delgado como un fiel aliado del presidente liberal José Miguel Gómez, por lo que debió cerrar paso a cualquier intento insurreccional de los Independientes de Color. Plantea que la enmienda fue una maniobra del gobierno y para ello emplearon precisamente a un negro con el fin de evitar que se les acusara a los liberales de que era una estrategia de los blancos para eliminar del escenario político a los Independientes.

Además, destaca los diferentes puntos de vista que tenían Juan Gualberto Gómez y Morúa respecto al logro de la igualdad entre negros y blancos. Al respecto comentó:

Juan Gualberto Gómez encontró un opositor de sus conceptos de organización de negros y mulatos, en Martín Morúa Delgado. Este escritor negro no creía que debían unirse los negros en el Directorio pues esto significaría llevarlos contra los blancos. Debían trabajar individualmente por su superación y, desde ahí, proponerse la conquista de la igualdad.

María de los Ángeles Meriño Fuentes en su ensayo *Una vuelta necesaria* a mayo de 1912 aborda todo el contexto en el cual se desarrollan los acontecimientos de la fecha antes mencionada, sus dimensiones y sus principales protagonistas e implicados. Al igual que el resto de los investigadores de esta temática parte del hecho que la Enmienda Morúa fue el motor impulsor de la cruenta represión que se llevó a cabo en el Oriente cubano contra el Partido Independiente de Color. Sin embargo, en este texto no se hizo referencia en ningún momento a la figura de Martín Morúa, ni se emitieron criterios o se realizaron análisis del porqué de su

posición respecto al partido que lo condujo a la presentación de la anteriormente mencionada enmienda.

Yoel Cordoví Núñez en su libro *Liberalismo, crisis e independencia en Cuba 1880-1904* al analizar las principales áreas de confluencia del pensamiento liberal dedica por su importancia un espacio a la cuestión racial. En este sentido, el autor se detuvo en su análisis al enmarcar a Morúa dentro de la tendencia que buscaba el fortalecimiento del nivel de instrucción en los negros y mulatos para superar el atraso cultural generado durante los siglos coloniales. Cordoví señala que Morúa al igual que los representantes de esta tendencia, repudiaron la tesis sobre la inferioridad en volumen y calidad del cerebro del africano con respecto al del europeo. Y que la clave de la diferenciación residía no en factores antropológicos, sino sociales. Es decir, que la raza negra para lograr su regeneración debía lanzarse al camino del progreso, la ilustración y la instrucción.

Similar criterio asume María del Carmen Barcia en su obra *Capas populares y modernidad en Cuba (1880-1930)*. Para esta historiadora, Morúa Delgado -al igual que Juan Gualberto Gómez- buscaba a partir de la educación eliminar el atraso cultural y la movilidad social a las que aspiraban las capas populares negras y mestizas. Expuso que las posiciones asumidas por Morúa y otros seguidores de las ideas del progreso y la integración social trataban de evitar la confrontación que pudiera producirse con la separación de negros y blancos.

Los estudios históricos del período republicano mostraron una predilección por la apología. Se dedicaron a exaltar los héroes y al análisis psicosocial de los personajes, con un predominio evidente del empirismo. O sea, dicha historia estaba influida por la corriente positivista. Ello coincidió con el establecimiento de la Academia de la Historia de Cuba, que tuvo como objetivo desde sus primeros momentos difundir los conocimientos históricos. Esta institución acumula toda la producción historiográfica republicana, la cual se caracterizó por el uso del método positivista. El mismo fue empleado para presentar toda la documentación y evidenciar las condicionantes y el contenido de las relaciones históricas de los gobiernos y de las instituciones, del estado y del sistema político en su conjunto.

También tuvo en consideración la cultura, el movimiento de las ideas elitistas, las tendencias y las acciones concretas de los sectores populares para modificar o mejorar sus estatus de vida. No obstante, a partir de los años cuarenta se localizó una línea marxista entre la intelectualidad y la labor historiográfica cubana, aunque sin exclusiones positivistas. Pero, sin dudas, las biografías sobre Morúa Delgado no escaparon de esta tendencia historiográfica.

Las memorias escritas en honor al Centenario de Martín Morúa Delgado en 1957 por Leopoldo Horrego Estuch, Martín Morúa Delgado. *Vida y Mensaje* y por Rufino Pérez Landa, *Vida pública de Martín Morúa Delgado* tuvieron un carácter apologético y positivista. Ambas recogieron todo el desempeño literario, periodístico, político, parlamentario de esta personalidad cubana.

La primera de las citadas obras no va más allá de lo biográfico y descriptivo. Se recogieron todos los pasajes de su vida y su obra. Se inicia con su labor periodística, sus actividades conspirativas, su exilio, su labor como autonomista y senador. Si los autores mencionados al referirse al alzamiento del Partido Independiente de Color le otorgaron un carácter derogatorio a la Enmienda Morúa, todo lo contrario, sucede en esta biografía. Respecto a la misma aseguró su biógrafo Horrego Estuch: “La Enmienda Morúa se puede catalogar como el mayor aporte jurídico a la cubanización de la Isla.”

Resulta necesario esclarecer el origen y tránsito del pensamiento político de Morúa, para entender cómo este individuo de la raza negra se opuso a la creación de partidos políticos conformados por elementos de esta raza. Esta tesis siempre defendida por Morúa, lo puso en franca confrontación con otro importante líder negro Juan Gualberto Gómez. Se hace imprescindible un estudio de toda la obra de Morúa para determinar cómo se manifestó su pensamiento político que lo convirtió en una figura polémica y controversial.

Numerosos espacios de la época se dedicaron a tratar las rivalidades existentes entre Morúa y Juan Gualberto Gómez, este biógrafo al respecto definió:

A pesar de sus tácticas, ambos defendían al grupo de color. Morúa como cubanos; Gómez como raza desconocida. Aquél opinaba que con su fórmula se hacía más efectiva la integración, y que lo procedente era eliminar adjetivos y ofensas raciales. Y, por su parte, Juan Gualberto que no había que olvidar la existencia de individuos salidos de la esclavitud, sin verdaderas igualdades y en la abyección, y que había que tomar esa evidencia para demandar reparaciones. La tesis de Morúa no tendrá variación en el curso de su vida todo lo veía en cubano, y en cubano quería la solución.

Las gestas independentistas habían sido el incentivo y el escenario principal en el cual Morúa desplegó su intensa labor periodística, literaria, proselitista, como organizador de los trabajadores con el objetivo de lograr la integración nacional, la cual constituía la solución que ofrece para resolver dos temas cardinales: los derechos de la raza de color y las libertades del pueblo cubano. Sin embargo, sus ideas políticas cobraron madurez y fuerza en el seno de la República. Es allí donde su pensamiento político alcanza su máxima expresión y alcanza una resonancia nacional.

La otra biografía sobre Morúa Delgado fue escrita por Rufino Pérez Landa. Esta tuvo un marcado carácter positivista. Se apoyó plenamente en las fuentes disponibles en la época, es decir, numerosos artículos periodísticos, obras literarias, trabajos parlamentarios, etc., sin ofrecer valoraciones sobre tal desempeño. Dicha biografía caló en toda la labor de Morúa desde sus inicios como periodista hasta su servicio en el Senado durante los primeros años del siglo xx. Esta obra presenta en apretada síntesis la fecunda vida de Martín Morúa Delgado. El patriotismo que lo definió y su oposición a lo dañino que resultaba para la unión de los cubanos y, particularmente, de los negros la creación del PIC, lo condujo

a oponerse en el Senado a que esta organización tuviera carácter de Partido Nacional.

Al referirse Pérez Landa a la Enmienda Morúa comenta:

La labor de Morúa a través de toda su vida lo pone a salvo de toda suspicacia. Los que pensaron que su enmienda a la Ley Electoral era simplemente un acto de politiquería eran de veras de cortos horizontes, y no podían penetrar un ideal tan alto y tan avanzado. Su amor a Cuba y a su raza le daba fuerzas para llevar él solo el peso y la responsabilidad de una lucha gigantesca y ante un enemigo imponderable.

Y afirma que: “La Ley Morúa fue el mejor instrumento fabricado y empleado para borrar las diferencias raciales y en las bases de los partidos políticos fundar la esperanza de una igualdad que nos llevará a morar en la mansión de la democracia.”

La problemática racial ha sido objeto de numerosas investigaciones y valoraciones, por constituir un tema vital para el estudio de la nación cubana. Dentro de los textos que dedican sus páginas a este tema encontramos: Páginas en conflicto: debate racial en la prensa cubana (1912-1930), cuya autoría corresponde a Alejandro Fernández Calderón y Sociedades Negras en Cuba (1878-1960), de la investigadora Carmen Montejo Arrechea, desde diferentes líneas temáticas ambas obras no pasan por alto el lugar que ocupó Martín Morúa Delgado dentro del escenario político cubano.

En la primera se refleja el papel que desempeñó dentro de un importante escenario como lo fue la prensa de la época. Ésta sirvió como medio de expresión y divulgación de las ideas y aspiraciones de los negros, dar a conocer sus principales presupuestos políticos y lograr reconocimiento y visibilidad dentro de la sociedad cubana de la República.

Por un lado, el ensayo titulado Páginas en conflicto: debate racial en la prensa cubana (1912-1930) considera que:

(...) el uso de la prensa por parte de las élites negras fue una estrategia positiva y eficaz para contrarrestar las acciones racistas, y que las élites manipularon con habilidad ese recurso, lo que les permitió crear su propia opinión pública e incidir en el desarrollo social y político de ese importante sector de la población cubana.

Fernández Calderón señala que la prensa permitió como mecanismo de expresión social a negros y mestizos el despliegue de una producción periodística en medio de sus luchas civiles. Entre las personalidades que condujeron importantes proyectos periodísticos se destaca en el texto la labor Martín Morúa Delgado como director del El Pueblo (1879) y La Nueva Era (1892).

El autor ubica a Morúa Delgado dentro de la élite negra, la cual, a pesar de sus limitaciones clasistas y otras divergencias políticas, se convierte, desde finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX en paradigma de su grupo racial. La misma

fue la principal vocera en el espacio público de los intereses de la población negra, discriminada y afectada por los mecanismos de exclusión social.

Sus líderes se involucran sistemáticamente en la lucha contra el racismo y demandaron la aplicación de sus derechos civiles. Además, cabe señalar que el discurso de la élite negra, según el estudioso parte del modelo de “cubanos negros”, que databa desde su participación en las gestas de independencia y de su labor sociopolítica en el transcurso del siglo XIX. Sin embargo, al frustrarse el sueño de formar una nación “con todos y para el bien de todos” con la intervención estadounidense deja al negro desamparado y en condiciones de discriminación social, política y económica.

Por su parte, en la obra *Sociedades Negras en Cuba (1878-1960)* se realiza un estudio del surgimiento y desarrollo de las sociedades de instrucción, recreo y ayuda mutua de pardos y morenos, las cuales se convirtieron en una forma de agrupación para la clase de color. La autora al analizar las distintas etapas por las que atravesaron estas sociedades y la situación de los negros y mulatos en diferentes períodos, entre 1878-1895 ubica a Morúa Delgado dentro de la pequeña minoría de negros que tenían amplia cultura y gran talento artístico. Se refiere a él como tribuno y periodista.

Al valorar la situación del negro en los primeros años de la República, define las posturas asumidas por las diferentes personalidades que se destacan en la defensa de un esfuerzo común de blancos y negros para borrar por completo las barreras raciales.

Al anuncio de la creación del PIC, según la intelectual el Partido Liberal utiliza al senador negro Martín Morúa Delgado para liquidar al PIC con la llamada Ley Morúa. Sobre la actuación de Morúa al oponerse al PIC, la autora opina que: “era reformista, en cuanto al problema integracionista. Morúa a pesar de ser independentista, no era a nuestro juicio radicalista”.

Refiere que Morúa criticó severamente a Juan Gualberto Gómez por la creación del Directorio Central, sin embargo, ante los momentos convulsos y situación de discriminación y segregación que vivía la raza negra, éste adoptaba una actitud pacifista y pasiva. Para la investigadora, la estrategia del senador negro en cuanto al “problema racial debía confiarse a la iniciativa privada del negro en los campos de la economía y la cultura: sólo a la superación individual y el esfuerzo propio, podrían abrirle las puertas en la sociedad cubana.”

Pero cree que no es suficiente para las masas negras y los patriotas que habían luchado por la libertad de Cuba, esto no los satisfacía. Ellos necesitaban medios para alcanzar la igualdad y la soberanía, pero sin renunciar a su lugar dentro de nación como cubanos y no como negros cubanos.

Las investigaciones históricas de los últimos años en materia de pensamiento se encuentran privilegiando a personalidades con diferentes visiones ideológicas y posiciones políticas de la primera mitad del siglo XX en la Mayor de las Antillas.

Martín Morúa Delgado, periodista y político cubano no escapa de esta preferencia. Lamentablemente, su vida y obra ha sido abordada de manera limitada y reduccionista por la historiografía. Esa realidad conduce a realizar de manera desprejuiciada un exhaustivo análisis de esta figura con la aspiración de colocarlo en el lugar que le corresponde en la historia nacional.

BIBLIOGRAFÍA

BARCIA ZEQUEIRA, MARÍA DEL CARMEN: Capas populares y modernidad en Cuba (1880-1930). La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. 2005.

CASTRO FERNÁNDEZ, SILVIO: La masacre de los Independientes de Color en 1912. La Habana, Editorial Ciencias Sociales. 2008.

CORDOVÍ NÚÑEZ, YOEL: Liberalismo, crisis e independencia en Cuba. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. 2003.

FERMOSELLE, RAFAEL: Política y color en Cuba. La guerrita de 1912. Montevideo, Ediciones Géminis. 1974.

FERNÁNDEZ CALDERÓN, ALEJANDRO LEONARDO: Páginas en conflicto: debate racial en la prensa cubana (1912-1930). La Habana, Editorial UH. 2014.

FUENTE, ALEJANDRO DE LA: Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000. Madrid, Editorial Colibrí. 2001.

HORREGO ESTUCH, LEOPOLDO: Martín Morúa Delgado. Vida y mensaje. La Habana, Editorial Sánchez S.A. 1957.

MERINO FUENTES, MARÍA DE LOS ÁNGELES: Una vuelta necesaria a mayo de 1912. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. 2006.

MONTEJO ARRECHEA, CARMEN VICTORIA: Sociedades Negras en Cuba (1878-1960). La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. 2004.

PÉREZ LANDA, RUFINO: Vida Pública de Martín Morúa Delgado. La Habana, Publicaciones de la Comisión Nacional del Centenario de Don Martín Morúa Delgado. 1957.

PORTUONDO LINARES, SERAFÍN: Los independientes de color: historia del Partido independiente de Color. La Habana, Editorial Caminos. 2002.

RODRÍGUEZ, ROLANDO: La conspiración de los iguales. La protesta de los Independientes de Color en 1912. La Habana, Editorial Imagen Contemporánea. 2010.

ANTIRRACISMO DESDE LAS CÁTEDRAS MARTIANA Y ENFRENTAMIENTO AL RACISMO Y DISCRIMINACIÓN EN UNIVERSIDAD MÉDICA TUNERA

Kenia María Borrego Rodríguez
María Elena Beltrán Abad

La evolución histórica y social de la nación cubana tiene como base la educación y formación integral de la sociedad, en tal sentido, la escuela en sus diferentes niveles ha constituido un pilar en ese proceso de formación integral. El desarrollo multilateral de la personalidad de las nuevas generaciones ha sido objetivo fundamental de nuestra sociedad y principio esencial de la educación cubana en función de elevar y masificar la cultura, teniendo como base un aprendizaje consciente. La formación de un profesional revolucionario, comprometido e integral capaz de responder a las necesidades, del hombre en cualquier contexto. En un mundo unipolar, caracterizado por el aumento de conflictos bélicos, incertidumbre, desastres naturales, entre otros sucesos, que tienen como factor común la evidente deshumanización de todas las esferas de la vida humana, incluido su habitat.

En la sociedad cubana, la educación constituye un reto al asumir la formación de un hombre nuevo, siendo las universidades su centro rector. La Extensión tiene como función y como uno de los procesos que se desarrollan en la universidad, la de promover el desarrollo cultural de la comunidad universitaria y de la comunidad en la que interactúa. Esta comunicación educativa que se establece entre la universidad y la comunidad alcanza su importancia por el impacto de las acciones extensionistas en la comunidad y la acción educativa de todos los implicados en estas acciones. En el contexto actual las Universidades cubanas tienen ante sí el reto, para dar cumplimiento a la estrategia de la dirección del país de alcanzar altos niveles en la cultura general integral de todo el pueblo.

En el contexto actual las Universidades cubanas deben dar cumplimiento a la estrategia de la dirección del país de alcanzar altos niveles en la cultura general integral de todo el pueblo. En 1992 se aprueba la resolución 178 del Ministerio de Educación Superior, con el objetivo de instituir la creación de las Cátedras Honoríficas en los centros de educación Superior para estimular la investigación y profundización, en la trayectoria de personalidades científicas e intelectuales destacados, por parte de profesores y estudiantes. En el año 1995 esta disposición se oficializa.

La política educacional del MES, en correspondencia con los lineamientos de la política económica y social del Partido y la Revolución, desarrolló durante 2017 proyecciones y acciones que fueron materializadas por la Dirección de Marxismo-Leninismo e Historia; dirigidas a reforzar en las universidades cubanas la atención al tema de la racialidad en Cuba, con particular interés en la impronta

aborigen y africana. En esencia, el propósito es llevar los conocimientos acerca de la conformación y desarrollo de la sociedad cubana y educar en actitudes que combatan cualquier acto de discriminación racial u otras exclusiones sociales que dañen la plena integración social que requiere la sociedad socialista.

Con el objetivo de cumplir dos de los lineamientos de la Extensión Universitaria para las universidades de ciencias médicas de Cuba: fortalecer la dimensión extensionista del enfoque integral para la labor educativa y político-ideológica y promover el desarrollo de la labor extensionista a través del trabajo de las Cátedras Honoríficas y Multidisciplinarias, fueron concebidas estas cátedras en la Facultad de Ciencias Médicas. A través de la presente investigación, se propuso a través de ejemplos, la contribución de las Cátedras Martiana y de Enfrentamiento al racismo y la discriminación, al reforzamiento del antirracismo en los estudiantes de Ciencias Médicas.

En este empeño resulta ineludible el paradigma que representa José Martí, desde los cimientos de la nación cubana, como hombre de su tiempo, capaz de transmitir y trascender valiosas enseñanzas que aplican para ser valoradas en todos los ámbitos de la vida.

Dedicó varias páginas al tema del racismo durante su fructífera vida. En el Diccionario del Pensamiento Martiano, han sido compiladas algunas de sus ideas sobre éste y nos permiten definir su posición: “Insistir en las divisiones de raza, en las diferencias de raza...es dificultar la ventura pública, y la individual, que están en el mayor acercamiento de los factores que han de vivir en común”. Aboga ante todo por la unidad, por encima de cualquier diferencia, más allá del color de la piel: “Por sobre las razas, que no influyen más que en el carácter, está el espíritu esencial humano que las domina y unifica”.

Frank Arteaga Pupo, Miembro de Honor de la Cátedra Martiana, en la universidad médica tunera, ha expresado su criterio en torno al acercamiento de Martí desde la escuela: “Tiene que ser el profesor, pero también la familia. Si esta se acerca más a Martí, sus hijos serán más martianos”.

Al referirse, a la calidad de sus obras plantea: “El lector con él se divierte, lo valora como algo que lo nutre, favorece su pensamiento con una base humanista, pues hay otro aspecto que converge y es un pensamiento ético cristiano”.

En el discurso de clausura de la 5ta. Conferencia Internacional Por el equilibrio del mundo, celebrada en La Habana, el presidente de nuestro país aseveró que, representa un acierto indudable el hecho de incluir en un evento de esta magnitud a las cátedras martianas, un taller de historiadores y de un foro juvenil; pues resulta aleccionador que en medio de una crisis global en el ámbito de la cultura, se hayan consolidado estas cátedras en varias universidades, pues estamos conscientes de que la lectura de Martí es un antídoto frente a la industria hegemónica del entretenimiento.

El método científico general empleado fue el dialéctico materialista, el históri-

co-lógico, análisis y la síntesis, la observación, la entrevista, la consulta de documentos. Nos permitieron formular criterios sustentados sobre bases científicas. El pensamiento antirracista de José Martí ha sido estudiado por varios autores con los que se coincide en sus planteamientos. Sus obras constituyen referentes para el desarrollo de las actividades teóricas de ambas cátedras por la profundidad y alto nivel científico de sus análisis.

Armando Hart Dávalos al reflexionar sobre lo peculiar y al mismo tiempo trascendente en José Martí, refiere que radica en el hecho de asumir “el inmenso saber universal, lo volcó hacia la acción política y educativa a favor de la justicia (...) adquiere renovada vigencia, porque él representa la cúspide de un legado cultural político, social y filosófico...y constituye obligado punto de referencia para enfrentar los problemas actuales”.

A partir de sus experiencias durante su estancia en Estados Unidos, interioriza, entre otros aspectos lo relacionado con el racismo y Martí llega a comprender desde su esencia las causas de la discriminación racial, al punto de delinearlo como uno de los antirracistas más intransigentes del siglo XIX.

La investigadora Magalis Osorio Arias (2022), constituye una voz autorizada en el estudio de la obra martiana, su libro: Una aproximación a la ética y los valores en José Martí, es una de las obras que los estudiantes desde la cátedra valoran y reconocen. Se identifican con sus criterios y les ha motivado a continuar profundizando, porque para ellos cada acercamiento a Martí ha significado un redescubrimiento y a la vez una enseñanza en cuanto a valores, principios éticos y conducta ante los desafíos de la vida.

En uno de sus planteamientos esta autora expone: “Cuanto más elevada es la participación de un sujeto en el análisis y discusión del significado de conductas referidas a un valor, mayor será el resultado en la adquisición de éste”. “Nuestro Héroe Nacional quiso, respetó y amó a todos los seres humanos sin distinciones de credo, raza, sexo y origen; intercambió con todo tipo de hombre” (Osorio, 2022).

Por su parte Jorge Hernández Álvarez (2019) identifica en el periódico Patria, fundado por José Martí, valores identitarios; considera que este medio se convirtió en tribuna martiana, para defender nuestra cultura, los orígenes de la nación, de los cuales debemos sentirnos orgullosos y engrandecidos, por ser además los depositarios de un legado glorioso.

A la altura de su tiempo, Martí proyectó ideas que como faros iluminan el camino de nuestras luchas y que hoy no se pueden perder de vista: “para todos los cubanos, bien procedan del continente donde se calcina la piel, bien vengan de pueblos de una luz más mansa, será igualmente justa la revolución en que han caído, sin mirarse los colores, todos los cubanos”. Resulta insoslayable su proyección antirracista con alcance futuro y desde esa óptica se contribuye a la formación de profesionales, anclados sobre una ideología que complementa el sentido de unidad y continuidad que defendemos.

En el marco de la celebración de la 5ta. Conferencia Internacional por el Equilibrio del mundo, tuvo lugar el XIX Encuentro Internacional de Cátedras Martianas, celebrado en La Habana, en enero de este año. Se presentan en cada encuentro profesores y estudiosos de la obra martiana vinculados a la enseñanza universitaria. Países como México, Argentina, Panamá, Venezuela, Costa Rica, muestran sus experiencias en el estudio de la obra martiana, sus resultados en el mejoramiento humano de los educandos, en el reforzamiento de sus valores y en su actitud ante los desafíos de la sociedad.

Autores como Alayón, Denis y Espinoza (2022) coinciden en manifestar que en Martí el antirracismo tuvo sus orígenes desde muy joven, luego se fue radicalizando y alcanzó una dimensión que sobrepasó las fronteras cubanas. Sus ideas al respecto constituyen un referente obligado, para la comprensión de algunos conflictos raciales en Latinoamérica cuyo origen se remonta su época.

Surgimiento de la Cátedra Martiana y la de Enfrentamiento a la discriminación y el racismo

Desde 1994, la Cátedra Martiana lleva a cabo diversas actividades, en las que participan profesores y estudiantes con el objetivo de ampliar el diapasón de conocimientos, acerca de esta personalidad. De esa premisa se derivaron múltiples acciones, que han visto su concreción a través de investigaciones científicas, Fórum, Jornadas Martianas, Jornadas Científicas Estudiantiles, entre otros eventos a todos los niveles. Desde el curso 2016, la profesora Kenia María Borrego Rodríguez dirige la Cátedra Martiana; y merece significarse que ha sido constante el vínculo de esta organización, con el departamento de Extensión universitaria y el de Trabajo educativo, en aras de reforzar valores como el amor a la profesión, el humanismo, el patriotismo, por solo mencionar algunos.

La presente investigación estuvo enmarcada particularmente en el pensamiento antirracista de José Martí; y cómo éste ha llegado a formar parte del actuar de nuestros estudiantes y egresados; constatado a través de las experiencias del trabajo desde su fundación. Por su parte la Cátedra de Enfrentamiento a la discriminación y el racismo es fundada oficialmente en 2021, aunque en el 2020 se habían dado los primeros pasos desde el mes de diciembre.

Desde su creación se trabaja para lograr una integración diversa que posibilite el diálogo entre sus miembros desde el respeto y la aceptación. Por tal motivo se promueven fundamentalmente actividades con los estudiantes, para conocer sus ideas, opiniones, valoraciones y criterios sobre el racismo y la discriminación. Lo anterior es concebido en el marco del proceso formativo, a fin de contribuir a su formación integral.

En el curso 2022 tuvo lugar la VII Edición del Evento: “Echar mis versos del alma”, auspiciado por la Federación de Estudiantes Universitarios y del evento: “El Martí que yo amo”. Este último ha contado con la activa promoción de la

profesora Danay Tamayo Grajales, quien imparte Historia de Cuba a estudiantes de la enseñanza técnica. Desde su quehacer como docente ha motivado a sus estudiantes a participar cada curso en este evento, Los educandos manifiestan su amor a Martí desde varias modalidades, como fotografía, dibujo, pintura, poesía, juegos didácticos e investigaciones relacionadas con su vida y obra.

Los resultados del evento “Echar mis versos del alma”, está relacionado con revisiones bibliográficas, en las que los estudiantes de la enseñanza profesional, abordan temáticas martianas, desarrolladas con mayor rigor científico. Las mismas son expuestas ante un tribunal integrado por profesores de Historia y un miembro del Consejo de la FEU. Por la calidad de su realización esas ponencias han sido presentadas en Jornadas Científicas Estudiantiles, Fórum de Historia a nivel de base, municipio y nación.

Integrantes de ambas cátedras participaron en el Taller sobre medio ambiente, donde fue abordada la problemática de “Filosofía Olfativa, olfato, memoria y emoción”. Expusieron trabajos relacionados con el maltrato al medio ambiente, con la discriminación del hombre por el medio en que vive, el uso indiscriminado de los recursos naturales y otros. Fueron defendidas revisiones bibliográficas, se presentaron videos, posters, pinturas y fotografías (Anexos).

La visión martiana sobre el amor a la naturaleza, la admiración por la sensibilidad del hombre ante ella y el deber de protegerla como hogar común para todos los seres vivos fue valorada por los estudiantes, quienes la asociaron a su profesión como futuros médicos de una comunidad, en la que deberán hacer su contribución para defender algo tan preciado.

En el mes de octubre tuvo lugar una jornada científica en saludo al Día de la Mujer rural y de la alimentación; unido al día de la raza. La participación fue muy buena y los trabajos denotaron el interés que despiertan estas temáticas en nuestros educandos. Su visión ante problemas de la contemporaneidad, que están en la mira de la civilización humana. Especial interés se puso de manifiesto en el análisis del ensayo “Mi raza”, de la autoría de nuestro Héroe Nacional. Por la profundidad con que Martí aborda un tema que despierta hoy opiniones encontradas.

Resulta impresionante para muchos de los educandos el hecho de que Martí, en 1862, a la edad de nueve años, manifestara su rechazo a la esclavitud, al racismo y discriminación de todo tipo, que prevalecía en la sociedad. Lo hace evidente en su expresión al visitar el territorio de hanábana, en la provincia de Matanzas. Desde entonces se despertó en él, su sentimiento antirracista:

“¿Y los negros? ¿Quién que ha visto azotar a un negro no se considera para siempre su deudor? Yo lo vi, lo vi cuando era niño, y todavía no se me ha apagado en las mejillas la vergüenza. Yo lo vi, y me juré desde entonces su defensa”.

Resulta significativa por sus resultados la 21 Conferencia Internacional de Cultura Africana y Afroamericana, celebrada en Santiago de Cuba en 2022, en la

que fueron presentadas varias ponencias relativas al racismo y la discriminación, con enfoques novedosos e ilustrativos de las tendencias actuales en este ámbito. Algunos de ellas han sido socializados entre los estudiantes.

La profesora María Elena Beltrán Abad, en calidad de presidenta de la cátedra de Enfrentamiento a la discriminación y al racismo, integra el Grupo Provincial que preside el gobierno vinculado a esta esfera de acción. De manera que su accionar en la comunidad universitaria está en correspondencia con lo trazado por el gobierno de la provincia y la máxima dirección del país. Es de interés sistemático, incentivar en los estudiantes la motivación por el ideario de José Martí, de estudiarlo e interpretarlo desde un enfoque novedoso, contextualizado en los acontecimientos de una contemporaneidad, que, a la distancia de varios siglos, mantiene plena vigencia, con lo expresado por Martí en su tiempo.

En los estudiantes involucrados en estas cátedras se ha evidenciado el respeto a los demás, sin importar su color de piel. Su disposición a atender siempre a los pacientes sin distinciones:

- Tienen conciencia de la importancia de la labor del programa del Médico y la Enfermera de la Familia y de los demás Programas de la Salud Pública Cubana relacionadas con la atención a grupos vulnerables (embarazadas, niños, adulto mayor, entre otros); además de lo que significa el uso racional de los recursos puestos a su disposición para su formación profesional y contribuyen a la satisfacción de los servicios médicos que se brindan en los escenarios de su formación.
- Rechazan las campañas mediáticas de las que cuales se vale el imperio para justificar las acciones discriminatorias, excluyentes, xenófobas contra otros países y personalidades, rasgos de humanismo y antirracismo.
- Promueven en los diferentes escenarios donde interactúan el pensamiento de José Martí sobre la medicina y su concepción sobre el término raza.
- Rechazan toda conducta discriminatoria por género, de credo, o estatus social en cualquier ámbito; poniéndolo de manifiesto a través de la atención a la población, siempre desde el paradigma del ideario martiano y los principios revolucionarios que defiende la sociedad que construimos.
- Los estudiantes, desde la docencia y en eventos científicos, analizan conflictos de origen étnico, teniendo en cuenta las enseñanzas martianas. Su visión acerca de lo que significa defender nuestras raíces, identidad, cultura, tradiciones; para sentirnos orgullosos de nuestra historia.

Las dos cátedras continuarán su trabajo de manera coordinada en acciones que contribuyan a reforzar valores y principios éticos que respondan al perfil del profesional que demanda la sociedad que construimos.

- Ampliar nuestro trabajo hacia las comunidades. Realizar en la segunda quincena de junio, en coordinación con la Delegación Provincial del

ICAP, el Evento Provincial sobre Cultura de Salud y su vinculación al ideario martiano.

- Continuar creciendo en el número de integrantes de las cátedras.
- Estrechar la colaboración entre los centros universitarios dentro y fuera de la provincia.
- Participar en las reuniones mensuales de los estudiantes de otras nacionalidades, que cursan estudios en nuestra universidad.
- Incluir en el programa de actividades para el año 2023, conmemoraciones como: Día de la cultura africana, Día de la justicia social, fechas relacionadas con la trayectoria de vida de José Martí, Día Internacional para la eliminación de la discriminación, Día de África, Día de la raza y la alimentación.
- Crecer en la participación de eventos nacionales e internacionales como la 6ta. Conferencia Internacional Por el equilibrio del mundo, que se desarrollará en La Habana en 2024.

Las Cátedras martianas y la de Enfrenamiento a la discriminación y el racismo se afirman hoy desde la vigencia del legado martiano, como organizaciones necesarias en la formación de las jóvenes generaciones.

Las acciones realizadas permitieron el fortalecimiento del valor antirracismo en la comunidad universitaria. Resulta pertinente el trabajo conjunto entre las cátedras, en aras de lograr mayor cohesión e integralidad en el fortalecimiento de valores, en los futuros profesionales.

BIBLIOGRAFÍA

ALAYÓN, Wilfredo: José Martí y su arraigado anti-esclavismo. __Disponible en: <http://dialogosdel.sur.operamundi.uol.com>, [Consulta: 5 octubre 2022]

BARRIOS, Margarita: La virtud de convocar a través del tiempo /R. G. Ledesma, en *Juventud Rebelde Juventud*, 29 de enero, pp.4-5. 2023.

Colectivo de autores: *Manual de Trabajo Educativo y Extensión universitaria*/. La Habana: [CD ROM], p. 29.

DÁVALOS HART, Armando: “José Martí, nuestra América y el equilibrio del mundo”, en *Bohemia*. La Habana, 24 de enero, p.4. 2003.

DE LA CRUZ CASTILLEJO, Esther: “Martí, el genio que es de “los pobres de la tierra””, en 26. *Las Tunas*, 27 de enero.p.8. 2023.

___. “Martí, el genio que es de “los pobres de la tierra”, en 26. *Las Tunas*, 27 de enero, p.8. 2023.

DENIS VALLE, Marta: El joven patriota José Martí. Disponible en: <http://dialogosdel.sur.operamundi.uol.com>, Consulta: 13 octubre 2022

ECURED: Martí antirracista. Disponible en: https://www.ecured.cu/Mart%C3%AD_antirracista. (s. f.).

ESPINOZA, Gustavo: José Martí el apóstol de América.Disponible en: <http://dialogosdel.sur.ope>

ramundi.uol.com, Consulta: 11 octubre 2022

HERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Jorge: José Martí y la identidad nacional en Patria: fragua de cubanía. ____ Disponible en: <http://temas.cult.cu/wpcontent/uploads/2021/08/03.pdf> , Consulta: 24 de noviembre. 2022.

MANUAL DE TRABAJO EDUCATIVO Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA. Resolución del Ministerio de Educación Superior 178/92/Colectivo de autores. La Habana: Editorial ECIMED [CDROM]. p. 61.

Manual de Trabajo educativo y Extensión Universitaria VADI 5/95 de la Dirección de Docencia e Investigaciones del Ministerio de salud Pública: Creación de Cátedras Multidisciplinarias y Honoríficas/ Colectivo de autores. __ La Habana: Editorial ECIMED [CDROM]. p. 63 (s. f.).

OSORIO ARIAS, Magalis: Una aproximación a la ética y los valores en José Martí. Disponible en: <https://es.bookmate.com/reader/yWwp88Ih?resource=book>, Consulta: 22 de enero de 2023

RETAMAR FERNÁNDEZ, Roberto: “José Martí y sus circunstancias”, en Bohemia. La Habana, 24 de enero, p. 104. 2003.

VALDÉS GALARRAGA, Ramiro: Diccionario del pensamiento martiano. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales, p. 595. 2012.

____ Diccionario del pensamiento martiano. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2012. 594 p.

LAS MILICIAS DEL TIEMPO: MUJERES CON UNA HISTORIA QUE CONTAR

Rodolfo Javier Rivero Morey
Jeisy Rivero Morey
Lya del Rosario Magariño Abreus

La Revolución cubana se produce en primer lugar con un gran apoyo popular y una bancarrota de la dictadura de Batista, pero no solamente los elementos más notables de la dictadura de Batista, sino también una bancarrota de los partidos y de las fuerzas políticas que han estado o con el batistato o haciéndole juego al batistato. Y prácticamente los va a anular políticamente, no solo porque se toman medidas que disuelven todo lo que tienen que ver con las fuerzas políticas, las instituciones militares, represivas, que identifican a la dictadura, sino que también en el orden del apoyo popular, en el orden moral, esas fuerzas eran realmente muy debilitadas a pesar de todas las maniobras que hizo la embajada norteamericana cumpliendo instrucciones del Departamento de Estado.

Cienfuegos era prácticamente una de las bases principales de las diferentes guerrillas que combatían en las cercanas montañas del Escambray. Ahí estaban guerrillas del Movimiento 26 de Julio, del Directorio Revolucionario, de la Organización Auténtica, y estaba el Segundo Frente Nacional del Escambray. Justamente este Segundo Frente, que dirigía Eloy Gutiérrez Menoyo y William Morgan son las fuerzas opositoras a Batista que entran a la ciudad y a las cuales las fuerzas gubernamentales del tirano le entregan la Plaza. Exactamente se le entrega al Comandante Norteamericano William Morgan, que trabajaba ya articulado con los Servicios de Inteligencia Norteamericana. Esto explica que la Caravana de la Libertad, encabezada por el Comandante en Jefe Fidel Castro, se desviase de su recorrido por la carretera central y una vez en Santa Clara, Fidel decidiese venir a Cienfuegos el 6 de enero de 1959. Es decir, que más allá de esa declaración pública de rendirle homenaje al pueblo que había sido capaz de mantener durante horas liberada la ciudad, en el plano político le era imprescindible dejar bien resuelto el tema de la presencia del Segundo Frente Nacional del Escambray en una ciudad tan importante como Cienfuegos, bajo su control.

El Movimiento 26 de Julio en Cienfuegos, llegó a la alcaldía y ocupó territorios, pero la fuerza militar que ocupa el cuartel en la ciudad es el Segundo Frente Nacional del Escambray. Había que neutralizar la influencia allí de este frente, y William Morgan dejó gente allí en Cayo Loco, incluso la seguridad de Fidel no quería que él fuera al cayo, pero Fidel fue y desde encima de una caja habló a las personas del lugar, una manera de decir: “bueno sí, está bien, pero aquí los jefes somos nosotros, y hay que seguir la línea que acordamos con el Pacto de “Caracas”. El liderazgo de Fidel Castro es un elemento importante, significativo en poder enfrentar las dificultades internas, poder enfrentar los enemigos internos

que se van a lanzar contra la Revolución, y, sobre todo, el enfrentamiento desde el exterior con los Estados Unidos, como potencia mundial que tenemos como vecina tratando de destruir La Revolución Cubana.

La representación de la mujer a lo largo de la historia en su red social ha estado asociada exclusivamente a la belleza, la sensualidad y la maternidad, negándole los más elementales derechos humanos, acentuando su dependencia económica y social. Sin embargo, fue imprescindible el papel desempeñado por estas durante la gesta revolucionaria.

Con el triunfo de la Revolución el 1 de enero de 1959, aquella mujer discriminada por su condición de género y de la clase, por primera vez podría sentirse compañera junto al hombre, y empuñar un fusil para defender el futuro de su pueblo. Esto se materializa con la creación de la Federación de Mujeres Cubanas (FMC), el 23 de agosto 1960. Nuestro Comandante en Jefe Fidel al dirigirse al pueblo de Santiago de Cuba, al bajar de la Sierra, expresó: "... y cuando en un pueblo pelean los hombres y puedan pelear las mujeres, estos son invencibles." (4).

Objetivo: Valorar la labor desempeñada por la mujer cienfueguera en las Milicias Nacionales Revolucionarias Femeninas

El primer grupo de alzados en Cienfuegos estaban vinculados a la organización contrarrevolucionaria de origen batistiano "La Rosa Blanca", este núcleo es detectado en el territorio y es el primer brote de alzamiento. El Movimiento 26 de Julio en Cienfuegos tenía un sector de derecha aglutinado alrededor de lo que se llamó la Resistencia Cívica, y los sectores profesionales y de la pequeña y mediana burguesía. En este contexto comienzan también a surgir estructuras espontáneas, como una especie de milicias.

En Cuba, la mujer siempre se destacó junto al hombre en la formación y defensa de la patria. Muchos son los ejemplos: Mariana Grajales, María Cabrales, Rita Suarez del Villar, "La Cubanita", entre muchas otras. Fidel defendió siempre la idea de que en la Sierra una mujer tenía que ser igual a un hombre desde el punto de vista de su responsabilidad con un fusil en las manos. El pelotón Las Marianas es un ejemplo importantísimo de esta etapa, creado en septiembre de 1958 con las primeras féminas que ascendieron a la Sierra y se quedaron como combatientes. Otras mujeres mantuvieron la línea de colaboración en las ciudades preparando ayuda a los rebeldes y después transportándola hacia la Sierra Maestra.

Entre los ejemplos más conocidos y más notorios se encuentra Celia Sánchez Manduley, paladín de la lucha de las mujeres, sobre todo en el apoyo a la Sierra Maestra en el Sur de Oriente; Vilma Espín Guillois, quién hasta su muerte en el año 2007 se encargó de la organización de la Federación Mujeres Cubanas (FMC); Melba Hernández Rodríguez el Rey, nuestra heroína del Moncada y muchas otras compañeras en Santiago de Cuba en la conducción de la lucha

clandestina y en el apoyo a las guerrillas. El papel de las mujeres mensajeras de la Sierra y el llano está inmortalizado en Lidia Doce y Clodomira Acosta, las cuales fueron torturadas y desaparecidas por la dictadura sin que lograran que confesaran. Otras fueron brutalmente asesinadas en La Habana, como las hermanas Lourdes y Cristina Giralt, nacidas en Cienfuegos. También hay que reconocer a las mujeres que fueron torturadas, las que formaron parte de grupos de acción y que fueron capturadas, y cumplieron prisión, el ejemplo de Haydée Santamaría Cuadrado, quién vio morir a su hermano Abel y a su novio Boris Luis Santacoloma.

Artículos periodísticos de los primeros años de la Revolución reflejaban titulares como los que se mencionan a continuación: brutal sabotaje al barco “La Coubre”; con cada obra que destruyan levantaremos mil obras más; criminal sabotaje: mueren 4 obreros; indignación popular por el incendio de la tienda “El Encanto”; ninguna fuerza podrá desviarnos; el pueblo será duro con ellos; exterminio a los terroristas; el pueblo ha aprendido mucho en estos dos años; este ha sido un proceso de educación para todos nosotros; hoy comprendemos bien las mentiras de los imperialistas; bandidos en Las Villas; lanzan armas yanquis en Pinar del Río y en la zona del Escambray; portaviones yanquis en la Base Naval de Guantánamo; plan de bombardeo a las refinerías; 30 aviones yanquis con batistianos y armas hacen su arribo a Guatemala; paracaidistas y barcos listos para la invasión.

La creación de las milicias tiene que ver con los primeros sabotajes y atentados llevados a cabo por el imperialismo, reflejados en los anuncios descritos anteriormente. Las Milicias Nacionales Revolucionarias Femeninas en Cienfuegos, se constituyeron en el mes de marzo de 1959 en Cayo Loco, por las compañeras Digna Cires y Juana Ramírez. Por la responsabilidad y la personalidad intachable de Digna Cires, era solicitada frecuentemente por el gobierno en La Habana para tareas de índole nacional. Entonces la dirección revolucionaria de Cienfuegos designa a ocupar el cargo de jefa de Batallón a Lutgarda Balboa Egües.

El pueblo cienfueguero, por iniciativa propia, solicitaba empuñar las armas y un adiestramiento militar a las integrantes de las milicias femeninas, puesto que la mayoría de los hombres que participaban en alzamientos desconocían el manejo de las armas de fuego. Y quizás era un momento necesario para que gran parte de los ciudadanos tomaran las armas y combatieran las acciones contrarrevolucionarias que se estaban efectuando en la Isla. Fue entonces cuando la Revolución comenzó a armar al pueblo, a partir de las respuestas de las propias agresiones.

Cuando se configuraron las primeras milicias, estaba con la disposición una generación de jóvenes que habían colaborado con el Movimiento 26 de Julio, y otras que habían militado en sus filas y habían sufrido incluso torturas y persecuciones, entre ellas se encontraba Lutgarda Balboa, y María Victoria Sanjurjo, hermana de José Sanjurjo, que era el secretario del Partido Comunista en aquellos momentos, ellas constituían un símbolo de la incorporación de la mujer a las

milicias. Deisy de la Caridad Días Castillo, fundadora y Miembro del Batallón de Milicia tenía 15 años cuando se incorporó a sus filas, le apodaron “La Mascotica” porque era la más jovencita de todo el Batallón Femenino.

Durante la Limpia del Escambray, en la lucha por acabar contra las bandas mercenarias que residían en el Macizo de Guamuhaya, las mujeres miembros del batallón miliciano se encargaban de curar heridos, esterilizar los instrumentos para las curas y aplicar tratamientos médicos tanto a los cubanos como a los mercenarios.

Regina Rodríguez Guerrero fundadora y miembro del Batallón relataba: “... tenía la enseñanza de mis padres, y ahí me despidieron de lo más bien, siempre dándome el consejo de que tuviera cuidado, preocupados como son los padres. Siendo yo jefa del Batallón, como le tenía todavía un poco de miedo a las armas, convoqué al Estado Mayor, para ir a hacer prácticas aparte de las que recibíamos en la defensa, y nos íbamos al antiguo Yatch Club de Cienfuegos, donde por una poca cantidad de dinero daban las balitas de salva, y ahí empecé a practicar continuamente, además de las que hacían por la defensa. Una de las veces que estábamos practicando, estábamos todas las compañeras del Estado Mayor, un compañero dijo: la segunda de la izquierda, cada vez que tira, da en el blanco, hace diana. Las compañeras se pusieron de lo más contentas porque sabía de mi miedo por las armas, y dando brincos decían: ¡esa es la jefa, es la jefa! Fue entonces cuando me envalentoné y se acabó mi miedo a las armas...”.

Las Milicias Nacionales Revolucionarias tuvieron su bautismo de fuego en la histórica batalla de Playa Girón, así comenzó la historia del movimiento popular armado más grande de Cuba, cuya expresión actual son las Milicias de Tropas Territoriales y se llevó a cabo la primera derrota del imperialismo en América Latina.

María Orquídea Artiles Ruiz, fundadora y miembro del Batallón en alusión a los acontecimientos de abril de 1961 expresó: “...yo estaba ese día vistiéndome para ir a la escuela y escucho los altavoces anunciando: Rápido, ¡los milicianos a sus puestos de combate!, rápidamente me quité la ropa y me puse mi traje de miliciana, vivía entonces en el barrio de Tulipán, salí rumbo a la ciudad, caminando sola porque en la calle no había más nadie, entonces una camioneta me recogió. Yo era la única pasajera en todo el camino, se me cae la boina que luego me devolvieron, así hasta llegar al Cuartel donde me presenté. Aunque era maestro y tenía aquella responsabilidad, pero me dijeron: ¡Tienes que estar aquí! Eduardo Balboa era el jefe de las milicias y nos fuimos concentrando en el local que está en Santa Cruz y Prado, que fue el Cine Trianón, un local abierto sin muchas condiciones, hasta que nos pasaron para la acera de enfrente, al antiguo Liceo de Cienfuegos, hoy Biblioteca Provincial Roberto García Valdés. Nosotras todas no teníamos armas, la verdad es que no había para todo el mundo, pero todas sí estábamos dispuestas, con miedo, no éramos tan valientes, pero aguantábamos ahí hasta el final...”.

Libia López Fuentes, fundadora y miembro del Batallón relata sobre su in-

greso a las milicias la siguiente anécdota: "...yo estaba estudiando en el Instituto de Segunda Enseñanza, y entonces recuerdo que los muchachos fueron los primeros en avanzar en eso, aún sin una preparación militar ni nada, como una idea del grupo, el día 27 de noviembre de 1959 desfilan por primera vez como Milicias de los Jóvenes de Cienfuegos, les prestaron fusiles y todos desfilaron. Eran los primeros años de la Revolución, principios de 1960 y todavía en las familias había cierta reticencia, y más como era Cienfuegos, y éramos jóvenes. No éramos como la juventud de ahora que tiene amplia diversidad de accionar, de hacer sin que los padres se opongan, en aquella época había muchas limitaciones y todos teníamos que pedir permiso, por lo tanto esa decisión de ingresar a las milicias no fue de todas, muchas consultaron y sus padres no aceptaron. Por suerte mis padres siempre fueron muy comprensivos, y me dijeron: ¿tú estás segura de lo que tú quieres? Yo dije que sí, y me incorporé a las milicias, que entonces les decíamos Milicias Estudiantiles..."

Libia López Fuentes, expresó en lo referente a los sucesos en Playa Girón: "...estando yo en mi casa desayunando empieza el tiroteo, que fue el bombardeo en el aeropuerto, y que hacían taca-taca taca. Y con la misma me levanto y dice mi mamá: - ¿Libia a donde tú vas? -A correr. - ¡Libia pero están tiroteando! - mi deber es en el cuartel. Y la imagen que tengo después es a mi mamá parada en la escalera de la casa llorando, pero no me detuvieron, ni yo dejaría que me detuvieran. Bajé corriendo y como nos habían dicho, pegadita a la pared, llegué al cuartel. Cuando llegué al cuartel, no tuve ni que cruzar, porque ya Luga había dado la orden que ocupáramos el Liceo, que estaba enfrente, que hoy es la biblioteca. Lo tomamos por asalto, allí siempre estaban sentados unos señores en los sillones, recreándose, salieron corriendo y las milicianas tomamos aquello como nuestro Cuartel General..."

Candida Ferrer Puerto, también fundadora y miembro del Batallón en relación a la creación de los primeros círculos infantiles expresó: "...en enero de 1961, yo estaba trabajando en casa de Digna Cires, que era la Presidenta de la Federación de Mujeres Cubanas, pero a la vez estaba asociada al Batallón de Milicia y entonces ella habló conmigo y con mi hermana, que éramos milicianas las dos, para pasar el curso, porque tenían que hablar al abrir círculos infantiles, porque cuando Fidel se reúne con Vilma Espín que era la Presidenta Nacional de la Federación, le pide mujeres para incorporarlas a los servicios y a la producción. Entonces Vilma le dice que muchas de esas mujeres son madres, y no tenían donde dejar a sus hijos. Es cuando surge la idea entre los dos de crear alguna institución que después de muchos nombres, se reconoció como círculo infantil. Para poder crear esa institución, había que preparar al personal que iba a trabajar con esos niños. Ese personal éramos nosotras, que teníamos que teníamos que ir a La Habana a pasar un curso de seis meses a una escuela ubicada en Ciudad Libertad. Se preparó también un grupo de enfermeras, porque cuando empezaron los círculos infantiles, ya tenían sus enfermeras que estaban graduadas en esa escuela. Sucede que el curso era de enero a junio, y llegó Girón en abril..."

Candida Ferrer Puerto, refiriéndose a la batalla de Girón agregaba“...en esos meses abren los primeros círculos en La Habana, en ellos pudimos hacer las prácticas, ya teníamos una parte teórica pero no teníamos práctica ninguna. El día 10 de abril se abrieron los tres primeros círculos en la capital, donde realizamos las prácticas y ya 15 que fue el preludio, como le llamó Fidel, del bombardeo de los tres aeropuertos que tirotearon aquí en Cuba, unos en La Habana, Santiago de Cuba. Yo estaba en Ciudad Libertad, y sobre las 12 del mediodía terminábamos las clases y nos preparamos para entrar al comedor a almorzar, cogimos los vasos, las cucharas, y en eso, vemos los aviones bombardeando. Enseguida comenzamos a correr y entramos en el albergue más cerca. Entramos al refugio de la escuela, tuvimos que comer y estar ahí todo el tiempo, hasta que dos o tres días después volvimos al albergue. No se podían encender las luces, todas las compañeras milicianas, en total 1200 de toda Cuba...”.

Olga Kornelok Chonurzinska, fundadora y miembro del Batallón también rememoró los sucesos de abril cuando dijo:“...y en cuanto a Girón sé, eso fueron las 24 horas, no podíamos salir del Centro porque el Puesto de Mando fue del compañero Juan Almeida que lo habían nombrado Jefe del Ejército Central el día 4 de abril, y entonces puso el puesto en Covadonga. La única comunicación que tenía era por la línea de Aguada a Cienfuegos, y allí se comunicaba con Santa Clara. Nosotras llamábamos a Cienfuegos porque éramos el puesto central porque los partes había que darlos a Santa Clara. Todas las comunicaciones tenían un impacto, porque las llamadas eran muy urgentes, porque decían que los mercenarios llegaron a cinco kilómetros, que estaban cerquitas. Y todas esas urgencias había que adicionarlas la parte central de las 24 horas. También la planta no nos falló, porque si esa línea se cae no hay comunicación, entonces sería la del Central Australia por la otra provincia...”.

En medio de la invasión fueron movilizadas un grupo de milicianas y otros revolucionarios para el hospital de Cienfuegos a cuidar heridos, tanto de mercenarios como nuestros. Se encargaron de cuidar mercenarios, pues ellos no tenían nada, hasta ropa tenían que buscarle. Se ocuparon de los compañeros que venían fallecidos de Cienfuegos y trasladarlos hacia sus propias casas o hacia la funeraria. Además, cuidando al médico, a las enfermeras y al personal del hospital, puesto que en la calle había contrarrevolucionarios haciendo sabotajes y tiroteando. Las milicianas, las mujeres, las madres cumplieron con la responsabilidad que les solicitaba la Revolución. Vivieron su juventud con toda la intensidad para mantener seguro el futuro, garantizar una vida segura y mejor para el pueblo de Cuba.

Lutgarda Balboa Egües (Luga), fundadora y Jefa del Batallón de Milicias Femeninas de Cienfuegos, en relación a la organización de las milicias en la hora difícil de la Revolución relata:“...había una disciplina, había que estar a su hora. Suponer, si las practicas empezaban ocho de la noche, era a las ocho de la noche, no a las y cinco. El horario y la disciplina eran rigurosos. A pesar de que eran compañeras de dieciocho y veinte años, bonitas, porque estábamos en la

etapa de la juventud, nunca nadie faltó al respeto ni hubo frescuras con ninguna compañera, al contrario, las cuidaban, las velaban, si tenían algún problema en la guardia iban allí para ver que pasaban, o sea, que fue muy importante la disciplina y organización que tuvieron en ésa etapa. Nosotros a las nuevas generaciones tenemos que de verdad hacerles llegar, y es el ejemplo de los Villa fuerte. Jesús Villa fuerte era un joven y los dos fueron en el mismo batallón a Girón, cuando empezó el tiroteo ellos fueron el primer batallón que hace contacto con el enemigo, con la invasión en el Bon 339 de Cienfuegos. Y cuando le matan a Jesús, que tenía dieciocho o diecinueve años, y estando en el terreno...”

Después de Girón, pasó una etapa, que ya entonces empezó a desmovilizarse el batallón, y empezaron las MTT. Las milicianas pasan entonces a ocupar el Batallón de Ceremonias de las MTT. O sea, hay un tránsito de las Milicias Femeninas a las MTT. Hay un grupo grande de las integrantes de estas milicias que todavía que vive, viven para recordarle a la juventud de hoy, para recordarle al pueblo, aquellas acciones que hicieron estas compañeras que hoy están en su hogar, con sus familias, con sus hijos, con sus nietos, pero que en aquella etapa no flaquearon y respondieron siempre al llamado de Fidel y de la Revolución.

Por eso cuando se analizan los sucesos de Girón en este contexto amplio señalando, la lucha contra bandido, el enfrentamiento a los grupos piratas que atacaban nuestras costas, en el enfrentamiento incluso a la especulación, en lograr el reparto más equitativo posible en aquellos años difíciles, el papel de las mujeres fue importantísimo, incluso en la cultura, en la educación. Tanto las generaciones que ya vienen desde antes de la Revolución, que muchas de ellas permanecieron fieles, que hoy están aquí con nosotros, ya con cierta edad, y las que se incorporan después, porque nacen con la Revolución, o eran muy jóvenes cuando triunfa la Revolución.

Y las mujeres cienfuegueras que integraron estos grupos, que se lanzaron a la defensa de la Revolución, muchas veces se multiplicaron de tal manera que estaban en la Federación de Mujeres Cubanas, como en otras actividades revolucionarias, pero también, integrando las milicias, haciendo las guardias correspondientes que permitieron sustituir a algunos milicianos que debieron ir a luchar contra los grupos armados en el Escambray.

Una sola no hacía nada, eran un Batallón de Milicias Femenino de casi 500 compañeras, algunas eran más entusiastas, otras menos, pero existía la comunicación y todas luchaban por la misma causa. Lucharon y se sacrificaron mucho, dieron su juventud y su vida para tener una patria libre.

Es indudable que la mujer al igual que el hombre ha estado presente en todos los hechos y procesos de nuestra historia demostrando que su sexo no es un impedimento, ejemplo de ellos son todas aquellas mujeres que arriesgaron su vida por conformar un mejor país. Cuando tenemos que buscar ejemplos de personalidades históricas que estuvieron dispuestas a otorgar su vida a cambio de un futuro mejor, hay ejemplos de hombres, pero en Cuba y en Cienfuegos hay ejemplos de

mujeres importantes. El Batallón de Milicias Femenino de Cienfuegos constituyó un fenómeno sociocultural, pasando a la historia de este pueblo como mujeres invencibles que perduraran en la historia de nuestro país como las Milicianas del Tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

BATALLÓN FEMENINO DE MILICIAS. Milicias Nacionales Revolucionarias/5 de septiembre. Batallón Femenino de Milicias. Consultado el 16 de marzo de 2016 Recuperado de: [www.5deseptiembre.cu>Etiquetas>MiliciasNacionales Revolucionarias](http://www.5deseptiembre.cu/Etiquetas/MiliciasNacionalesRevolucionarias).

CIVEIRA, F. L. (2004). Cuba y su Historia. La Habana: Félix Varela.

_____ (2012). Historia de Cuba 1899-1958. La Habana: Pueblo y Educación.

COLECTIVO DE AUTORES: Síntesis Histórica Provincial. Cienfuegos. La Habana: Editora Historia. 2011

GÓMEZ, L. P. (Dirección): Las Milicianas del Tiempo [Película]. 2016

LEÓN, A. S. Breve Historia de la Revolución Cubana. La Habana: Félix Varela. 2008

MILICIAS NACIONALES REVOLUCIONARIAS. (12 de enero de 2015). Milicias Nacionales Revolucionarias Femeninas. Archivos. Recuperado el 4 de abril de 2018, de nombre del sitio web: www.rcm.cu/tag/

PAJÓN, M. P.: Historia de Cuba 1492-2005. Selección de lecturas. La Habana: Ciencias Médicas.

APROXIMACIONES Y DISTANCIAS: LA UNIVERSIDAD COMO NO-LUGAR

Maria da Anunciação Conceição Silva

De este estudio, es necesario entender que al comparar cambios o situaciones educativas en diferentes países, precede a un análisis del proceso histórico de los contextos a estudiar. A la luz de los estudios comparativos, comparto con el pensamiento de Popkewitz (1998) al afirmar que en este proceso se evidencia una nueva epistemología del conocimiento, de naturaleza sociohistórica, que define perspectivas de investigación centradas no solo en la materialidad de los hechos educativos, sino también en los marcadores simbólicos que los describen, interpretan y ubican en un espacio-tiempo dado, en este caso la universidad. El hecho de que sea un proceso dinámico y constante, identifica en la investigación un diferencial, inconsistente a la medida en diálogo con:

La búsqueda constante de nuevas preguntas que le permitan construir otras historias. (...) Nuestras epistemologías ya no pueden ignorar algunos de los desafíos del ‘giro posmoderno’, principalmente que nada se puede saber con certeza y que ya no hay una teleología de la historia. (...) La educación comparada debe romper con su tradicional espacio de referencia, el Estado nacional, abriéndose a la investigación de la diversidad de situaciones y contextos. (Nóvoa,1998:52).

Esta es una investigación comparativa que toma en cuenta las similitudes y diferencias existentes en la formación nacional de varios países, entre ellas: el hecho de que fueron los últimos países de las Américas en abolir la institución de la esclavitud y que, desde la revolución cubana de 1959, han construido trayectorias muy diferentes con respecto a los valores, prácticas políticas y proyectos de integración social y racial, que se desarrollan en diferentes formas de distribución del ingreso, promoción y acceso al empleo, salud, educación básica y, en particular, educación superior. Ciavatta, un investigador, crítico y defensor de la educación comparada, argumenta que:

La educación comparada tiene una tradición de carácter sistémico en América Latina. Países enteros y sus indicadores de escolaridad, exclusión escolar, analfabetismo y otros problemas son tratados de forma estadística (cantidad que da la dimensión de los problemas). Pero es un tratamiento reduccionista de los problemas tal como se describen, de forma ahistórica, descontextualizada, como si los números pudieran expresar, por sí mismos, algo independiente de las condiciones que los originaron. (2009, p. 139).

El enfoque cualitativo tiene en cuenta que trabajar con la historia de grupos que tienen una historia de silenciamiento requiere una perspectiva metodológica donde se evidencian las voces de estos sujetos históricos, se valoran sus experiencias y se toman como punto de partida para un análisis detallado.

El legado colonial presente en estas ciudades de Salvador-Bahía-Brasil y La Habana-Cuba demuestran que las relaciones de pertenencia social, educativa y económica no están relacionadas entre negros y blancos y esto no se debe solo a cuestiones de clase. Salvador y La Habana tienen como punto común el hecho de que son ciudades construidas en su mayoría, con el sudor del trabajo de la población negra esclavizada que, en el período, inmediato, posterior a la abolición, permaneció social y económicamente en desventaja del acceso a bienes materiales y económicos.

El trabajo del pueblo negro deja en estas ciudades innumerables legados en las diferentes áreas del conocimiento, y aún hoy, respiran en los cuatro rincones prácticos e ideologías de la cultura negra, como son los estilos musicales, diversas formas de expresiones artísticas, la cocina y las prácticas religiosas.

El lugar antropológico: la universidad como no un lugar

Aunque en Brasil los colegios y universidades privadas son los principales responsables de los cursos de formación docente, el problema de la investigación se monta a partir de las realidades de las universidades públicas. Por esta razón, pensar en la universidad como un lugar antropológico nos permite entender, según la comprensión de Marc Augé, que investigar la conexión entre lugar antropológico y no lugar en la sociedad contemporánea conduce al espacio en cuestión la idea de alteridad y afirma que: “Si la tradición antropológica vinculó la cuestión de la alteridad (o identidad) a la del espacio, es porque los procesos de simbolización puestos en práctica por los grupos sociales deben comprender y controlar el espacio para comprenderse y organizarse” (AUGÉ, 1998, p.158).

Al establecer esta analogía de la universidad como un lugar antropológico, recorro al hecho de que es un lugar, en el que diferentes personas conviven y se relacionan, construyen una dinámica y continúan intercambiando información, conocimientos e historias que tejen y alimentan diversas ideologías e intereses. Sin embargo, también es el lugar de las ausencias. Es necesario observar estos espacios para problematizar las siguientes preguntas: ¿qué enuncian y/o revelan estas ausencias sobre las relaciones y la presencia de estudiantes negros en estas instituciones? ¿Qué rompe la llamada? Puede percibir representaciones contra-intuitivas.

Esta idea de ausencia, no necesariamente física, se refiere al pensamiento de Grada Kilomba de que “(...) La experiencia del racismo no es un evento momentáneo o puntual, es una experiencia continua que atraviesa la biografía del individuo, una experiencia que implica una memoria histórica de la opresión racial, la esclavitud y la colonización”. (2019, p. 63).

Es importante entender algunas ausencias, también, como estrategias de racismo, porque, en las universidades, existen intereses y prácticas dominantes que regulan normas y establecen conexiones, rupturas y fragmentos que pueden ser

interpretados, desde la lógica de no pertenecer a ciertos grupos en espacios específicos. Lo que Marc Augé llama “no-lugares”, que se opone a la “noción sociológica de lugar, asociada por Marcel Mauss y por toda una tradición etnológica a la de cultura localizada en el tiempo y el espacio” (AUGÉ, 1998, p. 36).

El concepto de “lugar” en antropología debe entenderse como una “construcción concreta y simbólica” (AUGÉ, 1998, p. 51), que es reemplazada por el sujeto la idea de pertenencia a un lugar particular. Esta pertenencia debe entrelazarse en tres características principales: identidad, relacional e histórica. En esta lógica, los vínculos entre los sujetos y el lugar que tienen sus identidades, relaciones e historias forjadas o invisibles se convierten en un no, un lugar para aquellos que no ven y no son vistos por sujetos pertenecientes al lugar.

Para los propósitos de este estudio, la comprensión de la universidad como un lugar, desde la perspectiva antropológica, es importante, porque en esta investigación, se analiza cómo las experiencias de conflictos raciales se estructuran en las relaciones cotidianas de los estudiantes de pedagogía, a partir de los contextos políticos, sociales y educativos de las universidades y las realidades políticas, sociales y económicas de diferentes países, Brasil y Cuba.

Por lo tanto, no son solo los sujetos del conocimiento, sino las relaciones que atraviesan estos espacios y las implicaciones que se producen a partir de la presencia de estos sujetos en los cursos de formación del profesorado.

Además, el concepto de “lugar/no lugar antropológico”, tal y como lo define Marc Augé, nos permite tomar conciencia de las transformaciones que surgen de una manera aparentemente “natural” y sustituir la ciudad vieja por el surgimiento de una “nueva ciudad”.

Análogamente, en el caso de Brasil, los cambios transforman las universidades, basados en políticas de acción afirmativa que amplían la presencia de cuerpos negros y modifican las relaciones, que ahora están establecidos en este espacio. En el contexto cubano, la convivencia entre negros y blancos en las universidades está, al menos oficialmente, construida sobre bases antirracistas en la historia política y educativa cubana desde la revolución de 1959.

Enfoques raciales y distanciamiento

Cuba es un país socialista donde el gobierno mantiene el control sobre todas las áreas con una severa política de control sobre el gasto público. Sin embargo, el análisis de diferentes autores, como Malta (2007), es que la revolución cubana de 1959 fue exitosa ya que permitió la construcción de una sociedad “oficialmente” igualitaria para blancos y no blancos.

Además, el país garantiza, entre otras cosas, una de las tasas de desempleo más bajas de América Latina, la universalización con buena calidad de la atención de la salud y la educación; por otro lado, Cuba presenta serias debilidades en el área industrial, lo que impacta directamente en el proceso de desarrollo

económico del país.

Desde el punto de vista racial, en el que los negros son parte del pasado de lucha y resistencia contra la esclavitud y la dominación colonial, ninguna de las afirmaciones anteriores permite sostener la falta de desigualdades económicas, políticas, sociales y educativas, en comparación con la población blanca o no negra:

Las garantías formales ganadas por los cubanos negros tras la guerra de la posindependencia abrieron vías de negociación más amplias, como el derecho al voto, el servicio militar y un mayor acceso a la educación. Sin embargo, el racismo privado y cotidiano, a pesar de las declaraciones públicas de igualdad racial, siguió impregnando las relaciones sociales. (SCOTT, 2005 apud MALTA 2007; p.12).

La sociedad cubana, “después de la abolición, permaneció dividida por ‘razas’ y el mito de la democracia racial fue una estrategia para negar a los negros las afirmaciones de igualdad racial y funcionó como base para las acusaciones de que cualquier reclamo de la raza negra era visto como racista y brutalmente reprimido” (HELG, 2000, p.28). Esta forma de represión habría sido una estrategia política para asegurar la supremacía racial blanca, mientras fortalecía el mito de la democracia racial del país, que comenzó durante la guerra contra España, sosteniendo alianzas interraciales.

Por otro lado, tenemos a Brasil, que ha sido a través de su historia republicana abisales desigualdades, procesos políticos por parte del liberalismo, introducción de políticas sociales, ciclos de reformas neoliberales y una identidad nacional guiada por la “cordialidad” y otra formulación de “democracia racial”.

Este conjunto de factores nos permite pensar de manera compleja las intersecciones entre clase, raza y género, cuya legibilidad es siempre difícil y, en el pensamiento social brasileño, sólo más recientemente se ha enfrentado, por ejemplo, a partir de los debates creados con la introducción de políticas de acción afirmativa.

Es una sociedad donde existe una jerarquía étnico-racial como determinante de las condiciones objetivas, subjetivas y simbólicas, casi siempre cubiertas de privilegios, internalizaciones y delimitación de los lugares sociales, políticos, educativos y raciales que deben ocuparse socialmente:

[...], de hecho, los brasileños se imaginan a sí mismos en una democracia racial. Esto es motivo de orgullo nacional, y sirve, en nuestra comparación y comparación con otras naciones, como prueba incontrovertible de nuestra condición de pueblo civilizado. (GUIMARÃES, 2009, p.39).

El discurso de la democracia racial a menudo opera para bloquear las prácticas antirracistas, contribuyendo al mantenimiento de privilegios y ventajas materiales y simbólicas que disfrutaban principalmente los blancos. El desarrollo de un estudio comparativo sobre la formación inicial del profesorado basado en cuestiones étnicas raciales, en países estructurados por procesos esclavistas como

Brasil y Cuba, debe tener en cuenta las situaciones que atraviesan los privilegios materiales, intelectuales y simbólicos que involucran la blancura y sus intersecciones. Aquí, la blancura se puede definir como “rastros de la identidad racial del blanco ... ideas sobre el blanqueo” (BENTO, 2002: p. 29).

Pensar desde esta lógica es reconocer que el blanco también tiene raza, un hecho ignorado durante mucho tiempo. También es una forma de reafirmar la idea de que una de las principales características de la enseñanza es la movilidad de ser aprendices eternos, involucrados en el ejercicio de aprender información, reflexión e inflexión, sobre los procesos que cruzan la idea de raza y blancura que ha diferenciado al grupo blanco y las posiciones de centralidad en las relaciones entre el sujeto, contexto educativo y los factores que se enfocan para que las ventajas y privilegios permanezcan, en su mayoría, sobre un solo grupo racial.

De hecho, el legado de la esclavitud para los blancos es un tema que el país no quiere discutir, pues los blancos dejaron la esclavitud como un legado simbólico y concreto sumamente positivo, fruto de la apropiación del trabajo de cuatro siglos por otro grupo. Hay beneficios concretos y simbólicos en evitar caracterizar el lugar ocupado por los blancos en la historia brasileña. Este silencio y ceguera nos permiten no dar cuentas, no compensar, no indemnizar a los negros: al final, están en juego intereses económicos. Por ello, se etiquetan como proteccionistas las políticas compensatorias o de acción afirmativa, cuyo objetivo es premiar la incompetencia de los negros, etc.(BENTO,2008, p.4).

La cita anterior nos permite identificar que el blanco es casi siempre (re) productor de esta estructura racializada que ha sido atravesada por estrategias de silenciamiento que les ha garantizado el mantenimiento de jerarquías raciales de las que se beneficia. Este proceso ocurre a través de estrategias directas o no discriminatorias, la dominación y la formación de actitudes, discursos y prácticas que difunden ideologías raciales, la idea de democracia racial y blanqueamiento, construidas y, en algunos casos, consolidadas por acciones que garanticen la creación y el mantenimiento de asimetrías, de tal manera que ratifiquen a los blancos la apropiación del acceso a las mejores escuelas; a las mejores universidades donde se configura como mayoría en los cursos más prestigiosos desde el punto de vista social y económico; disfrutar de una buena vivienda y disfrutar de posiciones en las más altas jerarquías sociales sin que los beneficios sean entendidos como privilegios.

A la luz de estas reflexiones, creo que es necesario criticar la razón indolente, con sus ideales de pureza, que reafirman las desigualdades y el racismo, sin embargo, “ya no [desde] una mirada distante y neutral sobre el fenómeno del racismo y las desigualdades raciales, sino más bien un análisis crítico y una lectura de alguien que los experimenta en su trayectoria personal y colectiva, incluso en círculos académicos” (GOMES, 2010: p. 496), que la universidad sigue siendo un espacio de desigualdades y exclusión racial.

Sin embargo, en tiempos oscuros donde prevalece el culto al género, la raza

y el uso de armas de fuego como mecanismo de autoprotección y pseudodefensa de la familia, hablar de racismo o desigualdad racial en la educación se vuelve un desafío. Sin perder de vista el hecho de que “el racismo también será un principio organizador de aquellos que pueden formular conocimientos científicos legítimos y aquellos que no pueden” (COSTA JOAZE, 2019: p.11).

Además, en el contexto brasileño, un escenario de constantes ataques a la democracia y la educación es preocupante y requiere un profundo celo para analizar la universidad, porque es en la coyuntura actual, uno de los espacios que ha sufrido severas represalias, persecución política y económica.

La raza como política gubernamental

En el Plan Plurianual del gobierno Lula encontramos esbozadas las herramientas para la implementación de estos compromisos. En el documento ya se previó el diseño de la Política Nacional de Promoción de la Igualdad Racial, donde se propone la creación de la Secretaría Especial de Políticas para la Promoción de la Igualdad Racial (SEPPIR), organismo planteado posteriormente por el Ministerio, cuyo objetivo era asesorar al ejecutivo en la formulación, coordinación y articulación de políticas y programas para la promoción de la igualdad y la protección de los derechos de los grupos raciales y étnicos, con énfasis en la población negra. Un brazo de interlocución entre ministerios nacionales e internacionales y agencias gubernamentales (LIMA, 2010).

El trabajo de Seppir se desarrolló de manera transversal, a partir de las necesidades de incorporar la equidad étnico-racial en las diversas iniciativas del Estado brasileño, particularmente en las áreas focales mencionadas anteriormente. Además del marco normativo y consultivo, el gobierno también desarrolló acciones para capacitar a los gerentes estatales y municipales, trabajando para garantizar que las políticas relacionadas con la raza se implementen en otros órganos ejecutivos y monitorear su implementación.

Con la promulgación del Estatuto de Igualdad Racial, la ley federal 12288/2010, las propuestas de SEPPIR han adquirido carácter duradero, además del gobierno que las originó. Otras dos disposiciones jurídicas relacionadas con la educación también representan la evolución de la política racial del período. Repitiendo la lógica ya verificada en la IMT, las propuestas versaban sobre la valorización de la identidad, la cultura y los orígenes africanos negros; y sobre la base de una política redistributiva, a través de la intensificación de los debates sobre la reserva de vacantes en las universidades públicas (LIMA, 2010).

La Ley 10.639/2003, que modificó la Ley Nacional de Directrices y Bases Educativas de 1996, contempla el primer aspecto. Solo más tarde, ya en el gobierno de Dilma, la promulgación de la ley 12711/2012, que instituye cuotas raciales en la educación superior, contempla la segunda. La distancia temporal entre la aprobación de los dos proyectos de ley señala, una vez más, la mayor

facilidad para obtener apoyo político para proyectos que involucran aspectos culturales, y la dificultad de consolidar una base política para la aprobación de proyectos que involucran la redistribución de recursos, en este caso, el acceso a la educación superior.

Como resultado de este compromiso y otros factores imposibles de sintetizar en este trabajo, en poco más de veinte años, pasamos de una nación que ni siquiera reconocía la existencia de la raza y el racismo a un país que “a pasos agigantados, se introdujo sorprendentemente en la era de la Acción Afirmativa, que [...] incluyó forzosamente el tema de la “raza” en la agenda política (TELLES, 2004, P. 60)” y, o añade, que planteó la categoría ontológica, no como esencia, como en los primeros usos de la raza por parte del Estado, sino como base de la identidad jurídica y social.

Así como la raza ocupaba los periódicos a finales del siglo 19, volvimos a hablar de ella, en un escenario muy diferente al anterior. Curiosamente, la proliferación de debates sobre cuotas casi siempre ha recuperado la tríada de significados asumidos por la raza a lo largo de la historia, -biología, cultura, estratificación social- tanto en la construcción de argumentos contrarios como favorables a la medida. Posiblemente, debido al proceso de racialización que presupone la adopción de cuotas, dar nueva vestimenta a los aspectos biológicos, culturales y sociológicos, involucrados en la definición del grupo receptor del derecho a reservar vacantes.

Eventualmente, debido a la confluencia de estos tres significados diferentes, estamos tratando con un concepto completamente diferente al movilizado en las dos fases anteriores, para las cuales la raza era una realidad innegable, inscrita en la naturaleza, o una evidente falta de existencia, en vista de su imposibilidad de prueba genética.

Los análisis de los estudios, aún embrionarios, revelan que para los estudiantes hay distanciamientos en las relaciones y el acceso a ciertos privilegios debido a la pertenencia racial. La lectura y el análisis prejuicioso de los cuerpos negros están anunciando elementos que estos sujetos no pertenecen al espacio académico o incluso elementos para la exclusión a ciertos privilegios. Estos son aspectos que reafirman que la noción de “no lugar” permite una comprensión más flexible y menos rigurosa desde el punto de vista científico, precisamente por la ambivalencia conceptual del término.

Así como Augé no pretende analizar exhaustivamente ningún espacio, pretendo investigar/percibir a partir de las entrevistas, situaciones que son comunes a todas ellas y cómo se desarrollan los cambios en la organización social, educativa, económica y simbólica de la sociedad y, por lo tanto, en la vida cotidiana de estos individuos.

BIBLIOGRAFÍA

AUGÉ, Marc. Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 1998.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder, nas relações empresariais e no poder público – Tese de doutorado, Instituto de Psicologia da USP – São Paulo – 2002.

BOAVENTURA, Santos de Sousa. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da Experiência. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2009.

CIAVATA, Maria. Estudos Comparados: Sua Epistemologia E Sua Historicidade. Trab. Educ. Saúde, Rio de Janeiro, v. 7, suplemento, p. 129-151, 2009.

COSTA, Joaze (org.). Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico, Editora Autêntica, 1ª ed. São Paulo – São Paulo.

GOMES, Nilma Lino. O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

MALTA, Iacy Maia; DURÃES, Bruno José Rodrigues. Cuba os afro-cubanos e a revolução: passado e presente. Revista História Social, n. 17, segundo semestre de 2009. Campinas – SP.

Kilomba, Grada. Memórias da Plantação, Episódios de Racismo Cotidiano. Editora Cobogó, Ano 1994.

EL RACISMO COMO CUESTIÓN CULTURAL EN LOS OBJETIVOS DEL PNCD

Aracely Rodríguez Malagón

El racismo es el edificio más firme que tienen las sociedades. Sus cimientos están en la propia formación del colonialismo y es una de las razones por las cuales ha resistido los embates durante siglos. Siendo así, [...] el racismo como prejuicio es la actitud racista de fuero íntimo, de la intimidad de fueros personales en tanto que discriminación es referente al efecto de esa convicción personal en la esfera pública [...] (Segato, 2015). Este, se adapta cambia, adquiere nuevas formas de expresión incluso se digitaliza pero, no desaparece. Recae en los cuerpo/as negros y forman parte de los instrumentos de dominación tanto institucionales como estructurales, resultado del colonialismo/ imperialismo/patriarcado y los demás sistemas económicos, sociales y políticos de poder. Por tanto, la raza es el soporte/ justificación que puso en función a todo un sistema para mantener la dominación se naturaliza en el imaginario social, los estereotipos, las familias, los centros educativos y la sociedad en general. La representatividad de los cuerpos blancos versus negros resume entonces todo lo positivo que representa un grupo y lo negativo del otro. El prejuicio racial, para existir, necesita y se alimenta de la diferencia, es decir, de la producción de otredad. Para (Mbembe, 2016) [...] Se trata de ver a contraluz y en perspectiva histórica la posición del cuerpo negro con respecto a las dinámicas de intercambio, de trabajo y de valor [...]. Una dialéctica de segregación para limitar la libertad tanto física como espiritual del cuerpo/a negro.

Para empezar, ¿a qué se le nombra problema "cultura o "cultural"? No define si refiere a: la cultura como aspecto de lo político, cultura política, políticas culturales, políticas étnico-racial o la cultura entendida como las dimensiones ideacionales, simbólicas y comunicacionales de lo social (Montes, 2020). El no posicionamiento del concepto da una visión ambigua del programa. Reduce los siglos de esclavización, de luchas, de cimarronajes, de sangre, de dolorización a un solo elemento "lo cultural". El debate de la cuestión racial en América Latina y el Caribe y de manera particular en Cuba no solo representa una reivindicación social e histórica, sino una necesidad política. No basta el mero hecho de reconocer la existencia del racismo y la discriminación racial. Por otra parte, la discriminación consiste en ofrecer oportunidades y tratamiento negativamente diferenciados a las personas sobre las cuales recae el prejuicio racial, lo que acaba por restringir su acceso al pleno usufructo de recursos, servicios y derechos, de la cual no queda libre ningún sistema por más políticas de igualdad que disponga (Segato, 2015).

El occidentalismo se ha impuesto como medida de la cultura, a través del colonialismo se estable como centro de producción del poder y no solo se encar-

ga de la dominación social y la explotación del trabajo gratuito (esclavización), haciendo posible la acumulación de capital, sino también; le fue necesario para dichos propósitos que los dominados fueran inferiores en su totalidad. No basto con reducirlo a la categoría de no humanos, fue indispensable desvalorizar su alma, espíritu y pensamiento.

De esta manera, la raza como invención, los racismos y la discriminación racial en conjunto le sirvieron/sirven para imponerse ante los sujeto/as explotados. Así, la modernidad evocada/sustentada desde el eurocentrismo supone en sí misma el rechazo al otro, no blanco, negros, indios y mestizos.

Emprender la temática del tema racial en Cuba requiere remontarse a los siglos de esclavización, surgimiento de la Nación-República y periodo revolucionario. Los siglos de esclavización en Cuba fueron el caldo de cultivo en el cual se sustentó y justifico la explotación de una raza por otra. Las rebeliones/sublevaciones/ cimarronajes demuestran como la población negra se emprendía de alguna manera para imponerse a la opresión. La rebelión de Aponte es un ejemplo del nivel de organización y estrategia de los esclavizados. Una vez abolida legalmente la esclavitud de facto pero no de jure no dejarían de reclamar de una u otra manera sus derechos. Entre los elementos sinecuanon para el proceso de fundación de la nación cubana estuvo, el que para adquirir esta categoría (ser cubano/a) era necesario el blanqueamiento de la misma, o sea solo podían ser considerados cubano/a criollo/a las personas blancas, para lo cual propusieron varios proyectos que respondían a las lógicas racistas. La mayoría de estas propuestas llegaron por parte de la burguesía criolla y de los llamados "patricios" o los mal llamados padres de la nacionalidad y posteriormente de la República burguesa [...] el blanqueamiento fue la clave para salvar los valores de la cultura de la clase dominante [...] (Carbonell 2005).

De esta manera, para 1864 la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales, centró sus debates en aspectos relacionados con la anatomía y patología de las razas, destina a justificar la esclavitud, así como a defender la inmigración y colonización del país a base de familias blancas. Muchos de estos fundamentos históricos de la formación de la nación cubana cargados de racismo, se escabullen en los discursos de la nacionalidad. Aún hoy son sostenidos por historiadores como parte de la colonialidad /modernidad. Por ejemplo, uno de los "ilustres" pedagogos cubanos del siglo XIX José de la Luz y Caballero en su proyecto de colegio expresó [...] el establecimiento estará abierto para cuantos deseen frecuentarle, [...] con solo los requisitos de ser personas blancas y mayores de trece años. [...] según comenta» (Bachiller, 1857: 105) citado por (Pons 2021).

Así, transcurren las décadas republicanas marcadas por su herencia colonial el racismo, el clasismo, la discriminación racial y la lucha de las personas negras y mulatas por intentar alcanzar derechos civiles y políticos. Tras el intento fallido del Partido Independiente de Color (PIC) como solución a estos males. Seguido

del fantasma vivo de la masacre de 1912 que pululó en la siquis de lo/as cubanas en todo el periodo. La Republica nació y se forjo bajo los preceptos racistas.(De la Fuente, La Habana).

El comienzo del proceso de la Revolución cubana (1959), [...]No fue idílico, estuvo repleto de violentos ataques, debates y colisiones de diferentes proyectos de país y de solución a los problemas. Discriminación y antidiscriminación fueron fuerzas de gran poder en pugna que diseñaron un ambiente contradictorio y complejo[...] (Lalieber, 2021). A pesar de esto, representó la materialización de un programa económico y político basado en la justicia social y en políticas públicas que estaban dirigidas al beneficio de la población desfavorecida y marginalizada fundamentalmente negra. Sin embargo, el problema del racismo se entendió como un problema de explotación de la clase obrera tal y como lo interpretó el marxismo, por lo que se pronosticaría su desaparición una vez solucionado los problemas de igualdad de clase. Esta posición no fue acogida por algunos pensadores negros de la época como (Betancourt, 1959), tuvieron posiciones distantes. La negación del concepto de raza y el/los racismo como problema social ha sido y es uno de los grandes problemas históricos que enfrenta Cuba y que aun está presente a pesar de los más 60 años de proceso revolucionario social socialista.

Empero las ventajas del sistema social, y de las políticas públicas dirigidas a la integración, con una base jurídica que protege y un sistema social que lo garantiza. En las primeras décadas de la Revolución, se fundieron erróneamente los conceptos "igualdad social" con "equidad", invisibilizándose la cuestión racial, lo que hizo que por décadas se viera el tema racial como un problema resuelto (Serviat, 1959) y un rezago de la burguesía, encubriendo por ende la problemática.

La realidad mostró, que el racismo forma parte de la conciencia de los sujeto/as, ejecutores de "la colonialidad", encargada de perpetuar su efecto. Demostró que cinco siglos de esclavización de un sistema, no desaparecen del actuar de los sujeto/as. Hace falta su análisis histórico, ontológico, gnoseológico, epistémico y práctico que visibilice y desnaturalice al mismo.

En las últimas décadas del siglo xx se analizó la cuestión racial en Cuba y comienza un desarrollo de los estudios subalternos desde las ciencias sociales, históricas, psicológicas, demográficas, sociológicas, etcétera. Los resultados de los estudios demográficos han sido de gran ayuda para entender las estadísticas, de familia, de género y de desigualdad. Pero también, desde la literatura, el cine documental y las artes plásticas en todas sus gamas. La crisis económica provocada por la caída del campo socialista en la última década del pasado siglo hizo que salieran a la palestra aquellas problemáticas sociales que siempre estuvieron presentes pero a su vez silentes. La pobre, la desigual, el aumento de las brechas sociales y el racismo vinieron de la mano.

Por otra parte, en términos de activismo antirracista y activismo feminista negro en Cuba, la década de los 90' marcó el comienzo de una nueva era. Surgió un activismo social y político, que incluía el trabajo de líderes y organizaciones

comunitarias, feministas, religiosas y culturales y otros que de manera individual o colectiva se articularon para develar e impulsar la visibilización/solución del racismo y la discriminación racial ante las instituciones (Malagón, 2021).

Analizar con pensamiento crítico la cuestión racial como un ejercicio descolonizador en el proceso social cubano es una tarea a priori para mostrar la representación del sujeto/a negro en el imaginario social ideológico y sus maneras contemporáneas como los neo racismos. Para el investigador, crítico y activista antirracista (Zurbano, 2021), [...] este se caracteriza por nuevas formas de devaluación y exclusión del sujeto negro, sus cuerpos, culturas y espacios que, de modo consciente o inconsciente, se han estado naturalizando y visibilizando en Cuba durante las últimas décadas con sorprendente impunidad [...].

Emanciparse de las cadenas de la esclavización no solo se puede ver como un contrariedad de clases, sino que alcance al estudio de conceptos patentizados en la invención de la raza y el racismo; en la deconstrucción del fundamento de la inferioridad del negro en todo su abanico existencial. Es necesario desplazar el centro (Occidente) como "cultura" y romper con el/los silencios, que desde lo ontológico ha justificado el racismo epistémico partiendo de las ciencias. Y que, traspasa lo ideológico, político y social, crea ese otro/a "cosificado" sin valor humano. Por ende, se hace ineludible la restitución de la voz propia del hombre/mujer negro como campo de batalla contra el racismo y la discriminación racial.

Por una parte, las líneas de los debates institucionales van fundamentados hacia el enfrentamiento del tema con un enfoque "cultural". Centrado en el Programa Nacional contra el racismo y la discriminación racial que se dio a conocer en noviembre del 2019 mediante (PNCRD) como un programa gubernamental. La propuesta carece de elementos certeros y precisos las soluciones de la problemática racial y la discriminación racial en Cuba. Solo tomaremos como análisis algunos elementos del objetivo general y los específicos del programa.

El mismo presenta como objetivo general [...] una valoración de los factores históricos, económicos, estéticos, políticos, sociales, psicológicos y culturales que propician la presencia en la sociedad cubana actual de prácticas de discriminación racial [...] y no un análisis crítico de los factores que condicionan la problemática. Como objetivo específico propone identificar y establecer [...] estrategia de trabajo sistémica y sistemática de atención a las prácticas de discriminación racial y racismo por territorios, localidades y sectores productivos y sociales [...]. ¿Cómo se pone en práctica un programa tan ambicioso y pionero, si el mismo carece de conceptos esenciales para entender el problema en cuestión? tales como: los racismos (y sus clasificaciones), discriminación racial, prejuicios.

No obstante, aunque tardía e incongruente es acertada, indudablemente no se puede pensar en un país próspero y sostenible cuando aún subsisten flagelos tan nocivos como el racismo y la discriminación. En ese sentido, se pretende hacer una reflexión crítica sobre los objetivos del insustancial programa donde se ha puesto en mayúsculas y acuñado que el racismo es una cuestión "cultural", tam-

poco definida.

Un programa que sea elaborado desde la base de un diagnóstico que solo toma como referencia algunos resultados de investigaciones en su mayoría realizados en La Habana, desconoce los aportes de investigaciones realizadas por investigadores/as foráneas, así mismo del activismo social afrodescendiente los cuales legitimados o no han sido fuerza protagónica para denunciar la permanencia de estos males en todo el sistema social y/o institucional. Es más bien, una relatoría histórica y estadística acrítica en su totalidad que condiciona el tema racial a la participación de los negros y mulatos en las luchas de independencia y su posición en la República. Asegura que [...] en Cuba ocurrió una verdadera y radical Revolución cultural y educacional, que visibilizó el legado africano [...]; enmarcando este legado a la cultura afro y no desde el sujeto/a negro, vigencias y experiencias particulares.

En consecuencia, no tuvo la participación, ni la discusión de un debate popular a nivel nacional. Necesarios para concebir hasta dónde llegan los imaginarios contruidos de los racismo y la discriminación racial y la manera particular en que se manifiestan en Cuba. Los racismos en nuestro contexto se establecen con un lenguaje peculiar a través de símbolos, miradas, gestos (neo-racismos) que pasan inadvertidos/naturalizados. El programa se estipula de manera vertical y por directiva. Existe un desconocimiento de la población de la existencia del mismo. Incluso las propias personas encargadas de ejecutarlo en ocasiones no saben que son parte de las comisiones y en otras no tienen la capacitación para determinar qué es racismo o discriminación y en el peor de los casos existe una inconciencia del tema. Aseverando que no es necesario dicho programa en nuestro sistema. "Con la premisa de que se es más racista hablando de racismo", ya que este no existe. Con estos fundamentos se puede predecir que el programa no tendrá un futuro saludable.

De qué manera se erradica la naturalización del racismo y la discriminación racial en la sociedad cubana. Si esta no es concebida con la participación de todos lo/as actores que condicionan su permanencia y que la practican de manera consciente o no.

El objetivo referente a la estrategia de comunicación solo plantea la inclusión de personas negras en la televisión, sin tener en cuenta que hoy el concepto de comunicación también incluye las redes sociales donde se viene suscitando un discurso racista a vox populi desde anuncios discriminatorios, prácticas, videos, hasta imágenes que a pesar de ser denunciadas por activistas y otros actores no se toman medidas justo en el momento de ser publicadas.

<https://fb.wach/icPHIFNGOF> este video "supuestamente de humor" muestra cómo un joven le enseña a otro cómo ser o parecer una persona negra.

Desde otra perspectiva, enuncia que [...] Las principales dificultades que tiene la mujer cubana son comunes para todas con independencia de su color de piel

[...], sustentando estas diferencias solo en el orden psicológico. Desconociendo las problemáticas particulares de las mujeres negras enunciados por el feminismo negro. Tener una mirada homogénea de las problemáticas de las mujeres es un

A práctica patriarcal y colonial. Tal afirmación niega la propia historia de las mujeres negras. Ellas desmantelaron la ideología análoga de mujer y cuestionaron las "reivindicaciones" feministas. Ya que tuvieron/ tienen efectos diferentes en sus vidas. Las mujeres racializadas (negras y mestizas) representan las mayores tasas de desocupación laboral con respecto a las mujeres blancas. Ocupan menores cargos de dirección y gerencia en todos los niveles de economía; y son las que ocupan mayores puestos de producción y servicios según anuario (Herrera, 2020). El informe referente al embarazo en la adolescencia establece que el mayor porcentaje corresponde a las adolescentes negras y mestizas por solo poner dos ejemplos. La Pandemia es una muestra de cómo las crisis económicas afectan más a unas mujeres que otras. Los medios se hicieron eco de estereotipos reproductores de racismo comunicacional, cuando las responsabilizaron y reafirmaron a diario en imágenes/ noticias que las mujeres negras eran en su mayoría las que hacían las colas y se les apodó "coleras" (Malagón A. R., 2021).

De vital importancia para este programa es la deconstrucción de una visión única de mujer, el análisis del contexto histórico y las experiencias individuales y colectivas, expresadas en la realidad de las mujeres negras en Cuba. De esta manera, se reconceptualizaría la teoría y la práctica feminista alejándose del etnocentrismo y el racismo. Del mismo modo, se debe tomar la teoría de la interseccionalidad como una herramienta, que visibilice cómo opera la raza, la clase y el sexo y su relación con el género, es imprescindible para el cumplimiento de los objetivos específicos.

Otro elemento a tener en cuenta en los objetivos específicos del programa es el referente a las quejas y denuncias por discriminación racial. Es contradictorio que en un país donde diariamente observamos y vivimos actos de discriminación en expresiones, burlas, chistes y ofensas entre otras; es casi nulo el porcentaje de denuncias por esta causa. Lo cual demuestra que, por un lado no se realizan y/o cuando se procesan no lo hacen precisamente por este delito, sino por cualquier otro que pueda tipificar el hecho y no el móvil racial y por el otro la necesidad de un observatorio antirracista para acompañar/asesorar/, monitoriar/registrar los hechos. En estudios empíricos realizados (teniendo en cuenta que el método empírico es una de las bases del diagnóstico del programa) se establece que hay un gran porcentaje de personas negras que a través de su vida han sido víctimas de discriminación racial expresa o tácita y nunca han puesto una denuncia, corroborando con la naturalización de la problemática en nuestra sociedad.

Para comprender mejor el objetivo que plantea [...] resaltar el legado cultural africano, los aportes de nuestros pueblos originarios, la diversidad cultural cubana, personalidades o sujetos colectivos no blancos en la historia y la cultura del país [...]. Más que cambiar los planes de estudios donde se inserten figuras negras

tanto femeninas como masculinas, habría que insertar en todos los niveles de enseñanza cómo deconstruir el inconsciente discriminatorio de los estudiantes, educar para una generación sin prejuicios y estereotipos sería la meta. Enseñar la historia social del negro en Cuba, de América Latina y el Caribe y África atraes de sus pensadores/ras es clave (Robaina, 2015).

Cuando se eduque sobre la base de que Occidente no es el centro del poder del conocimiento de las ciencias, de la historia universal y se tenga por ejemplo a la Revolución de Haití como una de las revoluciones más importantes tal cual la francesa o la de Estados Unidos. No solo porque fue realizada por personas esclavizadas sino, por la repercusión e importancia que tuvo para las personas negras y para el mundo aun en deuda de reconocimiento; y de manera particular para Cuba. Revalorizar determinados monumentos históricos ejecutados erigidos con la sangre, el sudor y dolor de las personas negras, también es romper con los silencios históricos y hacer que estos hechos hablen por sí mismo (Trouillot, 2017). Colocar una tarja por ejemplo, justo en el monumento de José Miguel Gómez para recordar que él fue el responsable de una de la masacre más grande de la historia de Cuba, será entonces un acto de reivindicación contra la tradición racista en la República. Darle la misma connotación histórica a los levantamientos y rebeliones y no solo recordar el 10 de octubre como el hecho que dio comienzo del despertar libertario de los esclavizados.

El último objetivo específico plantea, [...] Integrarnos al movimiento internacional antirracista, de manera creadora y coherente [...]. Asumir que el proceso revolucionario ha sido heredero de las estructuras hegemónicas que no operan de manera individual en ningún sistema el capitalismo (el clasismo)-patriarcado-racismosino, que son uno solo. Cuba rompió estoicamente con las estructuras económicas capitalistas que originan el racismo y la discriminación pero, no basto para desarticular el patriarcado y el racismo como estructuras ideológicas y culturales. Asumir que el racismo existetanto institucional, como estructural no es un demerito; si tenemos en cuenta que nuestra sociedad tiene las herramientas necesarias para combatir las a partir de la voluntad política y de nuestro sistema social socialista. Son dos pilares de fortalezas importantes para colocarnos e integrarnos a los movimientos internacionales. Tenemos que aportar desde nuestro sistema, pero mucho que aprender de la manera en que se han estructurado los estados en aras de apalea el racismo y la discriminación racial. No existe un racismo más benévolo que otro, ni más ni menos agresivo. Existe racismo sin medir las dimensiones del mismo, ni el sistema en el cual se exprese.

En conclusión, ya no alcanza con el fundamento de que la raza no existe desde lo biológico cuando el racismo y las discriminación están latentes. Ambos, lejos de ser solo una cuestión cultural, y ante el sostenimiento de la falacia profética de que [...] como somos étnicamente y culturalmente mestizos no nos queda más remedio que ser antirracista [...]. Frente a esto hay una realidad, en la Cuba socialista del siglo XXI no se deja, ni se dejará de ser racista por el simple hecho de ser mestizo/as (cubano/as) o porque el que no tiene de Congo

tiene de Carabalí. Una sociedad no deja de ser racista, ni por ser un tema "cultural", ni por voluntad propia, porque el racismo es un ejercicio de poder. Solo se abdicade esta condición cuando se educa contra estos preceptos. Cuando estos actos sean sancionados con severidad por simples que parezcan. Y se articule de forma lineal dentro del programa, entonces estaremos más cerca con propuestas concretas y realizables para eliminar la problemática. Dejará de ser un programa que se muestra desde una distancia cósmica al contexto cubano y que se pierde y sumerge entre una verborrea histórica y el "ajjiaco", bajo la sombrilla de la "transculturación". Afirman investigadoras que, [...] de las nuevas políticas sociales que evidencian la intención estratégica de promover mayores niveles de equidad, el PNCRD probablemente sea el que presente más dificultad para su formulación conceptual y aplicación práctica [...] (Mayra Espina, María del C Zabala, 2021),

Por tanto, limitar la problemática racial a la cultura es tener una mirada reduccionista del tema. El racismo y a discriminación racial también son el resultado de la opresión histórica de una cultura por otra en el ejercicio del poder. Donde lo cultural es parte, pero no es el todo de la opresión. Siendo así, esta interconectado desde sus inicios con todas las estructuras hegemónicas de una sociedad que responde a un grupo y una cultura, económica, política, social y moral que sea ha solidificado durante siglos.

La ausencia de una crítica decolonial en el programa pone al desvelo el racismo epistémico desde una cosmovisión de las lógicas racistas. Las propuestas para eliminar la problemática deben partir de los espacios de enunciación/opresión del sujeto/a negro en las bases ideológicas sustentadas en conceptos como raza y racismo núcleo centrales de dominación que responden a los intereses hegemónicos y sus sistemas: colonialismo/ colonialidad, capitalismo/imperialismo / neoliberalismo. Reducir la problemática racial a lo cultural es negar la existencia del mismo en la Revolución cubana como proceso social socialista y las diferentes esferas donde se manifiestan.

BIBLIOGRAFÍA

BENCOMO, J. R.: El negro ciudadano del futuro. La Habana. 1959.

CARBONELL, W.: Cómo surgió la cultura nacional. La Habana. Biblioteca Nacional José Martí. 2005.

DE LA FUENTE, A.: Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba". 1900-2000. La Habana. Imagen contemporánea. 2014.

FERREIRA, R. A.: NEGRO MIDIÁTICO CONSTRUÇÃO DO AFRO BRASILEIRO NA MÍDIA IMPRESSA. REVISTA USP, SAO PAULO, pp.82-91. 2006.

HERRERA, A.: (28 DE JULIO DE 2020). WWW.ELTOQUE.

LALIEBRE, M. A.: Entre la integración y el negrismo. La problemática racial en la prensa cubana (1959). La Habana. Ediciones Abril. 2021.

MALAGÓN, A. R.: (26 DE JULIO DE 2021). WWW.NEGRACUBANA.

- MALAGÓN, E. R.: Activismo feminista/ antirracista: pasado y presente en la Cuba socialista. Helsinki. 2021.
- MAYRA ESPINA, MARÍA DEL C. ZABALA: Enfoque integral afirmativo en políticas públicas. Desafíos y propuestas para la superación de brechas de equidad racializadas en Cuba. JIRIBILLA. 2021.
- MBEMBE, A.: Crítica de la razón negra. Barcelona. Nuevos emprendimientos editoriales. 2016.
- PONS, M.: “Cubanas/os negras/os en la educación colonial. Dicotomías de la cubanidad”, en Revista Cubana de Ciencias Sociales. 2021.
- ROBAINA, T. F.: Antología cubana del pensamiento antirracista. Camagüey: Ácana. 2015.
- SEGATO, R.: La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Buenos Aires. Prometeo. 2015.
- SERVIAT, P.: El problema del negro en Cuba y su solución definitiva. La Habana. 1959.
- TROUILLOT, M. R.: Silenciando el pasado. Granada. Editorial Comares. 2017.
- ZURBANO, R. T.: Cruzando el parque hacia una política racial en Cuba, en HUMANIA DEL SUR, pp.137-170. 2021.

EN TORNO A LA PROBLEMÁTICA RACIAL-NACIONALISMO EN LAS PRIMERAS DÉCADAS DE LA REPÚBLICA

María del Carmen Véliz Torres
Rosa Marla Rodríguez Argilagos

El nacionalismo cubano, desde la perspectiva histórico-concreta fue complejo, se debió a su conflictiva relación con el racismo. La cuestión racial ha estado presente en todos los movimientos políticos de la historia de Cuba debido a que es un eje alrededor del cual han girado el modo en que los cubanos se autoperciben y perciben al otro. Desde el momento en que el esclavo africano fue introducido a la Isla, fue percibido como un otro, un extranjero inferior ajeno a la hispanidad. Conforme fue creándose al pasar de los siglos la identidad nacional, esta conceptualización simbólica no varió, sino que se incrementó con la llegada al archipiélago de la modernidad y el auge de la plantación esclavista.

De esta manera, podemos afirmar que una vez establecido “lo cubano”, el africano (a pesar de que muchos ya no lo eran pues eran descendientes de varias generaciones que habían nacido en el archipiélago) no entró en esa construcción social. Dicha percepción, en la conciencia colectiva de los cubanos, se mantuvo durante más tiempo del que se hubiese deseado.

La investigadora Zuleica Romay (2014), expresó que en el caso cubano:

(...) la idea de la nación como proyecto, como anticipación de lo que debe ser y será, fue una creación de una élite mayoritariamente acomodada, además de blanca y letrada, fruto a su vez del antagonismo existencial del ser nacional emergente. Ningún otro entre los grupos sociales ostentó poder suficiente para arrogarse “el derecho a construir la nación a su imagen y semejanza”. (p.48)

Los procesos de autoimaginación no solo de los cubanos, sino del nuevo ser americano, negaron en su mayoría a África y sus aportes culturales, y consecuentemente invalidaron al negro como sujeto cultural (Romay, 2014, p.56). Al crearse la República, el sujeto identitario cubano, fue moldeado de formas confusas y a veces contradictorias:

Allí donde el resultado de la hegemonía imperial fuese interpretado como desventajoso para la identidad, será elaborado, y enarbolado, un corpus de nociones que refuerzan las diferencias; por el contrario, cuando los términos del intercambio se visualizan como beneficiosos para el robustecimiento de lo nacional, abundarán las filiaciones. (Quizá Moreno, 2000, p. 47)

Los estudios sobre la raza y el racismo, al igual que los del nacionalismo, muestran una creciente diversidad e interdisciplinariedad a nivel internacional a partir del siglo XX. Con respecto a los temas raciales relacionados a Cuba, resulta elocuente el número, aunque todavía insuficiente, de los estudios que sobre esta

problemática se insertan dentro del contexto republicano neocolonial. Podemos señalar entre los principales autores a Alejandro de la Fuente, Zuleica Romay, Tomás Fernández Robaina, Rebecca J. Scott, Aline Helg, Cecilia Bobes Velia, Jesús Guanche, Denia García Ronda, Jorge e Isabel Castellanos, entre otros.

Algunos estudiosos han hecho énfasis en la relación que se establece entre la raza y la nación, entre ellos se destacan los jóvenes escritores Maikel Colón Pichardo con su obra: *¿Es fácil ser hombre y difícil ser negro? Masculinidad y estereotipos raciales en Cuba (1898 - 1912)* y Dayron Oliva Hernández con su investigación: *¿La nación secuestrada? Machismo y racismo en la política inmigratoria cubana (1902-1933)*. Ambos autores exploran temas novedosos, como la relación ente el género, la raza y la nacionalidad. Por otra parte, no puede dejar de mencionarse la relevante obra de Alejandro Leonardo Fernández Calderón Páginas en conflicto: *Debate racial en la prensa cubana (1912-1930)*, publicada en el 2014 ,cuyo alcance no se limita a la prensa sino que expone las polémicas inéditas que se manifiestan en el discurso raza-nación durante las casi dos décadas posteriores a la masacre de 1912.

La principal carencia bibliográfica constatada fue la relacionada con la intelectualidad de las primeras décadas de la República y su relación con el nacionalismo. Rigoberto Segre Ricardo con su obra *La virtud doméstica* realizó valiosos aportes al estudio de los intelectuales de la Generación del Diez, los cuales se agruparon fundamentalmente alrededor de la revista *Cuba Contemporánea*. Sin embargo, no toda la intelectualidad de la época se puede incluir en esta generación, como es el caso de los diversos intelectuales que escribieron en la *Revista Bimestre Cubana*. Otro investigador que se acercó con su obra a los dilemas del nacionalismo de este período es Ricardo Quiza, con apreciables contribuciones mediante sus obras y artículos en revistas especializadas. Como son los casos de *El cuento al revés: historia, nacionalismo y poder en Cuba (1902-1930)* y “Fernando Ortiz, los intelectuales y el dilema del nacionalismo en la República (1902-1930)”, artículo publicado en la revista *Temas* en el año 2000.

Entre los investigadores del ámbito nacional que emplearon en sus obras lo más reciente y válido sobre las cuestiones nacionalistas encontramos a Marial Iglesias con *Las metáforas del cambio en la vida cotidiana: Cuba 1898-1902*, obra que se enfoca en la reconstrucción del conflicto de las identidades decadentes y emergentes que contendieron en medio de los debates culturales y nacionales sobre la identidad de Cuba como nación. También se destaca Yoel Cordoví, con sus estudios sobre la relación que se establece ente el nacionalismo y la educación. Ricardo Quiza, como había señalado anteriormente, también se considera uno de los principales estudiosos contemporáneos del nacionalismo cubano.

El tema de la relación entre la raza y la nación ha sido poco investigado en la historiografía cubana. A pesar de que la problemática racial cuenta con más estudios que el nacionalismo, todavía está por sistematizarse la correlación que ha existido en la etapa republicana entre las formulaciones de raza y nación.

De ahí que la investigación verse sobre la relación entre nacionalismo y la problemática racial en una época tan convulsa como la República burguesa.

El final de la Guerra de Independencia cubana y el inicio de la primera ocupación norteamericana dieron paso a una etapa, confusa y compleja, en la que sobre el vacío simbólico que provocó el final de los siglos de dominación colonial española, emergieron diversas corrientes de patriotismo nacionalista a la vez que contradictorios procesos de americanización de las instituciones y las costumbres. La confrontación entre los valores y las costumbres coloniales con las representaciones políticas y culturales patrocinadas por las autoridades ocupantes y, además, el legado de las luchas revolucionarias cubanas, generó un proceso de reflexión sobre las bases de la cultura nacional, algo de singular importancia para el devenir posterior de la nación en la era republicana (Iglesias Utset, 2003, p.15).

A pesar de las diferencias entre las diferentes corrientes de pensamiento, el lugar primordial que se le otorgó a la raza en la conformación de la nación fue un elemento común. El legado hispano, el paradigma modernista y el proyecto revolucionario de las luchas independentistas fueron tres elementos que ejercieron una fuerte influencia en la construcción de la identidad nacional y en cuán racialmente incluyente e igualitaria debía ser la Cuba poscolonial.

Cada uno de estos enfoques era apoyado por diferentes grupos sociales y políticos, cuyo lugar en el nuevo orden estaba aún indefinido en 1898. Por un lado, el Ejército Libertador, constituyó con su historial de solidaridad racial, un modelo para una vida política democrática, de reciprocidad y de respeto, con un vasto cúmulo de experiencias prácticas en la República en Armas (Scott, 2006, p.253). En un largo proceso bélico, los cubanos de todos los orígenes sociales y étnicos formaron una coalición interracial y forjaron una ideología nacionalista que proclamaba a todos los cubanos como miembros iguales de la nación, sin tener en cuenta raza o estatus social.

Sin embargo, no se debe soslayar que la igualdad social y política entre negros y blancos formaba parte de un proyecto ideal de nación, y como proyecto, como aspiración, implicaba que la realidad no era necesariamente así. Dentro del Ejército Libertador, existían tensiones sociales y raciales y el discurso nacionalista se interpretaba de formas diferentes. Durante los últimos meses de la guerra, algunos oficiales blancos, en concordancia con lo que consideraron los imperativos de la “civilización” y la independencia nacional, dieron pasos para privar de poder a oficiales negros.

Esta facción conservadora de la dirección blanca del Ejército Libertador se interesó también en minimizar la participación de los negros en la República. No discutió la legitimidad del principio nacionalista de la democracia racial, pero la trataron como un logro de la guerra de independencia, una deuda de los exesclavos para con los terratenientes blancos que se alzaron, y no como una meta que requería la acción social y política. El resultado de esto fue una interpretación del discurso nacionalista que negaba o minimizaba la existencia del “problema

racial”, y evitaba o condenaba su discusión pública, como una afrenta al país (de la Fuente, 2014, p.28-29).

Además de esto, no se puede desdeñar la influencia del ejército de ocupación, que era quien ostentaba en ese momento el poder real. El general Leonard Wood y otros oficiales importantes tuvieron gran peso en la participación que se les daría a las personas de color dentro de la vida nacional, para lo que fue imprescindible el derecho al voto. El general estadounidense no consideraba el derecho al voto como un derecho, sino como un privilegio, y esa visión provocó numerosas restricciones por motivos raciales o de clase. Este no escondió su rechazo hacia los cubanos de clase baja y piel oscura, y apoyó abiertamente a los que consideró como verdaderos cubanos, que eran las clases medias y altas blancas.

Varios miembros de la élite tradicional fueron afectados durante la guerra más permanecieron en la Isla, y se organizaron como grupo de presión. Además, una parte de la oficialidad del Ejército Libertador tenía una ideología conservadora y racista . El gobierno de ocupación militar respetó las propiedades y privilegios de estos, con el objetivo de que desempeñaran un papel prominente en la creación de la República, para lo cual le dieron también apoyo y acceso a los cargos públicos . Estos hombres fueron los que pasaron a integrar en la República el llamado grupo de “generales y doctores” que dominó de forma negativa la vida política de los primeros treinta años del siglo XX (Álvarez, 2012, p.87).

La oligarquía tradicional cuestionó si los cubanos de ascendencia africana eran miembros reales e íntegros de la nación. Una de las razones por la que parte de esta apoyó a España fue por la gran representación que tuvieron los negros en el Ejército Libertador y en su alta oficialidad. Algunos de sus miembros defendieron resueltamente el carácter español de la civilización cubana y simpatizaban con las ideologías raciales occidentales. Sin embargo, fue el paradigma nacionalista de un país racialmente incluyente el que atrajo a los sectores populares y cuya base fue el prestigio y los méritos patrióticos de los más estimados héroes de Cuba, especialmente de José Martí y Antonio Maceo. Las ideas racialmente excluyentes no gozaron del mismo apoyo popular, pero encontraron legitimidad en la ciencia elitista extranjera y en el apoyo del gobierno de ocupación militar.

Las ideas de carácter racista que permanecieron en la población junto a las teorías segregacionistas incorporadas por las tropas norteamericanas, establecieron una fuerte alianza que permitió a las clases dominantes blancas mantener la hegemonía . Esta encontró mecanismos de legitimación en la modernidad que concebía a la civilización como una virtud inherente a la “raza blanca” (Colón, 2015, p.24).

La igualdad fue definida formalmente en las leyes. Para los grupos conservadores de la oligarquía tradicional y los que formaron parte del Ejército Libertador, al sancionar el artículo que reconocía la igualdad de todos los cubanos ante la ley y el que promulgaba el sufragio universal en la Constitución de 1901, se suponía legalizado el proyecto igualitario de las revoluciones del '68 y el '95.

Asimismo, se instrumentó jurídicamente el igual acceso de negros y blancos a la instrucción pública. (Ibarra, 2009, p.293)

El derecho al voto representaba una vía crucial para la participación del negro en la sociedad, pero no garantizaba el acceso al sector público y al gobierno. Lo que el sufragio universal garantizó fue la importancia del tema racial en la política cubana. Desde la primera campaña presidencial, las elecciones giraron en torno a quién era el verdadero representante de la fraternidad racial martiana. En el proceso, los partidos políticos fueron obligados a incorporar a negros y mulatos, y así abrieron oportunidades para que los afrocubanos participaran en las principales corrientes políticas. Algunos partidos reservaron posiciones para los candidatos negros. Si las tradiciones revolucionarias de Cuba impidieron que los afrocubanos fueran privados del derecho al voto, el sufragio universal evitó la exclusión de estos de la política republicana (de la Fuente, 2014, p.70).

Una vez que estos principios fueron estatuidos e integrados en el orden jurídico e institucional vigente, la mayor parte de los cubanos blancos consideraron saldada la deuda contraída en el campo de batallas con los combatientes negros. Pero más que saldada, afirmaron incluso que eran los negros y mulatos los que debían estar agradecidos -especialmente con los cubanos blancos y adinerados- por los grandes sacrificios que hicieron los blancos para liberarlos. Según esta interpretación, la fraternidad racial cubana no descansaba necesariamente en la igualdad social y política entre cubanos blancos, mulatos y negros, sino en la gratitud de estos últimos hacia los blancos. (de la Fuente, 2014, p. 33)

Los problemas y obstáculos que tuvieron las masas negras para avanzar en la sociedad, fueron presentados como “el problema negro”, no como un problema social, sino que se redujo a una cuestión “cultural”, un problema de “instintos étnicos” innatos, que los negros y mulatos debían superar. Una vez que el negro se aculturizara asumiendo la hegemonía de la sociedad, que venciera su alteridad cultural, podría ser considerado miembro íntegro de la identidad cultural y nacional cubana.

De lo anterior puede deducirse, que el racismo propagado por la hegemonía cultural de la época no era principalmente hacia el negro como sujeto, sino hacia “lo negro” como cultura, pues esta era considerada tanto por la modernidad, como por la tradición hispana colonialista, como “inferior”, “bárbara”, “salvaje”. Por esta razón, la mayor parte de los negros y mulatos que se destacaron en el ámbito intelectual, criticaron fuertemente las costumbres religiosas y culturales de las masas negras como primitivas y atrasadas.

Independientemente de estas cuestiones, los intelectuales y políticos negros defendieron sus derechos como ciudadanos plenos. Ante el argumento de que los negros debían su libertad a los blancos, ellos propusieron un argumento opuesto: la supresión de la esclavitud no fue un ejemplo de generosidad de las autoridades españoles o de los propietarios criollos, sino una conquista de los insurgentes negros. Este nacionalismo popular interpretó la República igualitaria e incluyente

como una meta, un programa inacabado en el proceso de formación nacional. Los intelectuales cubanos negros criticaron el discurso dominante de una Cuba “con todos y para el bien de todos” como una propaganda usada por los políticos para atraer votos en campañas electorales, y enfatizaron que la república había traicionado la visión de Martí de una nación racialmente fraternal. (de la Fuente, 2014, p. 39)

Para reforzar este discurso, los nacionalistas negros y mulatos resaltaron las acciones de los veteranos negros al ser estos símbolos vivientes de la participación negra en las guerras de independencia. Estas acciones eran necesarias si se pretendía mantener vigente el sacrificio de los negros, pues la hegemonía dominante tendía a minimizar el papel del negro en la construcción de la nación, mediante la reconstrucción de la memoria colectiva. “La reconstrucción del pasado es un quehacer intencional y sirve a los fines del presente” (García y Baeza, 1996, p.42)

La imagen de la fraternidad racial se vio fuertemente amenazada con el levantamiento del Partido Independiente de Color en 1912 y la posterior matanza de más de 3000 negros y mulatos . Se enardeció nuevamente en el archipiélago cubano, el llamado “terror al negro”. Después del levantamiento, cada negro o mulato fue visto a lo largo del país, como un potencial agente de desorden y violencia, y sobre todo, como una amenaza para el sujeto blanco.

La política del blanqueamiento no fue una novedad republicana, desde el siglo pasado varios intelectuales criollos insistieron en la necesidad de controlar la inmigración hacia la Isla y estimular fundamentalmente la entrada al país de europeos blancos. José Antonio Saco fue uno de los más destacados defensores del blanqueamiento, para quien las masas negras esclavas que vivían en la Isla constituían un obstáculo para la civilización y el progreso, además de una amenaza potencial. “La nacionalidad cubana, de que yo hablé, y de la única que debe ocuparse todo hombre sensato, es de la formada por la raza blanca” (Saco, 2001, 369).

Como reacción a la situación política, económica y sociodemográfica que se gestó a partir de 1898, según los historiadores Consuelo Naranjo y Armando García (como se citó en Oliva, 2015) el campo cubano priorizó la introducción de teorías europeas como la eugenesia. La creencia de que la civilización y el progreso se conseguirían solo mediante el mejoramiento demográfico, a través de la selección étnica, fundamentó la idea de “crear una población mejor (p.18). Para Naranjo, al equipararse raza con nación y con cultura, se delimitó la existencia de un país fuerte y soberano a la existencia de una única raza, española o cubana, cuya base fuera el hombre blanco (p.19). Sin embargo, después del comienzo de la Primera Guerra Mundial en 1914 la necesidad imperiosa de aumentar la producción azucarera hizo urgente el que se consiguieran decenas de miles de nuevos brazos. Las provincias fundamentales para la producción azucarera fueron Camagüey y Oriente, las cuales tenían una densidad poblacional relativamente baja.

Durante el gobierno de Mario García Menocal se aprobó en agosto de 1917 la

ley que normaba la entrada al país de antillanos con la única condición de que estos trabajadores no se convirtieran en una carga pública y de que fueran reembarcados a su debido tiempo. Los braceros entonces retornaban al terminar la zafra a sus países de origen, fenómeno que se conoce como “emigración golondrina”.

De los obreros antillanos que emigraron al país, la mayoría eran jamaicanos y haitianos. A principios de la segunda década republicana la inmigración española superaba crecientemente en número a la antillana, mas en 1920 entraron al país unos 128 000 antillanos y unos 99 500 españoles (Instituto de Historia de Cuba, 2004, p.112). Con la crisis económica de 1921, gran parte de los braceros antillanos no volvieron a sus países, pues no tenían medios para hacerlo.

El blanqueamiento como estrategia, no solo se manifestó en el ámbito político, sino también en el cultural. La cuestión de las religiones sincréticas de raíces africanas, consideradas de forma exteriorizante como «afrocubanas» era considerada una gran amenaza. El gobierno cubano realizó esfuerzos considerables para erradicar la santería y otras manifestaciones religiosas y culturales “afrocubanas”. Las autoridades percibían estas religiones como ritos absurdos en los que se mezclaban groseramente el catolicismo y los cultos diabólicos africanos. También se prohibieron los bailes públicos de esta temática, pues los consideraban obscenos y conducentes a la indulgencia sexual y a la degradación (de la Fuente, 2014, p.63)

La denominación las creencias relacionadas con la santería como “brujería” evocaba imágenes de ritos primitivos ancestrales en los que se mezclaban sacrificios humanos e incluso actos de canibalismo. A los ojos de las élites y de la clase media negra, la brujería simbolizaba lo africano, la antítesis del progreso y la modernidad. La prensa reportaba constantemente casos en que los participantes –los “brujos”- secuestraban, mataban y comían niños. Corrieron los rumores de que profanaban cadáveres, utilizaban restos humanos en rituales de “brujería”, toda una serie de mitos que provocaron que los santeros y los ñáñigos fuesen considerados peligros sociales (Colón, 2015, p.82). Todos estos sucesos ejemplifican hasta qué punto el blanqueamiento fue aceptado como parte intrínseca de las formulaciones de la cubanidad mantenidas por las clases dominantes.

Producto del estado de pesimismo y de lo complejo que fue el discurso nacionalista en la primeras décadas republicanas, el pensamiento de esta generación de escritores a menudo tiende a ser soslayado de la historia del nacionalismo cubano. Sin embargo, no se manifestó en los intelectuales de esta época una parálisis de la defensa de la identidad nacional. Ejemplo de esto lo constituye la revista Cuba Contemporánea, en la cual se aunaban inseparablemente la protesta, la autocrítica y la elaboración de un programa de renovación nacional (Catellanos y Castellanos, 1990, p.334). Muchos de los intelectuales de la época no pretendieron subvertir el proyecto de la nación igualitaria e incluyente, simplemente vieron la inferioridad y el sometimiento de los no blancos a la hegemonía cultural occidental como algo natural.

En relación a los acontecimientos de 1912 el joven intelectual santiaguero Rafael Argilagos publicó “Implorando piedad por los alzados”, donde arremete contra “el golpe criminal” con que se había sofocado el levantamiento armado del Partido Independiente de Color, y se une al reclamo que las sociedades y centros humanitarios dirigían al magistrado de la nación para que evitara se continuara derramando sangre: “Los gobernantes se hacen grandes por la sangre que evitan y no por la que derraman, [...]”.

Santiago de Cuba fue uno de los mayores escenarios de este acontecimiento. El Partido Independiente de Color, aunque estructurado en sus inicios en La Habana, encontró en Oriente un contexto fecundo, ello explica la fuerza que tomó el alzamiento de mayo de 1912. Aunque la protesta armada de los independientes para reclamar sus reivindicaciones fue errónea, como expresó el investigador Fernando Martínez Heredia, tenía un programa cuyas demandas eran muy avanzadas e iban mucho más allá de la dimensión racial.

Sin embargo en 1921 asume la presidencia del gobierno de la nación el político y doctor Alfredo Zayas, la campaña electoral llevada a cabo por la Liga Nacional en 1920, priorizó entre sus estrategias ganarse de nuevo la confianza del elector negro, la cual fue traicionada por Gómez en 1912.

Para esto, la prensa zayista presentó a José Miguel Gómez como el enemigo más grande de los afrocubanos. Según Alejandro de la Fuente (2014), investigador que realizó una investigación exhaustiva de la prensa de la época, periódicos como *La Opinión* y *La Lucha* calificaron a Gómez como “carnicero” y el “asesino de una raza noble” (p.113). La utilización de los sucesos de 1912 con fines electorales conllevó a que se relaborase en la memoria colectiva una reinterpretación de estos acontecimientos.

Si en 1912, el Partido Independiente de Color y sus líderes fueron presentados como una amenaza para la nación, en 1920 el énfasis de los hechos pasó a la represión llevada a cabo por Gómez” (de la Fuente, 2014, p.114).

Esta reconstrucción de la memoria colectiva posibilitó que el debate por los derechos plenos de los negros volviese a tener cierta importancia en el ámbito político y periodístico. Sin embargo, el retroceso que tuvo la representación negra en las instituciones de la República no se pudo recuperar.

Antes de comentar sobre la campaña electoral del presidente Gerardo Machado, es preciso hacer un paréntesis sobre importantes cambios que ocurrieron desde finales de la década del '10 y que influyeron significativamente en la representación negra dentro del gobierno machadista. El sector de los intelectuales y profesionales negros, si bien era muy reducido en relación con los blancos, mantuvo su ascenso durante toda la época republicana, pero fue a finales de la década de 1910, que las clases medias negras comenzaron a ocupar un espacio en la sociedad.

La mayor parte de los integrantes de esta clase media, defendieron activa-

mente los derechos políticos y sociales de los negros y mulatos, soslayaron “lo negro” de la cultura popular. Los intelectuales negros que asimilaron la cultura hegemónica burguesa, se consideraron a sí mismos aptos para formar parte de lo considerado como la identidad nacional/cultural cubana. A causa de esto se separaron de la otredad negra y se imaginaron a sí mismos como los verdaderos negros cubanos. Un ejemplo claro de este fenómeno fue el periodista negro Gustavo Urrutia, quien (como se citó en de la Fuente, 2014) consideró a las masas negras pobres como los “otros” negros, mientras que Ramón Vasconcelos los denominó “la negrada” (p. 201). Esta diferenciación residió fundamentalmente en la percepción de los negros pobres como ignorantes, estancados en épocas pasadas debido a sus prácticas “primitivas” y amantes del libertinaje. Esto demuestra que la problemática racista no solo era preocupante entre blancos sino entre los propios negros con alguna posición política y económica que pretendían ser aceptados por las exclusivas sociedades de la época.

Siguiendo los pasos excluyentes de la modernidad, lo más distinguido de la clase media negra creó en 1917, una asociación que mediante una selección escrupulosa garantizara que los miembros de la clase media se percibieran a nivel nacional como “la representación genuina de la raza de color ante la sociedad y las autoridades cubanas” (de la Fuente, 2014, p.219). Esta sociedad fue el Club Atenas, la cual, a diferencia de las anteriores asociaciones autónomas de negros y mulatos que buscaron agruparlos sin tener en cuenta diferencias de clase, la nueva sociedad se concibió como una organización de élite.

La mayoría de los políticos de negros que desempeñaban un papel prominente en la República se encontraban afiliados en esta asociación. Esta situación les garantizó el acceso a las autoridades y la influencia en las políticas gubernamentales. La influencia del Club Atenas fue determinante sobre la política electoral que ejerció Machado. El futuro tirano le dio una vital importancia en su discurso político a las injusticias que se cometieron contra los sectores negros de la población. Una vez obtuvo su victoria, en la cual fue crucial el apoyo de las asociaciones de instrucción y recreo de negros y mulatos, Machado no mejoró las condiciones de vida de los negros pobres, mantuvo su promesa de colocar varios políticos negros y mulatos en su administración. Una de las más conocidas manifestaciones de su supuesta fraternidad racial, fue su orden de disolución de un KuKluxKlan que se creó en agosto de 1928 en Camagüey, y como manifestación de su política demagógica instituyó 7 de diciembre, fecha de la muerte de Antonio Maceo, como día feriado de conmemoración nacional.

A partir de la década del '20 se reevaluó la influencia de la cultura africana en numerosos ámbitos de la cultura cubana, fundamentalmente en la música, la danza y el lengüaje. Sin embargo, no fueron igualmente percibidos ni apreciados el discurso “afrocubano” estilizado en las manifestaciones artísticas por una parte y la manifestación popular y callejera de la cultura sincrética de raíces africanas por otra. Machado proscribió en 1925 la realización de los carnavales, por ser considerados como actos de “salvajismo” y “africanidad” (Romay, 2015). Re-

presentantes de la élite conservadora, de las clases medias blancas, orgullosas de su hispanidad, así como prominentes miembros de las llamadas sociedades de color, legitimaban sus prejuicios a través de la prensa oficialista. Si bien el vanguardismo, provocó que los blancos bailen “ (...) como los negros para estar a tono con la moda y con el gusto de las última gentes” (Wade, 2007, p.391), la cultura definida como “afrocubana” quedó casi confinada al folklore.

Se constata que las formulaciones sobre la raza y la nación fueron fenómenos que estuvieron intrínsecamente relacionados durante los primeros treinta años de la República neocolonial. De forma tal que se puede afirmar que en el caso cubano la cuestión racial fue indispensable para la constitución de la nación imaginada. También se pudo confirmar, que la forma en la que los cubanos pensaron la nación fue compleja, voluble y siempre estuvo vinculada a las nociones de modernidad e hispanidad que se gestaban en el archipiélago. Un ejemplo de lo anterior se evidencia en el contexto económico de las inmigraciones de los braceros antillanos a Cuba, las cuales influyeron en las formulaciones la raza y la nación.

A partir del estudio de las características políticas, se demuestra la importancia que tuvo para los candidatos presidenciales ganarse el favor de la población negra, por lo que, en sus discursos sobre la nación, siempre se incluyó a los negros y mulatos como parte importante de la nacionalidad cubana. En lo económico, la cuestión negra fue fundamental, puesto que influyó determinantemente en la estrategia que se llevó a cabo para la introducción y el manejo de los trabajadores emigrantes.

BIBLIOGRAFÍA

CASTELLANOS, I., & Castellanos, J.: Cultura afrocubana. El negro en Cuba, 1845-1959 (Vol. II). Miami: Ediciones Universal. 1990.

DE LA FUENTE, A.: Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba 1900-2000. La Habana: Imagen Contemporánea. 2014.

DUNCAN, Q.: Contra el silencio. Los afrodescendientes y el racismo en el Caribe continental hispánico. Santiago de Cuba: Editorial Oriente. 2015.

IBARRA CUESTA, J.: Patria, etnia y nación. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. 2009.

IGLESIAS UTSET, M.: Las metáforas del cambio en la vida cotidiana. Cuba 1898-1902. La Habana: Ediciones Unión. 2010.

MANZONI, C.: Un dilema cubano. Nacionalismo y vanguardia. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas. 2001.

MARTÍNEZ HEREDIA, F.: La cuestión racial en Cuba y este número de Caminos. En E. Pérez, & M. Lueiro, Antología de Caminos. Raza y racismo. (segunda ed., pp.13-21). La Habana. Editorial Caminos. 2017.

QUIZA MORENO, R.: Fernando Ortiz, los intelectuales y el dilema del nacionalismo en la República (1902-1930). Temas(22-23), pp. 46-54. 2000.

ROMAY GUERRA, Z.: Háblame de colores. Cultura y política en el debate racial cubano. Cuadernos del CILHA, 16(2).2015.

-----: Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad. La Habana: Fondo Editorial Casa de las

Amércias. 2014.

-----.: Cepos de la memoria. Impronta de la esclavitud en el imaginario social cubano. Matanzas: Ediciones Matanzas. 2015.

“ABRÍ LOS OJOS DE GOLPE”. RELATOS DE LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES EN JÓVENES AFROARGENTINAS FRENTE A LAS POLÍTICAS ESTATALES DE BLANQUEAMIENTO

Mérida Doussou Sekel

En el otoño del 2021 me escribió por redes sociales una mujer que no conozco. Zaira me cuenta que es de Buenos Aires y me pregunta si podía ayudarla a saber si era afrodescendiente. Le consulté si tiene datos familiares, lugares de nacimientos, fechas, alguna información familiar, su respuesta fue “lo que pasa es que mis abuelos todos ya fallecieron, solo tengo los lugares donde vivieron”, luego le explico que hay un sitio llamado Family Serch en el cual mucha gente encontró allí actas de nacimiento, “lo intenté, pero no me da nada porque mis abuelos no tenían actas de nacimiento”, “por parte materna eran de Santa Fe y paterna en Catamarca” escribe. Me envía fotos de sus abuelos, abre su intimidad con una persona como yo, que no conoce. En las fotos de sus familiares observo rasgos afros e indígenas. “Supe por Canal Encuentro que en Santa Fe o Catamarca había poblaciones no solo indígenas sino también africanas”. Le menciono que en la foto se puede observar pelo mota en su abuelo, y responde “ese término lo usaba mi mamá para hablar del pelo de su papá, que a su vez le decía así por su mamá, pero no sé más que eso”.

En la mayoría de las regiones de América, las personas pueden saber su adscripción étnico-racial. Pero en Argentina, la duda de esta mujer, no representa un caso aislado. A través de este estudio, se observa que las palabras de Zaira y sus dudas, se hacen eco en voces de muchas otras mujeres. Aunque no se pretende ofrecer ninguna afirmación generalizable, se sostiene que las voces de las cinco mujeres entrevistadas pueden representar una realidad más colectiva relacionada con las consecuencias de la invisibilización de la historia afroargentina por parte del Estado. Se encuentran bajo el Decenio Internacional para los afrodescendientes (United Nations, 2013) que impulsa el lema “Reconocimiento, Justicia y Desarrollo”. No hay desarrollo ni justicia sin reconocimiento y antes, auto-reconocimiento. Y aquí está el punto de inflexión para pensar la afrodescendencia en Argentina.

A diferencia de otros países, las políticas de blanqueamiento se colaron en los espejos de cada casa, y las personas racializadas tienen un enorme trabajo para descubrir sus raíces, que quizás están a las claras en otros lugares de América Latina, pero aquí han sido negadas, ocultas desde las esferas de las élites políticas, y con un resultado abrumador en la construcción subjetiva de las identidades negras.

Una serie de mitos sobre la población africana y afrodescendiente se han construido en nuestro territorio. Los decesos en las guerras de la independencia y guerras civiles, el mestizaje, la fiebre amarilla en 1871 y la ley de vientres en

1813 serían las hipótesis que fundamentan la tan difundida “desaparición de los negros en Argentina”. George Reid Andrews (Andrews, 1989), en su primera investigación sobre Buenos Aires, pondrá en evidencia que estas hipótesis no dan cuenta de la realidad, tomando como herramientas, los censos y los periódicos afroargentinos. Mientras la élite política difundía la idea de la Argentina blanca y europea, los periódicos afroporteños del período 1800-1900 tenían una gran actividad militante, así como también las asociaciones de ayuda mutua y las manifestaciones artísticas.

“En Argentina no hay negros” es la frase más escuchada en relación a nuestro presente étnico-racial, tiene como fundamentos esa serie de mitos que acabo de mencionar. Efectivamente nuestro país fue receptor de grandes oleadas migratorias provenientes del continente europeo, sobre todo entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, que provocaron el descenso, en términos porcentuales, de la población de origen africano, pero es incorrecto afirmar su desaparición tal como sostiene la historia oficial (Gómez, 2021).

Resulta necesario recuperar la historia de la resistencia de las mujeres negras en Argentina, porque nuestro país no escapa del contexto mundial en el que la extrema derecha vuelve a escena aferrándose a discursos racistas, xenófobos y de odio a la diversidad. El extractivismo de las tierras, la crisis climática, la violencia económica de occidente, tiene raíces coloniales. Poder nombrarnos y recuperar la historia de las mujeres condenadas a los márgenes es crucial para reconstruir la comunidad en los barrios asediados por el narcotráfico y hacerle frente. Sin identidad, sin saber de dónde venimos y cuál es nuestra historia resulta imposible adquirir el valor y la fortaleza para organizar la resistencia.

El concepto afrodescendiente quedó asentado en el año 2001 a partir de la Conferencia Mundial contra el Racismo y la Xenofobia, realizada en Durban, Sudáfrica. Es un término político, que habla de la vinculación actual de las personas con sus antepasados que han venido de África, ya sea por decisión propia, o en la época colonial producto de la trata esclavista. Es el puente cultural, identitario por el que quedó unida África y América. Remite a la noción de identidad porque va más allá de lo negro del color de piel, sino la pertenencia a una comunidad. No apela a lo fenotípico, sino a la referencia histórica y a la auto-identificación. Por ello Rosa Campoalegre Septien desde su lugar como investigadora afro cubana recomienda utilizar el término en plural, afrodescendencias, “atendiendo a la diversidad de sus contextos, componentes socioestructurales, posicionamientos epistémicos y políticos”. (Campoalegre Septien 2018)

Para enmarcar este estudio, resulta necesario hablar del contexto Argentino en su vinculación con la historia africana y afrodescendiente. Lo que hoy es territorio argentino, en el período colonial formaba parte del Virreinato del Río de La Plata y no estuvo exento de ser parte del comercio de la trata esclavista. Casi setenta mil cautivos arribaron desde Brasil y África entre 1777 y 1812.

En una investigación reciente del historiador (Borucki, 2021) la cifra fue

ampliada tomando en cuenta el tráfico ilegal y la llegada a través de la Colonia de Sacramento (dependencia de la corona portuguesa), dando como resultado un total de más de 200 000 personas cautivas. El último viaje transatlántico esclavista directo desde Angola a esta región llegó a Montevideo en 1835, cerrando una historia de 250 años de trata en el Plata (Borucki, 2017).

El Censo de Juan José de Vertiz en 1778 arroja que el 46 % de la población del Río de la Plata, tenía origen africano. En provincias de mayor producción agrícola, como Santiago del Estero, el número asciende al 56 %. La mano de obra esclavizada no era destinada a una economía de plantación como en América Central y Norte, sino sobre todo a trabajos domésticos y oficios urbanos, como la carpintería, zapatería, sastrería, etc.

Sin embargo, diversos autores muestran a las personas esclavizadas realizando tareas rurales, en las faenas del campo. No es hasta 1853, con la afirmación de la primera Constitución Nacional que es completamente abolida la esclavitud en territorio argentino. Más allá de las disposiciones legales, seguía perviviendo un régimen social de castas heredado de la época colonial que establecía una vara de color de piel para la realización de determinadas tareas laborales. Es así que luego de ser abolida la esclavitud, seguimos viendo que las tareas de asistencia, cuidado de personas, son realizadas por las mismas personas que las cumplían en el período esclavista, mujeres africanas y sus descendientes. Se encuentran en el Archivo General de la Nación imágenes de personas afrodescendientes cumpliendo estos roles hasta entrado el 1900, y ofertas laborales de amas de leche incluso en 1860.

La invisibilización estadística fue el principal mecanismo que se utilizó para hacer desaparecer, en términos simbólicos, a las poblaciones afroargentinas de la historia. “En Argentina, la invisibilización del componente poblacional negro-africano ha sido construida de manera meticulosa, se evidencia claramente a partir del período denominado de Organización Nacional, después de 1853, y alcanza su culminación en los proyectos de la Generación del '80: la idea era la de “blanquear” a la población como condición para el desarrollo y el progreso del vasto territorio nacional” (Gómes, 2009).

Algunos de los mecanismos que utilizó el Estado para lograr ese objetivo político fueron los censales, también los discursivos producto del apoyo de la población afrodescendiente al Gobernador Juan Manuel de Rosas. Desde el punto de vista censal, si bien las bajas tasas de natalidad y las altas tasas de mortalidad contribuyeron a la declinación de la población negra en el periodo de 1838-1889, no son un elemento determinante para explicarlo. Andrews (1989) encuentra la explicación en el traslado estadístico de un gran segmento de la población afroargentina de la categoría racial parda/morena a la blanca, ya que antes del periodo 1838-1887 la población afroargentina había registrado un crecimiento continuo, por lo cual no hay razones para pensar que este crecimiento se hubiese alterado en las décadas posteriores. Como se ve en los documentos siguientes, dos personas de ascendencia africana son catalogadas como “blanco” y “trigueño”.

Otro de los elementos que plantea Andrews sobre el por qué la necesidad de la élite política de la “desaparición” fue el apoyo que los afroargentinos brindaron a Juan Manuel Rosas. El mismo Sarmiento expresaba: “los negros así ganados para el Gobierno, ponían en manos de Rosas un celoso espionaje en el seno de cada familia, por los sirvientes y esclavos, proporcionando, además, excelentes e incorruptibles soldados de otro idioma y de una raza salvaje” (Sarmiento, 1857, p. 233). Esta acusación recurrente a los afroargentinos suscitó en 1878 una editorial del periódico afroargentino *La Juventud*, el cual expresaba la irritación de la comunidad negra ante el planteamiento generalizado de que el rol de los negros en Argentina se reducía a su lugar como soldados y como espías de Rosas (*La Juventud*, 1878 citado por Andrews, 1989, p. 120).

En suma, “los afroargentinos no desaparecieron ni murieron en ningún punto del siglo XIX; antes bien, serenamente fueron borrados de los registros por las personas encargadas de realizar los censos y por los estadísticos, por los autores e historiadores que cultivaban el mito de una Argentina blanca” (Andrews, 1989, p. 131). La presunción de la desaparición de la población negra es parte de lo que Solomiansky (2003), califica “genocidio discursivo”; una operativa de invisibilidad orquestada hacia esta población que encuentra en Sarmiento uno de sus principales voceros.

La necesidad política y económica de la élite de construirse bajo la retórica blanca de civilización versus barbarie, ha dejado como consecuencia la idea de que todo lo negro es sinónimo de pobreza. A esa idea se suma el estereotipo de negritud que se ha creado. Bajo la lógica racista en la que nos construimos la persona con rasgos afrodescendientes, no puede ser argentina.

La extranjerización funciona como la negación de nuestra propia historia. “Hoy en día persisten estas creencias que se manifiestan en la extranjerización constante de personas afrodescendientes. Como ejemplo del fenómeno racista de la extranjerización podemos citar el famoso caso de la activista afroargentina María Magdalena “Pocha” Lamadrid que en el año 2002 fue detenida en el aeropuerto de Ezeiza cuando se disponía a viajar a un Congreso Internacional al que había sido invitada, por portar, según la agente de migraciones un pasaporte falso ya que ‘no podía ser negra y argentina’ (Gómes, 2021, pp. 103-104).

El término Feminismo Decolonial acuñado por la argentina María Lugones (2008) ayuda a situar este estudio en el contexto de feminismos latinoamericanos que tienen sus particularidades y diferencias con el feminismo negro de Estados Unidos aunque se parta desde aquellos movimientos como referencias. Pensar desde las particularidades afrodescendientes de las mujeres del sur, resulta esencial para no caer en generalizaciones que tiendan a pensar en una única forma de construir la identidad afro, para así apartarnos de las ideas estereotipantes de lo negro, y más precisamente de las negras. De lo contrario “seguimos ancladas a un movimiento que mira a Europa y EEUU y solo conoce las verdades que estos han producido sobre África (Espinosa, 2017).

Siguiendo a Ochy Curiel (Curiel-Pichardo, 2014), se toma el concepto de “Antropología de la dominación” que supone develar las formas, maneras, estrategias, discursos que van definiendo a ciertos grupos sociales como “otros” y “otras” desde lugares de poder y dominación. Para este estudio la lente del análisis de la dominación se convierte en fundamental, ya que las entrevistadas relatan constantemente expresiones que explican por qué se han sentido otras, frente a las instituciones que habitaron, e incluso frente a sus propios pares.

Yo no necesito sentarme en una habitación con otras personas negras para saber que soy negra (eso no es unidad). Para unirse ha de haber algún propósito o, de otra forma, no estamos hablando de política (June Jordan, 1990).

Investigar el camino que las mujeres negras, afroargentinas, han trazado en la búsqueda de su identidad, es necesario porque sentirse negras es parte de un proceso de construcción de subjetividades políticas (Campoalegre Septien, 2018). Siguiendo a Hall (1996), el concepto identidad con el que abordaremos el análisis no se tomará aquí como algo esencialista, sino estratégico.

Aunque parecen indicar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos (Hall, 1996).

Partir desde aquí, resulta fundamental para el análisis de las entrevistadas, ya que se encuentran hablando de la representación negativa con la que se han encontrado en sus vidas, y luego cómo el vínculo con otras a través del activismo les permitió pensarse de otras maneras, incluyendo la transformación de su propio futuro.

En ese sentido, compartimos en este estudio el posicionamiento de Pratibha Parmar:

“Las políticas de la identidad, o una práctica política que toma como su punto de partida sólo los modos personales y experienciales de ser, ha conducido a una cerrazón que es a la vez retrógrada y, a veces, espeluznante. Tomemos como ejemplo el caso de un artículo que apareció en Spare Rib titulado «Ten Points for White Women to Feel Guilty About» [Diez puntos por los que las mujeres blancas han de sentirse culpables]. Ya solo el título nos hizo a algunas encogernos de desesperación y consternación. Este esencialismo, inherente a ese tipo de articulaciones, ha devenido dominante dentro del movimiento de mujeres en general (...)” (Parmar, 1990).

Si lo negro en general, sus aportes culturales, sus luchas históricas, se encuentran invisibilizados, a la hora de pensar en el género y la clase, más aún. Conocer los aportes de las mujeres afrodescendientes a nuestro país, se vuelve un camino complejo y sinuoso. Pre conceptos y omisiones limitan el tránsito para hallarlas en la historia dando como consecuencia la dificultad de percibir la identidad de

quienes buscan explicar sus rasgos, su pelo, su nariz, su boca, su piel. Rasgos que son muchas veces motivo de insulto, menosprecio, miradas, abusos, etc.

- ¿En qué momentos estas mujeres hicieron expresa su afrodescendencia?
- ¿Qué rol jugaron las políticas de blanqueamiento en ese proceso de identificación?

Rescataré fundamentalmente relatos y narrativas de cinco jóvenes afroargentinas actualmente radicadas en mi ciudad natal, Rosario. Las conocí en mi tránsito por el activismo antirracista. Señalaré momentos claves en que la historia oficial de la blanquitud argentina, ha impactado en las representaciones de estas mujeres. Así como también los fenómenos políticos y sociales del movimiento negro internacional.

De todas las mujeres negras y afrodescendientes que viven en el país y que conozco, decido entrevistar particularmente a las nacidas en Argentina. La decisión, lejos de ser un recorte de tipo nacionalista, está vinculada al objetivo de este estudio, sus testimonios permiten saldar cuentas con la historia estatal, dejando ver las implicancias de las políticas del silencio y ocultamiento frente a la historia negra. Dando como resultado, entre otros, la extranjerización de la identidad de las mujeres afroargentinas.

Las mujeres aquí entrevistadas no son referentes históricos, es decir las fundadoras de los primeros grupos históricamente reconocidos, sino jóvenes que comienzan a dar sus primeros pasos, lo cual desde mi punto de vista brinda a la investigación un componente interesante ya que, el proceso de construcción identitaria en algunas aún sigue siendo transitado.

Además, no hay un gran bagaje político militante atrás, sino que se observan sus comienzos. Las jóvenes entrevistadas inician su camino en la militancia política ligada a la construcción de agrupaciones de raíz afro, hacen sus primeras experiencias dentro de los feminismos. Son mujeres jóvenes y negras que empiezan a recuperar su voz a través de la militancia feminista, la militancia antirracista y/o el arte. Yo, como afroargentina y compañera activista de las entrevistadas reconozco mis interpretaciones subjetivas a la hora del análisis, este trabajo representa un manuscrito de experiencias, lejos de pretender un relato objetivo de las historias de sus vidas, resaltaré algunas dimensiones frente a otras.

Es un estudio inacabado, un trabajo que sigue en curso, abierto a preguntas y reconstrucciones. Son pocas las mujeres afrodescendientes que habitamos el campo de la investigación en Argentina, y ya es hora de empezar a hacer el trabajo por nosotras mismas abandonando el lugar colonial de ser objetos de estudio.

Como nos enseña Bell Hooks "(...) nosotras aprendemos que no tenemos poder para definir nuestra propia realidad o para transformar las estructuras opresivas. Nosotras aprendemos a buscar en aquellas capacitadas por los sistemas de dominación, que nos hieren y nos dañan, buscamos ser liberadas y nunca lo ha-

yamos. Para nosotras, es necesario hacer el trabajo por nosotras mismas si queremos conocer más acerca de nuestra experiencia, si queremos ver esa experiencia desde perspectivas no conformadas por la dominación” (Hooks 1989).

Los datos se recogieron en entrevistas individuales, algunas entrevistas fueron realizadas en espacios públicos y otras en el contexto del hogar. Decidí en este trabajo hacer un recorte solo de la experiencia que han relatado sobre la construcción de su identidad, excluyendo en esta oportunidad las referencias que las entrevistadas brindaron sobre los feminismos y la relación que construyeron en espacios con otras mujeres no afrodescendientes (Tabla 1).

Tabla 1 Participantes

Nombre	Ocupación	Edad	Estudios	Posición Social
F	Emprendedora	28	Secundaria Incompleta	Trabajadora
G	Empleada de Fábrica	27	Secundaria Completa	Trabajadora
Z	Estudiante secundaria	17	Secundaria Incompleta	Trabajadora
L	Cantante	35	Secundaria Completa	Empleadora
M	Emprendedora/Bailarina	19	Universitaria Incompleta	Trabajadora

Existen algunos criterios comunes que son manifestados en sus testimonios que nos permiten responder las preguntas de investigación. En todas las entrevistas se destacan ejemplos de situaciones vividas en la niñez, fundamentalmente en instituciones educativas.

M. cuenta el momento en que supo que era negra. “El camino arranca en primer grado, me vinculaban con Ronaldiño por el color de piel, vos sos la hija del Ronaldiño y ahí fue que yo me empecé a dar cuenta por dónde venía la mano”. L. relata “De chica mis compañeritos me cargaban porque era la morocha (se corrige) la negra del grupo”.

La escuela y los actos escolares son un punto de inflexión. Se puede observar cómo los papeles que se cumplían en los actos escolares también estaban distribuidos por color de piel. Como sugiere la investigadora afrocolombiana Anny Ocoró Loango: “[la escuela] a través de distintos dispositivos pedagógicos, ha cumplido una función mediadora y simbólica en la construcción de ciudadanía y la formación de identidades nacionales. Sin embargo, desde su impronta fundacional ha contribuido a subalternizar a las culturas indígenas y negras, transmitiendo jerarquizaciones de clase e ideas racistas que sostienen un orden racial. Ocoró Loango (2016, p. 44)

G. recuerda: “siempre ocupando los mismos lugares, creo que una sola vez pude ser dama antigua, y después era no te pinto la cara con corcho porque vos ya sos negra”. Así mismo L. cuenta, “Obvio que era la negra mazamorrera con corcho quemado, nunca dama antigua” Ríe y dice, “dame el protagónico, quiero dejar de vender empanadas”. El papel de la negra que vende empanadas, que nunca nadie nos dijo estaba esclavizada y se la mostraba como una persona ale-

gre, se construye subjetivamente como algo que se prefiere no ser.

El encuentro con otras mujeres negras figura también como un momento clave en los relatos de las entrevistadas, sobre todo el momento de encontrarse compartiendo con otras activistas antirracistas.

“En San Nicolás de los Arroyos [ciudad natal de G] junto con mi hermana, siempre fuimos las dos únicas negras. Además, vivimos una extranjerización constante. Siempre me supe negra debido a eso, pero en el camino de venir a Rosario, encontrarme con historias de otras compañeras negras argentinas y también migrantes fue como compartir historias de soledad, de creer que sos la única, de que no hay nadie más como vos, que tu historia es singular. Entonces el no conocer parte de nuestra historia de nuestras raíces, también te aleja y te va encasillando en el pensamiento que la gente tiene, negas tus raíces, querés plancharte el pelo, ocultar un poco tu color de piel, pasar lo más desapercibida posible. Una vez que llegamos acá y mi hermana empezó a conocer otras compañeras me decía “tenés que venir, no sabés”.

La violencia racista internacional, ligada a la resistencia del movimiento negro también son fenómenos políticos que han tenido un impacto en el auto reconocimiento de algunas de las mujeres entrevistadas. M. cuenta: “Empecé a estudiar odontología. Cuando empiezo a investigar más [refiriéndose a asuntos afrodescendiente] es cuando pasa lo de George Floyd, ahí de repente, abrí los ojos de golpe. Ese mismo día que pasó eso, dejé odontología, dije esto no es para mí”. M se sintió más atraída por las Ciencias Sociales y actualmente se encuentra estudiando Ciencias Políticas.

La extranjerización, es uno de los principales productos de la política de blanqueamiento, funciona como un ser extranjero en tu propio país y lleva a que la mayoría de la gente se pregunte ¿de dónde sos? “Negrita, brasilera, le decían a M en la escuela. “Yo me daba cuenta, sí yo soy morochita, sí yo tengo otro color, [se corrige] no otro color porque los tonos eran bastantes parecidos, pero yo tenía otros rasgos. Pero por un tiempo (...) lo anulé. No hay racismo. Y después en 4to año de la secundaria sí ya me empecé a percibir negra, no como afrodescendiente porque no conocía el término y estaba re orgullosa”

Z cuenta que cuando dice que es Argentina:

“la gente se queda esperando el remate. Yo digo soy argentina y me responden re-preguntando ‘qué conexión tenés’ y ahí explico, mi papá es africano, (...) habrán pensado es adoptada, porque claro yo siempre tengo a mi mamá, mujer blanca, al lado mío. (..) el camino fue repentino, rápido, mi conexión con África tiene una conexión con mi papá, (...) a raíz de que yo empiezo a establecer una relación más fuerte con mi papá me empieza a interesar mi familia que vive allá en Ghana, me empieza a interesar mi historia, su historia, (...) y también empiezo a ver al continente africano como algo de mi personalidad, de mi historia, (...) es algo que yo tengo que saber para poder defenderme, para poder luchar por mis derechos, porque yo tengo los mismos derechos que la gente blanca, porque yo me veo un igual”

M aporta una anécdota de las muchas que tiene. “Te hablan en otro idioma, nos pasó una vez cuando íbamos con mi mamá caminando y vino uno y nos empezó a hablar no sé si en francés o en portugués”,

G relata también una experiencia de extranjerización, “hace poco entrando a mi casa paso alguien y me preguntó ‘¿vos sos dominicana?’, sin un hola, un buen día y es cotidiano eso”.

Cómo cada una se define a sí misma es parte de una construcción histórica, de vida. Es necesario señalarlo, para apartarse del esencialismo. Algunas de las mujeres entrevistadas se definen o se ha definido como negras, antes que afrodescendientes, y existe también quiénes el término negra les molesta y señalan que las llamen por sus nombres. Fuera de cualquier prejuicio las voces de las entrevistas señalan la necesidad de atender a la diversidad, a las experiencias y los sentimientos, y así apartarse del prejuicio, o la tendencia a establecer qué está bien y qué está mal en tanto definiciones de identidad. Como veremos, el término afrodescendiente ha jugado un importante rol en el transcurso del abordaje de la identidad y en general aparece con el tiempo.

M comenta:

“En un principio el término afrodescendiente me molestaba, yo no soy afrodescendiente, soy argentina hija de una ecuatoriana y un argentino, no tengo nada que ver con África. Yo soy negra, o mestiza, es más, utilizaba el término mulata. Después empecé a de-construirme un poco. [Ahora] Sí me considero afrodescendiente pero principal [mente] negra. Vos no sos afrodescendiente por tu color de piel, lo sos por tus raíces.”

Z nos aporta una historia similar:

“Ahora sí me percibo como afrodescendiente, antes no, antes decía yo no soy africana (...) yo creo que es un sentimiento, porque en sí el color de piel no me parece importante, los rasgos no son algo importante, (...) pero cuando uno es consciente de todo lo que conlleva el color de piel, los rasgos, toda la historia que va detrás, cuando a uno le importa si ya forma parte de tu personalidad, actualmente sí me considero una mujer afrodescendiente, afroamericana. Es algo lindo”

L se siente más identificada con el término Negra. “Mi hermano, mi papá y mis primos, todos son “El Negro S.” Me apropié del apodo negra en el 2008 cuando un compañero de banda me empezó a decir negra y lo llevé con fuerza, a tal punto de que cuando me presento en una ronda: hola la negra; con el artículo ¿me entendés?, LA Negra (Risas) Yo ya lo digo como mi nombre, no como un apodo. Las personas rechazan decirlo (...) es una lucha ante las reacciones de los demás, yo no te digo mi nombre hasta que no me puedas decir negra, todo el tiempo como algo malo, piensan que te están insultando”

Señalan nuestras entrevistadas que la ligazón con el concepto “afrodescendiente” es una de las cosas que más tarda en aparecer. De hecho, hay personas

que no se ven reflejadas allí y sí en el término negra.

En Z vuelve a aparecer una reflexión en torno al término “negra”, “me junté con mis amigas y los amigos del hermano, estábamos hablando que una chica estaba buscando una modelo y reflejar la diversidad de culturas, de rasgos, así que dije bueno, capaz me llama y una amiga me dice sí además vos viste, sos diferente, (...) a mi esas cosas no me molestan, soy diferente, lo soy, entre todas mis amigas blancas resalto y no me molestó, y claro los chicos se empezaron a reír y uno le dijo fua cómo le vas a decir eso, yo me di cuenta que los había incomodado, (...) hasta yo lo digo [que soy negra] (...) y no pasa nada, porque entiendo que también los incomode y que la gente piense que decirte sos negra es un insulto, y los chicos pensaron eso ‘cómo le vas a decir que es negra’.

El testimonio de Silvia Mónico Posadas en el trabajo titulado *Memoria Viva. Historia de mujeres afrodescendientes del cono sur* (Brown, 2013) aporta el elemento de las fotografías. Nos ofrece una muestra de lo que sucede en muchas familias argentinas, la pérdida de registro del pariente negro/a:

“(...) tenía sólo una foto de mi abuelo, que había recuperado y solamente sabía que mi bisabuelo había sido primer violinista del teatro Colón. Gracias a este trabajo, recupero gran parte de mi historia, (...) mi tatarabuelo (...) Manuel Posadas (...) fue uno de los tantos negros que fue a pelear acá por el país, (...) me siento una privilegiada porque sé que hay muchas historias como ésta pero a veces no pueden llegar a encontrarlo. (...) Yo tranquilamente me podría haber blanqueado, porque no tengo la piel oscura”.

Historias como la relatada, dan cuenta de hasta dónde llega el problema de la invisibilización histórica. La mujer se siente una privilegiada de poder saber su identidad, gracias a un hecho casual, de recuperar una foto. A su vez, señala también algo que se establece en el concepto de afrodescendencia, que no tienen que ver con lo físico, racial, sino con una historia ligada al antepasado afroargentino.

Una de nuestras entrevistadas brinda una reflexión en torno al re-pensarse en la construcción de la identidad afro. F: “Hay un sector de les afrodescendientes que van señalando y acusando quién reproduce cultura afro y no debería hacerlo por blanquito, y yo siento que eso hay que deconstruir, primero ante todo porque no sabemos ese blanquito quién es su madre y su padre, porque (...) tengo primas que son rubias, blancas de ojos azules y vienen del mismo lugar que yo y en la sangre, o en su ser quieren colgarse un tambor”.

Se puede concluir que las narrativas de las mujeres negras, afroargentinas, que definen su realidad y nombran su historia, son experiencias fundamentales para comprender las consecuencias actuales de las herencias del discurso estatal dominante que describe a Argentina como un país blanco y europeo, y cómo ese hecho marca la vida, sobre todo a partir de la niñez. Sin embargo, en los relatos de las entrevistadas no apareció el Estado como ente responsable de lo que viven a diario, más bien se ha tendido a ver el problema como algo social más que histórico y estructural. El peso que ha tenido la escuela fue sustancial en la expe-

riencia de “sentirse negras”, y no como una institución que permita encontrar ese lugar identitario desde el respeto o amor, sino de formas negativas y dolorosas, que la mayoría cita como sus primeras experiencias con el racismo.

Dejar de sentir que sus experiencias son únicas, forma parte del encuentro con otras en sus primeras experiencias con el activismo, en el que el movimiento internacional afrodescendiente ha jugado un rol importante. Visibilizar estos relatos es una estrategia de resistencia frente a ese sistema de pensamiento–poder que ha decidido desplazar identidades que no le son beneficiosas para perpetuar su discurso de blanquitud, fundamentalmente en Argentina que incluso a vendido al mundo la idea de una identidad puramente europea. Mostrar nuestra historia, socializar nuestra resistencia como forma de quebrar y disputar no sólo una narrativa, sino un sistema que sigue queriendo ubicar en los márgenes a las mujeres negras argentinas. Escribir y contar se ha transformado en una responsabilidad histórica.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDREWS, G. R.: Los afroargentinos de Buenos Aires. Ediciones de la Flor. 1989
- BORUKI, A.: De compañeros de barcos a camaradas de armas: identidades negras en el Río de la Plata, 1760-1860. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Prometeo Libros. 2017.
- BORUCKI, A.: 250 años de tráfico de esclavos hacia el Río de La Plata. De la fundación de Buenos Aires a los “colonos” de Montevideo, 1585-1835. Claves. Revista de Historia, 7(12), 255–290. 2021
- CAMPOALEGRE-SEPTIEN, R.: Afrodescendencias: voces en resistencia. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. CLACSO. 2018
- CURIEL-PICHARDO, O.: Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In I. Mendiá Azkue, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion, & J. Azpiazu Carballo (Eds.), Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista. (1st ed., pp. 45–60). Lankopi, S.A. 2014
- ESPINOSA, YUDERKIS: La importancia de leer a Oyèwùmí en América Latina. En La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Editorial en la frontera. Bogotá, Colombia. 2017
- GÓMEZ, MIRIAM; Las comunidades negras en Argentina: estrategias de inserción y mecanismos de invisibilización. En Afroargentinos hoy: Invisibilización, identidad y movilización social. Marta M. Maffia y Gladys Lechini (Comp.). La Plata. IRI-UNLP. pág 61. 2009.
- GÓMEZ, PATRICIA: Afrodescendientes. En Tratado ecofeminista de Derechos Humanos. Tomo 1. María José Lubertino. Buenos Aires. Rubinzal- Culzoni. Editores. 2021.
- HOOKS, B.: Talking Back. Thinking Feminist. Thinking Black, Boston, South End. (1 ed. pp 150). Routledge. 2015
- HALL, STUART: ¿Who needs ‘identity’? En Question off Cultural Identity. Hall and Du Guy. California. SAGE. 1996
- LUGONES, M.: Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial. In W. 2008
- OCHY, CURIEL-PICHARDO.: Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista. Irantzu Mendiá Azkue, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker

Zirion, Jokin Azpiazu Carballo (eds.) Bilbao. UPV/EHU. (pp.56). 2014

OCORÓ LOANGO, ANNY: La nación, la escuela y “los otros”: reflexiones sobre la historia de la educación en Argentina y Colombia en el imaginario civilizatorio moderno. En Revista Rollos Internacionales. Vol 5. Nro 41. Buenos Aires. Nodos y Nudos. (p.p. 44). 2016

PRATIBHA PARMAR: Black Feminism: The Politics of Articulation. En Identity, Community, Culture, Difference. London. Rutherford.Mignolo (Ed.), Género y Descolonialidad (1st ed., pp. 13–25). Del Signo. 1990.

SOLOMIANSKI, ALEJANDRO: Identidades Secretas: la negritud argentina. Buenos Aires. Beatriz Viterbo Editora. 2003.

UNITED NATIONS, 72nd plenary meeting of the. Proclamation of the International Decade for People of African Descent (No. 68/237). United Nation. 2013

CONTRIBUCIONES DE LA RESISTENCIA AFROAMERICANA AL IDEARIO ANTIMPERIALISTA DEL SIGLO XX

Hiltrudes Casamayor Vibet
Jackeline Lores Díaz

Los pueblos latinoamericanos y caribeños tienen en sus habitantes de ascendencia africana un componente cultural y socio histórico fundamental. Ellos aportan una perspectiva particular de comprender el fenómeno imperialista a partir de la centralidad que en sus condiciones de existencia tuvo y tiene la opresión, la exclusión y la discriminación racial.

La reacción de afroamericanos, latinoamericanos y caribeños ante la dominación imperialista se expresó a través de movimientos culturales, sociales y políticos que sirvieron para canalizar un discurso contestatario que dio cuenta de la denuncia de la discriminación por el color de la piel y el origen afro articulado diferentes demandas sociales, económicas y políticas. Sus cuestionamientos evolucionan hasta el planteamiento de la emancipación plena del hombre.

Los estudios sobre movimientos culturales, sociales y políticos protagonizados por afroamericanos experimentan un ascenso en las últimas décadas. Autores como Lao Montes (2007) y Agudelo (2019) han abordado el comportamiento de diferentes problemáticas en los afrodescendientes de América Latina y el Caribe destacando la significación de su práctica social. Los análisis realizados por Mezilas (2008); Martínez Peria (2015) y Naranjo et al, (2020) analizan el indigenismo y la negritud como movimientos culturales que emergieron frente a la presencia extranjera impuesta en el Caribe. No obstante, se considera necesario profundizar en las enunciaciones antimperialistas realizadas desde el locus afroamericano.

Mediante el análisis histórico lógico, la interpretación de fuentes históricas y literarias, así como el enfoque transdisciplinar se desarrolla el objetivo de presentar una aproximación a la contribución de la resistencia afroamericana al desarrollo del ideario antimperialista latinoamericano y caribeño en el siglo XX.

Desde el locus afroamericano se reconocen prácticas sociales y un discurso que contribuyen a la radicalización política a la vez que marcan un giro epistémico en el desarrollo del ideario antimperialista al plantear otras formas de asumir y explicar la historia de dominación neocolonial que sufre la región.

Para Lao-Montes (2007) los estudios sobre la diáspora africana aún necesitan centrar e integrar por completo las historias, culturas y políticas de las afro-latini-dades. En este sentido es pertinente profundizar en la significación que ha tenido para el desarrollo del ideario antimperialista las reivindicaciones planteadas por los afroamericanos desde y hacia el sur del río Bravo.

El antimperialismo se ha perfilado como una compleja construcción histórica cultural, donde se articulan, actitudes, simbolismos, subjetividades, ideologías, filosofías, políticas, etc. que expresan maneras de rechazar/enfrentar/ frenar y liberarse de la dominación imperialista.

Se considera a José Martí el primer antimperialista de América. Él fue el primero en realizar las alertas sobre el peligro para las naciones americanas que presentaba la expansión de Estados Unidos sobre sus tierras, elementos que quedan explicitados, entre otros escritos, en el ensayo Nuestra América y en El tercer año del Partido Revolucionario Cubano (El alma de la revolución y el deber de Cuba en América) , ellos permiten comprender la denuncia que hace en relación a las ambiciones de dominación de la nación nortea y la estrategia continental para impedir el dominio sobre nuestras tierras de América.

Autores como Teran (1985); Pita y Marichal (2012); Kersffeld (2012) y Kozel *et al* (2015), ayudan a comprender en los primeros antimperialistas la formulación de una crítica al materialismo expansionista de los Estados Unidos, la apuesta por la cultura y la educación como herramientas para detener el avance imperialista. La articulación del nacionalismo, el antimperialismo, el marxismo y el latinoamericanismo en el logro de la emancipación plena en la región. En este recorrido marca un punto de inflexión la articulación de la lucha armada y la alternativa socialista como método y condición del logro y mantenimiento de la liberación del dominio imperialista.

Los intelectuales y/o revolucionarios portadores de las ideas antimperialistas se nutrieron con doctrinas positivistas, espiritualistas y krausistas, entre otras. Algunos de ellos dirigieron sus discursos a las élites ilustradas latinoamericanas, especialmente a los jóvenes, desconociendo amplios sectores populares que conformarían el sujeto plural de la emancipación latinoamericana.

Superadas las dos primeras décadas del siglo veinte y al influjo de las revoluciones en México y Rusia, el antimperialismo experimentó nuevos desarrollos. La creación de la Liga Antimperialista de las Américas es una de sus expresiones más contundentes al expresar la articulación del marxismo como fundamento teórico e ideológico de la lucha antimperialista con las tradiciones de lucha latinoamericana y caribeña, además de articular la resistencia de los afroamericanos.

En el siglo xx intelectuales afroamericanos de la talla de Aimé Césaire (1913-2008), Frantz Fanon (1925-1961), Jacques Roumain (1907-1944) y Nicolás Guillén (1902-1989), entre otros, logran superar los márgenes de la raza y del espacio geográfico para plantearse la emancipación de todos los sometidos a la opresión neocolonial. Esta transformación volvió la resistencia afroamericana en expresión de lucha de todos los oprimidos al pronunciarse por la emancipación de todos los hombres del Tercer Mundo y, más allá, de los propios explotadores.

Hasta los años sesenta del siglo XX el antimperialismo experimentó complejas y contradictorias configuraciones, en ello tuvo que ver desde qué clases

y sectores sociales se hicieron los planteamientos antimperialistas, los móviles sociales, económicos y políticos que lo condicionaron, así como las líneas del pensamiento filosófico desde las cuales se moldearon las formas de enfrentar el expansionismo imperialista.

La búsqueda bibliográfica permite identificar un predominio de estudios que sistematizan las expresiones antimperialistas de la población de origen europeo de América Latina, aunque ello no es patrimonio absoluto de la misma. Desde el locus afroamericano, latinoamericano y caribeño se reconoce un discurso que da cuenta de una postura y un pensamiento contentivo de denuncia y enfrentamiento coherente al peligro de la expansión imperialista que marca un punto de inflexión en el desarrollo de este ideario.

Lao-Montes (2007) entiende la diáspora afroamericana como una formación no uniforme, un montaje de historias locales entretejidas por condiciones comunes de opresión racial, político-económica y cultural y por semejanzas familiares basadas en experiencias históricas conmensurables de subordinación racial, afinidades culturales y repertorios similares de resistencia, producción intelectual y acción política.

Por su parte, Agudelo (2019) afirma que los afrodescendientes son un componente fundamental de la construcción histórica y del presente de las sociedades latinoamericanas y caribeñas.

La perspectiva de estos autores, en la que articulamos las tesis marxianas de que el hombre es el conjunto de sus relaciones sociales y que sobre las diversas formas de propiedad y condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos, nos permite examinar ideas/nociones que resultan en desarrollo del antimperialismo latinoamericano y caribeño hasta los años sesenta del siglo XX.

La emergencia de movimientos sociales y culturales protagonizados por afroamericanos en países como Brasil, Colombia, Martinica, Haití y Cuba será el escenario de nuestras indagaciones. En él encontramos una resistencia afroamericana que nutre, de un modo u otro, la heterogénea y compleja configuración teórica, ideológica y política del antimperialismo.

Sobre Brasil y Colombia, países de América Latina con importante población afrodescendiente, se ha generado una importante producción bibliográfica donde se aborda la práctica social de los descendientes de africanos. González Zambrano (2014) trata la raza como elemento de movilización política de los afrobrasileños, específicamente en Sao Paulo. Esta autora propone una periodización que facilita comprender la evolución del movimiento negro en el gigante suramericano desde los inicios del siglo XX.

En el periodo 1900-1930, en diferentes regiones de Sao Paulo, la población negra, sobre todo la clase media negra, encuentra en los periódicos e imprentas el modo de salir de la invisibilidad. Entre 1930-1937 se forma y consolida el Frente

Negro Brasileño (FNB), organización considerada como el primer movimiento social negro del país.

Esta organización es la construcción de una acción colectiva organizada por negros de clase media, cuyo objetivo era la denuncia de la discriminación por color de piel y estimular el ascenso social del negro. A partir de la mitad de la década del 1940 y hasta el golpe militar en 1964 se crean asociaciones culturales como el Teatro Experimental Negro y Asociación Cultura Negra (1954), su actividad era cultural y artística, pero articulada a la lucha contra la discriminación racial, no solo en Brasil, sino también en toda América y África.

Según Florestan Fernandes (2008) el movimiento negro en Sao Paulo desenmascaró la ideología racial dominante y elaboró una contraideología racial que aumentó el área de percepción y de conciencia de la realidad racial brasileña por parte del negro.

Al tomar como referencia las acciones de los afroamericanos brasileños de la región de Sao Paulo en las seis primeras décadas del siglo XX se comprende la significación de los movimientos sociales y culturales para visibilizar el negro, su cultura, sus condiciones de vida, así como sus demandas sociales, económicas y políticas. En estas acciones se evidencia una fuerte denuncia social, desde la que transitan hacia la acción política.

La evolución de la lucha política de los afrodescendientes en Colombia desde la época de las resistencias antiesclavistas hasta los años sesenta de la pasada centuria ha tenido como cuestión fundamental, no la única, la denuncia del racismo y el emprendimiento de acciones para lograr superar la discriminación racial y la exclusión con motivo del origen afro.

Refiere Wabgouet et, al (2012) que los negros de Colombia han sido mayoritaria y tradicionalmente adscritos al partido liberal. Asimismo, los dirigentes políticos negros afiliados al partido liberal son quienes impulsaron las primeras reivindicaciones raciales y denunciaron la discriminación contra el negro en los años 30.

A partir de los años 40, y hasta los 60, se observa el protagonismo de algunos intelectuales negros como Natanael Díaz, Manuel Zapata Olivella, Delia Zapata, Marino Viveros y el Negro Robles, quienes organizan en Bogotá el primer Día del Negro, impulsan el Club Negro y abren un centro de estudios afrocolombianos.

La institución del Día del Negro fue el reflejo del autorreconocimiento de la existencia de otra forma del ser colombiano, de problemas que lo afectaban y sus soluciones en la Colombia de entonces. Este sector social, hasta ahora, invisibilizado mostró ante la sociedad su conciencia racial, poniéndose en mejores condiciones de asumir y hacer valer su cultura e identidad.

El movimiento negro en Colombia estuvo influenciado por las ideas de Aimé

Césaire, León Damas (1912-1978) y Leopold Senghor (1906-2001), fundadores del movimiento de la negritud. Su accionar fue más allá de la denuncia del racismo doméstico. La declaración del Día del Negro y la formación del Club Negro fueron espacios de crítica del racismo en otros países de América Latina y en EE.UU. Estos pronunciamientos dan fe de una perspectiva internacional en la lucha por la reivindicación de la población afrodescendiente que necesariamente hubo de articularse con el antimperialismo al identificar la opresión racial como causa de la explotación colonial y neocolonial.

Consideramos con Wabgou et, al (2012) que la militancia política de esta élite negra debería sobrepasar los límites de la defensa del racismo y la identidad negra para abarcar efectivamente la búsqueda de soluciones reales a los problemas materiales de sus poblaciones en términos de construcción de carreteras, acueductos, alcantarillado, centros de salud, escuelas y otros tipos de infraestructuras.

A lo anterior agregamos la necesidad de plantearse la transformación de las estructuras económicas y sociales que soportan la desigualdad y la exclusión social, cuestión esencial para la reivindicación de los derechos de la población afrodescendiente en América Latina y el Caribe.

La lucha por la igualdad racial y la justicia social es una de las tantas manifestaciones de la lucha de clases. En este particular importa cómo la población afroamericana toma conciencia del contenido y proyección política e ideológica de sus luchas, hasta qué sitios de la emancipación política y social han de plantearse sus objetivos.

Por el Caribe se inició la conquista y colonización de América y junto a ello la opresión, la explotación y el racismo. En Haití tiene lugar la primera revolución independentista, anticolonialista y nacional que vio la luz plantando la bandera de la resistencia afroamericana victoriosa en esta región.

Haití fue el primer país en alcanzar la independencia del colonialismo padeció, y aún padece, diferentes formas de explotación y sometimiento al capitalismo imperialista. Ante la ocupación imperialista yanqui que sufre entre 1915-1934, emerge el indigenismo haitiano como reacción cultural ante la presencia extranjera impuesta. En él se articula el reconocimiento de las raíces africanas como elemento de reafirmación frente a la cultura hegemónica imperialista que pretende anular la identidad del pueblo haitiano.

El indigenismo haitiano es entendido como un movimiento de liberación de la cultura popular que da preeminencia a la voz popular como depositaria de los valores nacionales. Es también la búsqueda de la identidad cultural nacional haitiana desde la revaloración de las herencias etnoculturales africanas que sobreviven en Haití tras la colonización. Reivindica la nación desde sus mitos, sus fábulas, sus leyendas, para rechazar y recuperar su soberanía violada por la intervención extranjera. (Mezilas, 2008).

Jacques Roumain, considerado el representante más relevante de este movi-

miento y fundador del Partido Comunista Haitiano se proyecta por articular la autenticidad haitiana y el nacionalismo. Su obra literaria expresa una crítica y enfrentamiento a las condiciones de opresión creadas por la explotación y la ocupación imperialista en su país. En el poema *Sucios Negros* denuncia la situación en que viven los negros a causa de la explotación neocolonial, pero avanza desde la declaración de la rebeldía de los negros que deciden ya no ser más explotados hasta el pronunciamiento por todos los explotados del mundo determinados a superar la dominación imperialista.

(...) porque hasta los tam-tam habrán aprendido el lenguaje de la Internacional/ porque habremos escogido nuestro día /el día de los sucios negros/ de los sucios indios/ de los sucios hindúes/ de los sucios indochinos/ de los sucios árabes/ de los sucios malayos/ de los sucios judíos/ de los sucios proletarios/ Y aquí estamos de pie/ todos los condenados de la tierra/ todos los justicieros/ marchando al asalto de sus cuarteles/ y de sus bancos (...) (Roumain, 2004)

Este autor desborda los márgenes de las demandas por la reivindicación de los derechos y oportunidades de la población negra y sus descendientes planteándose la unidad de todos los oprimidos del mundo en la lucha contra todos los explotadores. Desde su perspectiva la lucha contra el neocolonialismo y el imperialismo debía comprometer a todos los sectores oprimidos y excluidos de la sociedad, además de tener carácter internacional.

Aimé Césaire, intelectual martiniqués de filiación comunista, en su *Cuaderno de un retorno a su país natal* (1939) aborda lo que dio en llamarse negritud, concepto que explicaría años más tarde en su *Discurso sobre la negritud* (1987).

La lectura de Cuaderno de un retorno a su país natal sugiere que el retorno que refiere el autor es el reencuentro del hombre negro, oprimido y enajenado con su historia, esencias, costumbres, tradiciones y esperanzas, en diálogo permanente con sus presentes realidades. Es la vuelta al mismo ser caribeño luego de revelarse contra la anulación en que el coloniaje imperialista los colocó. Para ello la comprensión del pasado les permitirá asumir la construcción de un nuevo futuro. (Casamayor y Maure, 2023)

Aimé Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo* (1950) hace una crítica al orden burgués europeo y a la propuesta estadounidense, incapaces de resolver el problema del proletariado y el problema colonial. Insiste en que el acto de la colonización deshumaniza al hombre, mucho más al colonizador que al mismo colonizado, hace retroceder al colonizador a una condición de salvajismo. (Césaire, 2006)

El *Discurso sobre la negritud* explica que esta es una rebelión contra el reduccionismo europeo, una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre. Sobre los afrodescendientes considera que lo que tienen en común no es forzosamente un color de piel, sino el hecho de relacionarse, de un modo u otro, con grupos humanos que han experimentado las peores violencias de la historia y sufren con frecuencia, el ser marginados y oprimidos. (Césaire, 2006)

Afirma que es una manera de vivir la historia dentro de la historia cuya experiencia se manifiesta singular con sus deportaciones, sus transferencias de hombres de un continente a otro, los recuerdos de creencias lejanas, sus restos de culturas asesinadas, como toma de conciencia de la diferencia, como memoria, como fidelidad y como solidaridad, es una actitud activa y ofensiva del espíritu, el rechazo de la opresión, el combate contra la desigualdad.

El decir de Aimé Césaire argumenta el carácter transitorio de la burguesía y de la sociedad que representa, al mismo tiempo que la perdurabilidad de los pueblos, evidencia una ruptura con el maniqueísmo y el encanto del mito europeo en la que el colonizado se plantea la descolonización como proyecto global. Se pronuncia por la búsqueda de la autoafirmación, la visibilización y la recuperación de la identidad no solo de los afrodescendientes sino de todos los preteridos de la tierra.

Frantz Fanon (1925- 1961), intelectual revolucionario martiniqués, discípulo de Aimé Césaire, es una de las voces afroamericanas de mayor influencia en los diferentes movimientos sociales revolucionarios y antimperialistas de los años sesenta y setenta. La importancia de su contribución tiene que ver con el análisis que hace de los efectos de la colonización, pero a nivel de las subjetividades del colonizado y del colonizador. En este autor la asunción de ideas de matriz fenomenológica y existencialista va a singularizar su práctica social revolucionaria por superar la dominación neocolonial.

En *Piel negra, máscaras blancas* (1952) explica el fenómeno del enmascaramiento racial o blanqueamiento como resultado del mito de Europa y manifestación de la autoimposición del mismo y el consecuente autorrechazo del que lo vivencia. Luego con *Los condenados de la tierra* (1961) presenta el proceso de desarrollo de la conciencia y práctica revolucionaria del colonizado; enfatiza en el papel de los intelectuales y de la cultura nacional en la lucha por la descolonización. Alerta a los revolucionarios de no reproducir las prácticas de los colonizadores europeos con el objetivo de lucrar económicamente.

Según Frantz Fanon el Tercer Mundo debía reiniciar una historia del hombre que tome en cuenta al mismo tiempo las tesis, algunas veces prodigiosas, sostenidas por Europa, pero también los crímenes de Europa, el más odiosos de los cuales habrá sido, en el seno del hombre, el descuartizamiento patológico de sus funciones y la desintegración de su unidad; dentro de una colectividad la ruptura, la estratificación, los odios raciales, la esclavitud, la explotación y, sobre todo, el genocidio no sangriento que representa la exclusión de mil quinientos millones de hombres. (Fanon, 2011)

El proyecto de Fanon está dirigido a liberar al colonizado y al colonizador, cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo. (Fanon, 2011)

La resistencia afroamericana en Cuba también muestra sus particularidades.

Antonio Maceo (1845- 1896) es uno de los primeros descendientes de africanos que en el desarrollo de las luchas por la independencia de Cuba expresa sus precauciones en relación a Estados Unidos “Tampoco espero nada de los americanos; todo debemos fiarlo a nuestros esfuerzos; mejor es subir o caer sin ayuda que contraer deudas de gratitud con un vecino tan poderoso”

Iniciada la etapa neocolonial en el país el Partido de los independientes de color, agrupación política creada en La Habana en agosto de 1908 por Evaristo Estenoz y Pedro Ivonet, negros y veteranos de la guerra de independencia, constituyó una forma singular de expresión de los intereses de afroamericanos de la Isla. Autores como Le Riverend (1969) y James Figuerola (1976) coinciden en reconocer la justeza de sus propósitos a la vez que lo desacertado de sus métodos.

Este partido, independentista y antiesclavista, vio limitado el alcance de sus justas demandas al no concebir la participación de todos los sectores explotados de la sociedad cubana de entonces.

Un momento de desarrollo está en la obra literaria de Nicolás Guillén. La misma como expresión de resistencia afroamericana muestra la inconformidad con la situación de la población afrodescendiente de forma particular y con la situación económica, política y social que de forma general viven Cuba y el Caribe como resultado de la dominación imperialista, durante la primera mitad del siglo XX. Evidencia de ello son sus poemarios Sóngoro Cosongo (1931), West Indies Ltd. (1934) y El son entero (1947).

En Sóngoro Cosongo Guillén muestra orgullo reivindicando la presencia de las raíces africanas como parte constitutiva de la identidad nacional, escribe:

¡Yambambó, yambambé! / Repica el congo solongo, / repica el negro bien negro;/ congo solongo del Songo /baila yambó sobre un pie. (Guillén, 1990)

Nicolás Guillén aporta argumentos sobre la relevancia de la presencia negra en la cultura cubana en un contexto histórico hostil por los desafueros e injusticias contra los descendientes de los esclavos africanos, que además del estigma de su origen y color de la piel tenían que enfrentar difíciles condiciones de vida. Aunque la situación del negro adquiere centralidad en su obra, al mismo tiempo denuncia las condiciones de vida de todos los oprimidos.

West Indies Ltd. (1934), destaca el orgullo por las raíces africanas, muestra las bellezas del trópico en contraste con la difícil situación social y económica resultado de la dominación imperialista. En este poemario denuncia la penetración cultural y económica de los Estados Unidos en el Caribe y proclama la unidad de negros y blancos explotados en la superación de las condiciones de opresión. La proyección política de este poemario hace de él un referente de articulación de resistencia afroamericana y antimperialismo.

Las nociones que se aportan al antimperialismo desde el locus afroamericano está signado por la integración de la reivindicación de la identidad cultural y ra-

cial a la lucha ant imperialista, así como el reconocimiento del sujeto racializado a la misma.

El desarrollo de la resistencia afroamericana transita desde los reclamos por el reconocimiento social, superación de la inequidad y la exclusión de la población afrodescendiente hasta el planteamiento de la plena emancipación social.

BIBLIOGRAFÍA

AGUDELO, CARLOS. (2019). Paradojas de la inclusión de los afrodescendientes y el giro multicultural en América Latina. Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe, 16(1), e37746. doi: <https://doi.org/10.15517/c.a.v16i2.37746>

CASAMAYOR VIBET, H. Y MAURE LÓPEZ, M. (2023). Resistencia cultural y ant imperialismo en la poesía caribeña del siglo XX. Revista Santiago on-line 160, ene.-abr., 2023. <https://santiago.uo.edu.cu/index.php/stgo/article/view/5715/4973>

CÉSAIRE, AIMÉ. (2006). Discurso sobre el colonialismo. Ediciones Akal

Fanon, Frantz. (2011). Los condenados de la tierra. Fondo Editorial Casa de las Américas.

FERNANDES, FLORESTAN (2008). La persistencia del pasado. En: Fernandes, Florestan. Dominación y desigualdad. El dilema social Latinoamericano: Florestan Fernandes. Antología / Florestan Fernandes; Heloísa Fernandes, compiladora. -- Bogotá: Siglo del Hombre, CLACSO, 2008. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100830102416/fernandes.pdf>

GONZÁLEZ ZAMBRANO, CATALINA (2014). Raza y movimiento negro en Brasil en la primera mitad del siglo xx. Revista Reflexión Política, 16(31), 2014, pp. 80-92. Recuperado 19 de febrero 2023 <https://www.redalyc.org/pdf/110/11031312008.pdf>

GUILLÉN, N. (1990). Nicolás Guillén. Antología Mayor. Editorial Pueblo y Educación

JAMES FIGAROLA, JOEL. (1976). Cuba: la república dividida contra si misma (1900-1928). Editorial Arte y Literatura

KERSFFELD, DANIEL (2012). Contra el imperio. Siglo XXI Editores

KOZEL, A., GROSSI, F. y MORONI, D. (coords). (2015). El imaginario ant imperialista en América Latina. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20151021093846/imaginario.pdf>

LAO-MONTES, AGUSTÍN. (2007). Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.7: 47-79, julio-diciembre 2007. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n7/n7a03.pdf>

LE RIVEREND, JULIO (1969). La República: dependencia y revolución. Instituto Cubano del Libro.

MARTÍ, JOSÉ (1975). Obras Completas. Tomo III. Editorial Ciencias Sociales

MARTÍNEZ PERIA, F. F. (2015). Ant imperialismo y negritud en el Caribe. En A. Kozel, F. Grossi y D. Moroni. (coords.). El imaginario ant imperialista en América Latina. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20151021093846/imaginario.pdf>

MEZILAS, G. (2008). ¿Qué es el indigenismo haitiano? <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca126-29.pdf>

JOSÉ MIRÓ ARGENTER (1909). Cuba, Crónicas de la Guerra, tomo III. La Habana

NARANJO OROVIO, C., GONZÁLEZ-RIPOLL, M^a D. Y RUIZ DEL ÁRBOL, M. (eds.). (2020). El Caribe: origen del mundo. [file:///C:/Users/hiltrudes/ Downloads/El_Caribe_Origen_del_mun-](file:///C:/Users/hiltrudes/Downloads/El_Caribe_Origen_del_mun-)

do_moderno.pdf

PITA GONZÁLEZ, A. y MARICHAL SALINAS, C. (coords.) (2012). Pensar el antiimperialismo. Ensayos de historia intelectual latinoamericana, 1900-1930. El Colegio de México/Universidad de Colima.

ROUMAIN, J. (2004). Gobernadores del rocío y otros textos (M. Ascencio, trad.) Biblioteca Ayacucho <https://drugstoremag.es/sucios-negros-jacques-roumain/>

TERÁN, OSCAR (1985). “El primer antiimperialismo latinoamericano (1898-1914)” En busca de la ideología argentina. Buenos Aires: Catálogos.

WABGOU MAGUEMATI; JAIME AROCHA RODRÍGUEZ; AIDEN JOSÉ SALGADO CASIANI y JUAN ALBERTO CARABALÍ OSPINA. Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia. Recuperado 12 de febrero 2022. <https://jaimearocha.files.wordpress.com/2015/02/movimiento-social-afrocolombiano-negro-raizal-y-palenquero.pdf>

HISTORIA Y ETNOLOGÍA

LOS OFICIOS DE NEGROS Y MULATOS EN LA REGIÓN HISTÓRICA DE TRINIDAD (1797 – 1828)

MsC. Claudia Rebeca Guzmán Calzada

En los más de tres siglos que duró la trata esclavista a las Américas, casi un millón de africanos fueron desembarcados en puertos cubanos. Hacia el siglo XIX las economías y sociedades de América Latina dependían del trabajo esclavo, africano e indígena. “La mayoría de los africanos fueron traídos al continente para producir metales preciosos o productos agrícolas de plantación. A medida que las economías coloniales se desarrollaron y maduraron, no obstante, se generaron actividades productivas variadas en casi todas las cuales participaron los esclavos, a menudo junto a trabajadores libres”.

En las ciudades desempeñaron todo tipo de oficios, ya fueran mecánicos o con grados de especialización sorprendentes, dígase artísticos o profesiones liberales. “La demanda de artesanías producidas en gran escala, destinadas al mercado interregional e internacional, dio también lugar a la aparición de esclavos con oficios especializados”. Oficios que, según el *Diccionario Enciclopédico Popular Ilustrado Salvat* se utiliza el color de la piel para denotar la presencia de estos hombres y no el término raza, pues este es un concepto colonial, de abismo social, de disyunción, que surge con la esclavización de personas.

Al estudiar investigadores como Fernando Ortiz se puede leer en su texto *El engaño de las Razas*: “Se insiste en decir que los seres humanos están divididos en razas distintas según inequívocos, originarios, hereditarios, permanentes y correlativos caracteres anatómicos, fisiológicos y espirituales, que determinan de manera ineluctable toda su vida individual y su historia colectiva... Y, en fin, se pretende con obstinación a veces cínica que unas razas son superiores y otras inferiores; aquellas predestinadas para el predominio y otras para la servidumbre (p. 11).

Apunta también Fernando Ortiz en su texto: “Precisamente por su sentido rebañador fue palabra usada para clasificar a los esclavos, tal como se hacía con los animales por las mismas razones y por los mismos procedimientos. La palabra “raza” después se fue difundiendo por el mundo y hasta hoy día, como expresión de ciertas políticas en busca de una aparente justificación racional, las cuales pretenden reforzarse con la falsa doctrina de las congénitas y hereditarias condiciones como responsables de un destino que distribuye fatalmente a los hombres en cate-

gorías sociales y a las naciones en jerarquías de imperio y servidumbre”. Inventario del Saber Humano, es: “Ocupación habitual/ Profesión de algún arte mecánica”.

Esta participación diversificada de la población originaria de África influyó en la configuración de las ciudades cubanas del siglo XIX. Pese a la importancia de la población de origen africano en la conformación de la identidad y el patrimonio cultural, especialmente en su vinculación con el artesanado y los oficios, así como su influencia en el desarrollo económico, rural y urbano, este papel relevante no es reconocido por gran parte de la historiografía ni la sociedad cubana actual.

Esta investigación parte de focalizar la ciudad de Trinidad como estudio de caso local y regional, y a la población de origen africano como fuerza de trabajo. Se escoge la ciudad de Trinidad por ser una de las más importantes del siglo XIX cubano, cabecera de la Tenencia de Gobierno de las Cuatro Villas de la región central de la isla desde 1797. Una de las ciudades del Caribe Insular Americano donde tuvo gran importancia el proceso esclavista, sobre todo en este período, marcado por el auge económico y el desarrollo urbano.

El estudio de la fuerza laboral en Trinidad, según los oficios y los grados de especialización de la población de origen africano, esclarecerá su influencia y el peso económico que alcanzó la región. Frente a la primacía de estudios sobre la esclavitud de plantación y de trabajadores del azúcar y el tabaco, esta investigación propone enfocarse en el artesanado urbano.

En la ciudad y el país varios autores dirigen su mirada sobre la vida de los negros; aunque los diferentes oficios que estos desempeñaron, no quedan explícitos en ninguno de los trabajos consultados hasta ahora. Fueron los negros de cualquier condición social, la base de la economía de la nación y muy especialmente de la ciudad de Trinidad, podían ser esclavos o libertos, y ser reconocidos como mulatos, pardos o morenos, trabajar en la ciudad o en el Valle de los Ingenios, pero no cabe duda que fueron la base del desarrollo de la región trinitaria.

A pesar de los estudios existentes sobre la esclavitud y la condición del negro en la región central de Cuba, aún es insuficiente e incompleto el tratamiento historiográfico del tema. En particular de las actuaciones de los oficios que desarrollaron los negros y sus descendientes, en especial en la región trinitaria de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Lo que lleva a que no sean reconocidos por la sociedad los aportes de estos oficiantes y con ellos no se visualice y comprenda su papel en el desarrollo trinitario.

La caracterización del contexto histórico-social y el desarrollo económico de Trinidad hasta el primer cuarto de siglo XIX, así como la determinación de los oficios que desarrollaron negros y mulatos, a partir de los protocolos notariales del archivo Histórico de Trinidad, permiten analizar como influyeron los oficios de negros y mulatos en el desarrollo urbano de la región histórica de Trinidad entre 1797 y 1828.

Se trabaja desde la perspectiva histórico-social en el tratamiento al desarrollo de la dimensión e influencias del negro y el mulato en los procesos de la formación del contexto urbano de la región trinitaria.

La región histórica de Trinidad

El siglo XVIII trinitario se va a caracterizar más bien por el predominio de la ganadería y sus derivados en su economía; aunque el tabaco, las maderas, el tráfico de esclavos y otros tomaron y tomarán parte en el proceso de acumulación originaria de capitales que condicionaría el llamado boom azucarero que se produce en la región a fines de la segunda mitad de este siglo.

Los comienzos de la industria azucarera en Trinidad son muy difíciles de constatar; aunque según el historiador Hernán Venegas es de suponer que Trinidad comenzara a hacer azúcar al mismo tiempo que San Cristóbal (1643) Guadalupe (1657), Jamaica (1656) y otras islas antillanas con las que Trinidad mantenía relaciones. Este también apunta lo escrito por Justo Germán Cantero, quien comenta la existencia de ingenios de cerca de un siglo de explotación antes de la expansión azucarera a fines del siglo XVIII.

Las informaciones constatadas en los protocolos notariales del archivo histórico de la ciudad muestran que a partir de 1740 existían gran cantidad de trapiches e ingenios, sobre todo en el Valle Santa Rosa en un primer momento. Según análisis que realizó la autora a la Escribanía de Tomás Herrera (1740 -1750) por ser esta la más antigua que posee dicho archivo. En 1740 se localizaron varios trapiches, todos en el Valle de Santa Rosa, de ellos llama la atención el testamento de Juan Francisco Hernández de Rivera que expresa:

“Declaro que al tiempo y cuando contraje dicho mi matrimonio no traje caudal alguno y la dicha mi mujer Da Sebastiana Pablos Vélez la tercia parte del Ingenio nombrado el Santísimo sacramento que entregué a mi compañero y hermano Don Nicolás Pablo Vélez labrando en dicho ingenio de cuatrocientos panes de azúcar para arriba con seis esclavos de dicho ingenio, tres remillones, tres espumaderas, más de doscientas hormas y demás aperos necesarios... Sebastiana llevó al matrimonio los bienes heredados de su padre Don Antto Pablo que falleció en 1702”.

Lo que demuestra que dicho ingenio surgió antes de 1702. Las informaciones sobre ingenios y trapiches comienzan a ser precisas y variadas a mediados del siglo XVIII, pero no es hasta finales de este siglo y principios del XIX que se experimenta un boom azucarero extraordinario en la región.

El primer movimiento colonizador en el valle se da hacia el noreste de la ciudad a través de los ríos Tayaba y Ay. Indudablemente, todo este desarrollo está en función de la enorme especulación que resulta de la constante alza del precio del azúcar, que se mantendrá hasta la revolución francesa, cuando el precio de la misma adquirirá proporciones fabulosas. Además, el propio gobierno español co-

menzó, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, a emitir una serie de medidas en favor de la naciente industria azucarera criolla.

El segundo movimiento colonizador azucarero se produjo a finales de XVIII y principios del XIX en dirección a Palmarejo y Caracusey, después continuó la ocupación de tierras hacia el norte. Se incrementaban cada vez más los ingenios, que otorgaron un aspecto muy sui géneris a los valles del Táyaba o Santa Rosa, San Luis y Agabama, devorados por la plantación cañera ya en la quinta década del XIX.

El desarrollo que la industria azucarera alcanzó en Cuba y en Trinidad fue increíble. En 1775 había en la isla unos 453 ingenios que producían 1,300,000 arrobas, En 1830: había 1,000 con una producción de 8 millones de arrobas. Trinidad gozaba de grandes privilegios naturales: tierras muy feraces y proximidad a un puerto marítimo. Estas ventajas le dieron un lugar prominente en el comercio exterior desde los primeros días del siglo pasado. En 1827, la exportación de azúcar de Cuba de sus puertos principales era así: Habana con 3,974,000 arrobas; Matanzas: 1,214,000; Trinidad: 414,000. Nuestra ciudad, en la misma fecha exportó, además, unos 9,600 bocoyes de mieles. Ya podrá el lector darse cuenta de lo que sería, para una población de unos seis mil habitantes como tenía Trinidad por esos años, esa exportación industrial sin contar con el consumo interior.

Todo esto gracias a las tierras pardo- tropicales o calizo- pardas propicias para el cultivo de la caña de azúcar, las cuales fueron utilizadas en el primer movimiento colonizador de la ciudad, además abundantes bosques y una ganadería en función de la economía local, aunque también podemos mencionar su cercanía a Sancti Spíritus zona de reserva ganadera que se convertirá en la abastecedora de carnes a los ingenios trinitarios. Además, la zona disfruta de tres puertos cercanos a la zona azucarera Casilda, Masio y Guaurabo, varios embarcaderos y el río Agabama que permite adentrarse hasta el centro del Valle.

Del resto de las producciones decir que, los cafetales no estorbaban a las plantaciones cañeras porque se ubicaron en la cordillera –los primeros se localizaban en San Juan de Letrán, en Polo Viejo y en Mayaguara-, en cambio, el tabaco entró en conflicto con la caña debido a las habituales disputas por la ocupación de las tierras entre hacendados y vegueros, lo que provocó el declive tabacalero a medida que avanzaba el XIX, no obstante la medida favorecedora que constituye el desestanco del tabaco en 1817. Otras regulaciones que beneficiaron económicamente a la región fueron la habilitación del puerto de Casilda para el comercio con el extranjero sin restricciones en 1818 y la consolidación de los derechos sobre la propiedad de la tierra en 1819.

Del siglo XVIII antes descrito, datan las primeras casas construidas con materiales sólidos, ejemplo de ello son las calles de Amargura y Real del Jigüe, a los alrededores de la Plaza de la Iglesia. Fueron las vías principales y constituían los límites de la joven ciudad que crecía orgánicamente.

El trazado vial se desarrolló transversalmente, sigue curvas de nivel, con calles secundarias que las entrelazan longitudinalmente en sentido norte - sur, se respeta el espacio libre junto a la Iglesia Mayor, plaza que se convertiría, en el siglo XVIII, en área primada de urbanización, con carácter habitacional por excelencia. Resulta el crecimiento lineal y una trama en “tela de araña” que se reafirmaría a lo largo de toda la centuria. Ciudad plasmada fuera de los cánones renacentistas, y con una plaza donde están ausentes los poderes civiles y militares, que, junto al religioso, formaron una tríada presente comúnmente en el resto de las ciudades americanas y de la Isla.

Durante el proceso de expansión urbana, a partir de la década de 1750, la ciudad tendió a la rectificación de su trazado; se buscaba alineación, rectitud, ampliación; la prolongación de algunas de las vías ya existentes; la apertura de nuevas calles. El trazado de nuevas vías y la ampliación de otras, patentizaron las tendencias del desarrollo urbano. Se desarrollan los terrenos que serían el objeto principal del crecimiento en la segunda mitad del siglo, a la vez que manifestaron el interés económico por la comunicación a través del nuevo puerto de Casilda.

El esfuerzo de control urbanístico imperante en la segunda mitad de la decimotava centuria, redundó en una ciudad mejor configurada, de trazado más alineado, menos tortuoso, y de vías más anchas que, sin interrupciones, comunicaban con la Plaza Mayor desde los tres puntos cardinales a donde se extendía el área urbana. A su vez, desde la Plaza Mayor se establecía una red de comunicación con las más pequeñas, que forman un sistema de plazuelas extendido de oeste a este que fue, simultáneamente, generador y resultado de nuevos procesos urbanizadores.

La prestancia y orden físico adquiridos por Trinidad fueron al unísono con la gestación económica de sus habitantes, cuyas fortunas se consolidaban en el incremento de la producción azucarera, la explotación de la mano de obra esclava, y el auge del tráfico comercial marítimo. Trinidad arribó al siglo XIX como ciudad favorecida no solo en lo económico, sino en lo político al obtener la Tenencia de Gobierno en 1797, con jurisdicción política y militar sobre todo el territorio central. En 1816 queda formada la provincia de Trinidad, con dicha ciudad como cabecera, a la que se subordinaban las villas de Sancti Spiritus, Santa Clara y San Juan de los Remedios.

En estos años la producción agrícola cubría los renglones básicos para el consumo y el comercio de la jurisdicción: derivados de la caña de azúcar, café, cacao, algodón, arroz, viandas, legumbres, verduras, maíz, tabaco, casabe, cera, miel, de abejas eran parte de estas mercancías, a las que se añaden el ganado y las importaciones de artículos de todo tipo, tanto alimentarios como objetos decorativos y de consumo. El sabio español Ramón de la Sagra consideraba que el período 1826-1840 fue el de mayor movimiento comercial de Trinidad.

Según el censo de 1846, la ciudad alcanza su más alta producción de azúcar blanca y quebrada, 669 192 @ más 37000 @ de mascabado y raspadura y 11 792 bocoyes de miel de caña, conjuntamente con 13 174@ de café y 2933 @ de tabaco que serán sus productos secundarios y que en total mantendrán a Trinidad

en el cuarto lugar en importancia económica de la Isla. Lo anterior demuestra la gran opulencia y el crecimiento vertiginoso de la ciudad y el Valle de los Ingenios en la primera mitad del siglo XIX.

Un indicador importante para analizar una ciudad y también para el tema que nos ocupa es la población. En porcentajes, la población de Trinidad en 1799, estuvo conformada, la libre un 40 % de población de color y el 60 % restante blanca. Sin embargo, si se tiene en cuenta el total de la población de color, en la que se incluyó la libre y la esclava, esta representó casi el 56 % de la población total de todo el territorio o, lo que es igual, un 12 % más que la blanca (44 %).

Desde el punto de vista demográfico, puede concluirse que fue en la última década del siglo XVIII cuando se produjo la modificación más evidente en cuanto a las características de población del territorio, ya que la blanca, mayoritaria hasta entonces, es superada por la de color. Desde el punto de vista económico, esto demuestra la consolidación de un sistema productivo que descansó fundamentalmente en la mano de obra esclava. En cualquier caso, las estadísticas para los años de 1817 a 1846 demuestran el aumento de la población esclava, pero sin desplazar a la libre como mayoritaria.

La ciudad de Trinidad en los años estudiados advierte un desarrollo político, económico y urbanístico sorprendente basado principalmente en el trabajo de los negros, ya sean esclavos o libertos. En el orden político es reconocida como Cabecera de la Tenencia de Gobierno de las cuatro Villas centrales en 1797 y se establece como provincia en 1817. En el orden económico este período advierte el auge de la industria azucarera y el mayor boom comercial por el puerto de Casilda. Además, se demuestra la existencia en la ciudad de gran cantidad de mano de obra tanto esclava como de negros libres.

Oficios desarrollados por negros y mulatos en la ciudad de Trinidad entre 1797- 1828.

El crecimiento vertiginoso de la ciudad tanto en el orden económico como urbano descansa en la existencia de oficios que llevaron a cabo sobre todo negros, mulatos y pardos. A partir del análisis de los protocolos notariales del archivo de la ciudad de Trinidad como parte de una investigación mayor se contabilizaron alrededor de veintidós oficios que podemos dividir en cuatro grupos fundamentales, los oficios que se derivan de la Arquitectura y Urbanismo, Vida Civil y Cotidianidades, Industria Azucarera y Agricultura y Vida Militar. Aunque en este artículo solo se analizarán los oficios que forman parte del apartado Arquitectura y Urbanismo.

El estudio del comportamiento de los oficios de negros y mulatos permitió comprender como estos estamentos de la sociedad influyeron en el desarrollo arquitectónico y urbano de la ciudad de Trinidad a comienzos del siglo XIX. Se pueden constatar referencias de oficios dedicados a diversas economías vinculadas al desarrollo de la ciudad, motivada en primer lugar por la estrategia de desarrollo

colonial y las necesidades constructivas urbanas; dado el desarrollo económico que hacia esta época poseían en la región.

Las necesidades de construcción generaron entonces un movimiento significativo de los oficios, a partir del conocimiento y aplicación de las tendencias de la tecnología constructiva, esencial de las edificaciones del siglo XVIII y XIX, dadas las formas y técnicas constructivas que exigía la influencia del clasicismo y la planta trinitaria de la época. Ello exigía oficios como la alfarería, carpintería, albañilería, herrería, farolería que evidencian las necesidades sociales y las actividades públicas y requerían un tipo de mano de obra con especificidades para cada forma de elaboración, con dominio de la tecnología y de acuerdo a las funciones de la ciudad y su actividad socioeconómica. Por ello estos oficios y oficiantes se utilizan en la construcción de viviendas, almacenes, plazas, muelles y calzadas que evidenciaba el tipo de urbanización desarrollada en la ciudad.

Es significativo que los oficios y las necesidades de crecimiento urbano tuvieron una estrecha relación con el uso de los recursos materiales y técnicas que conocían o dominaban los oficiantes, de los recursos materiales de la zona y sus propiedades, así como las posibilidades de su utilización en la construcción, decoración y protección de los sistemas de viviendas civiles y públicas. En estos años en la ciudad de Trinidad se advierte un desarrollo urbano a partir del uso de nuevos materiales y técnicas de construcción; la ciudad pasa de ser una ciudad de paja y barro a ser una ciudad de mampostería, tapia y tejas.

En el padrón de 1767, el número de viviendas de mampostería y tejas se había elevado a 78, de un total de 718 viviendas. En 1817 dicha cifra se había duplicado, y diez años después en Trinidad, de un total de 1824 casas, 1357 eran de mampostería y tejas para una población total de 28 706 habitantes, de los cuales 11 697 eran esclavos. Más de medio siglo demoró la villa en transformar el aspecto rural descrito por Martínez de la Vega, en una entidad propiamente urbana. Ello demuestra la necesidad creciente de los oficios y oficiantes para asumir el progreso constructivo de la ciudad y en especial de sus estéticas urbanas caracterizadas por la maestría y la excelencia constructiva.

Oficio de Alfarero

El número y ejercicio de los oficios dependió, entre otras cuestiones, de las necesidades constructivas, la existencia de los materiales, las condiciones ambientales y en especial de las preferencias y opiniones de maestros de obra. Por ello en el desarrollo arquitectónico y el urbanismo el más representativo es el de alfarero que abarcó diversas actividades constructivas, de las producciones azucareras, las decoraciones públicas, y otras necesidades de la ciudad creciente

Esta gran proliferación de tejares y sitios de alfarería en la ciudad se da gracias a la gran cantidad de yacimientos de las arcillas idóneas para estos trabajos. No es difícil entender, entonces, que sea este oficio uno de los más representativos entre nuestros artesanos trinitarios en pleno siglo XXI. Que la producción

de los tejares sea aún tan necesaria para el mantenimiento y conservación de los valores patrimoniales del Centro Histórico. El interés y las motivaciones por la continuidad tecnoproductiva de la fabricación de barro y su eficacia en la construcción de ciudades y la continuidad de estos saberes en familias tradicionales productoras de objetos con las mismas técnicas, decoraciones y formas de empleos, ello evidencia la presencia de estos saberes ancestrales dentro de la producción alfarera actual.

A ello se agrega otra labor importante del alfarero, la de constituir un espacio de producción para las necesidades de la industria azucarera; sobre todo por el dominio de la selección, el tratamiento y la ejecución de herramientas, y accesorios para la industria azucarera como producción de tejas, ladrillos y hormas para la purificación del azúcar.

En el análisis documental se pudo constatar la existencia de 40 negros, todos esclavos trabajadores del oficio. Se localizan principalmente en sitios de alfarería o tejares que se venden, arriendan o heredan. Localizados espacialmente en la zona del Valle de Santa Rosa, en las riberas de los ríos Tayaba o Guaurabo o en tierras de Peralta

Al respecto, en Escribanía Pedro Matamoros se plantea un ejemplo de ellos:

Sébase que yo Don Juan Daniel Balsan vecino de esta ciudad de Trinidad, otorgo que doy en arrendamiento a Don Salvador Martínez de este vecindario un sitio de Alfarería o Tejar y estancia que tengo por mis bienes en tierras de Peralta de esta jurisdicción por siete años que comenzaron a correr a partir del día diez del presente mes con todas sus entradas y salidas, montes, aguadas, usos, costumbres y servidumbres cuantos tiene y le pertenecen sus fábricas, labranzas animales y aperos constantes en dos inventarios.

Albañiles

Importante para la arquitectura de la época y este desarrollo urbano que advertimos fueron los maestros albañiles o alarifes públicos que se encargaban de la construcción de viviendas o instituciones públicas. De quienes no encontramos gran representatividad en la masa esclava; pero sí entre los pardos o mulatos libres que mejoraron su condición social luego de alcanzar su libertad o por haber nacido con esta condición.

En los años estudiados y en el análisis documental efectuado se constató la existencia de seis albañiles, solo uno es esclavo localizado en Escribanía de Juan Matamoros 1825 en Testamento del Presbítero Domiciliario Juan Francisco Ramírez, quien en la cláusula 71 de su testamento expresa: “Declaro que en poder de mi hermana Dña María de la Trinidad Ramírez se hayan dos negras nombradas teresa y Evarista como igualmente el negro Isidoro Albañil que es mi voluntad quede cuartado en quinientos pesos lo que manifiesto para que conste.”

Resulta de interés que el resto de los maestros albañiles, alárifes o aprendices de albañil estudiados eran morenos, pardos o mulatos libres, -denominación de la

época para los hombres de raza negra que alcanzaban la libertad- esta denominación resulta de gran valor etnográfico para conocer el papel y el lugar del negro o el mestizo liberto y que posteriormente se reproduciría durante todo el siglo XIX.

El número de estos oficiantes es menor por cuanto requerían de conocimientos más especializados y de igual manera sus formas de contratación, empleo y jerarquías sociales estaban determinadas por el prestigio del oficio, el grado, especialización y la calidad de las construcciones estaban jerárquicamente reconocidos socialmente de formas de diferentes.

El Oficio del Carpintero

El oficio de carpintero es más versátil, en este se aprecian la mayor cantidad de oficiantes y una estructura diversa y de fuertes relaciones de dependencias, sobre todo entre maestros y aprendices. En los documentos consultados, se observan contratos para la realización de diferentes muebles, puertas, ventanas, estructuras arquitectónicas, entre otros, evidenciaron dos tipos de carpintería: la carpintería blanca y la carpintería de ribera.

En estos grupos encontramos la mayor cantidad de aprendices esclavos, mulatos, pardos o morenos libres que manifiestan una relación de dependencia tanto en los aprendizajes como en las labores, así como en su relación con los instrumentos para el ejercicio de la carpintería, observándose una relación feudal: maestro-aprendiz. En la escribanía de Pedro Matamoros se aprecia tal situación:

Sébase como yo Juan Agustín Lozano Pardo Ingenuo vecino de esta ciudad de Trinidad, otorgo como padre y administrador de la persona de Ramón del mismo apellido que es de edad como de diez años que lo pongo a aprendiz de oficio de carpintero de lo blanco.

La carpintería blanca era importante para la fabricación de puertas, ventanas, guardapolvos, muebles de diferentes estilos, arcos de medio punto y de abanicos muy frecuentes en la etapa; así como otros trabajos realizados en la decoración y los adornos del interior de las casas e instituciones que componían el conjunto arquitectónico y urbano.

La existencia del puerto de Casilda, la necesidad de las embarcaciones para la trasportación de los azúcares y como medios de trasportación de personas, así como el surgimiento de comunidades de pescadores, exigieron el desarrollo de los carpinteros de ribera. Oficio que se encargaba de la construcción y reparación de embarcaciones, muy necesaria en la ciudad en esta época, pues casi toda la comunicación tanto comercial como personal era establecida a través del puerto.

La carpintería en la primera mitad del siglo XIX es de vital importancia para el desarrollo de cualquier ciudad de la isla. En palabras de Prat Puig, “El sugestivo panorama que ofrece nuestra arquitectura primitiva de naturaleza morisco herreñana, se caracteriza por sus masas tratadas con la simplicidad de la arquitectura popular y por el habilidoso y profuso empleo de maderas.” Estas maderas utili-

zadas directamente para la construcción, la mueblería, o elementos como techos, puertas, ventanas y rejas.

Oficio de Herrero

Esto nos lleva a recordar que las casas representativas del siglo XVIII conservan aún sus rejas de madera, pero ya entrado el siglo XIX se comienzan a realizar de hierro y con esto nos explica el por qué en los primeros treinta años del siglo XIX solo se contabilizaron un negro libre aprendiz de herrero y su respectivo maestro blanco y un pardo libre oficiante. La herrería se asume también, como en la carpintería, en la relación de maestros-aprendices y asumen las propias formas de uso de la fuerza de trabajo. Al respecto en la escribanía Juan Matamoros se evidencia un ejemplo de ello:

“Sébase como yo Rafael Segarte moreno libre vecino de esta ciudad como abuelo y administrador de la persona de José Rafael, negrito libre de edad como de once años hijo natural de María Dolores Segarte mi hija otorgo que lo pongo a aprender el oficio de herrero con Alberto Yordi Maestro para que lo enseñe en el término de seis años que comienzan a correr y contarse en esta fecha”

Lo cual evidencia la existencia de hombres blancos en el oficio y la necesidad e interés de expandir el mismo y de tener la ayuda de un aprendiz.

Como casi todos los oficios estuvo representado por personas libres de la raza negra que en la mayoría de los casos estuvieron reconocidos como oficiales. En los protocolos notariales revisados para esta investigación no se encontró ninguna escritura en la que se constataran cuáles son estos elementos de herrería que se realizaban. Se puede inferir que se trataran principalmente, en la ciudad, de elementos para la cocción de alimentos, y rejas que como se menciona se comienzan a utilizar justo en estas fechas, en los ingenios hay muchos elementos de herrería utilizados tanto en el proceso agrícola, trabajo con los animales, como en el proceso productivo.

Es por ello que encontramos otros dos importantes oficios, el de Almería y Farolería, que eran utilizados tanto para trabajos que respondían a las necesidades urbanas y arquitectónicas como a trabajos específicos dentro del Ingenio.

La historia de la esclavitud es la historia del sistema productivo y la vida social en Cuba desde 1797 hasta 1828. Los negros traídos desde África de cualquier grupo étnico o etnia fueron una pieza importante en la conformación del etnosnación cubana. El período de estudio se enmarca en la etapa del gran desarrollo de la industria azucarera y de plantación esclavista en la ciudad de Trinidad, lo que se deviene de un importante desarrollo económico y al florecimiento de grandes capitales foráneos que propician un desarrollo urbano y arquitectónico considerable. Ello hace necesaria la aparición y consolidación de oficios dedicados a estos rublos.

Aunque las referencias no sean muchas, los documentos encontrados sitúan al negro en cada uno de los oficios y reflejan las diferentes variantes, tipos y formas de desarrollo de estos. Los principales oficios constatados son dentro de la Arquitectura y el Urbanismo la albañilería, la alfarería, la herrería y la carpintería de ribera y blanca, la farolería y la armería.

Bibliografía

ANDREWS, George Reid: Afro-Latinoamérica 1800-2000. Argentina: Editorial Iberoamericana – Vervuert. 2007.

ANGELBELLO IZQUIERDO, Silvia Teresita: Historia Local de Trinidad. Trinidad: Documento Inédito (s. f.).

-----.: Estudio preliminar para la reanimación de la Plaza de Segarte. (Ponencia). III Encuentro Nacional de Investigadores del Patrimonio Cultural, Habana, Cuba. 1983.

CHAVIANO PÉREZ, Lisbeth: Trinidad Una historia económica basada en el azúcar [1754-1848]. España. Ediciones Bellaterra, S.L. 2014.

DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO POPULAR ILUSTRADO SALVAT. (1901).

ARCHIVO HISTÓRICO DE TRINIDAD: Escribanía Tomás Herrera Legajo 1. Expediente 1 (1740-1744).

-----.. Escribanía Pedro Matamoros, Legajo 5. Expediente 5. Folio 4. 1809.

-----.. Pedro Matamoros, Legajo 2, Expediente 2, 1800-1802.

GARCÍA SANTANA, Alicia: Un don de cielo, Trinidad de Cuba. Ciudad de Guatemala. Ediciones Polimita S.A. 2010.

KLEIN, H. S y VINSON, B.: Historia mínima de la esclavitud en América Latina y el Caribe. México. Colegio de México, Centro de Estudios Históricos. 2013.

PRAT PUIG, FRANCISCO: El prebarroco en Cuba, una escuela criolla de arquitectura morisca. La Habana. 1947.

REALES ÓRDENES 1758, 1760, 1765, y 1774.

VENEGAS DELGADO, Hernán: La Región en Cuba: Provincias Regiones y Localidades. La Habana. Editorial Félix Varela. 2007.

-----.: “Apuntes sobre la decadencia trinitaria en el siglo XIX”, en Revista Islas 46. Universidad de Las Villas. 1987.

VILLAFUERTE, FRANCISCO MARÍN: Historia de Trinidad. La Habana. Editor Obispo 321. 1945.

ÁFRICA EN EL SIGLO XXI. RETOS Y PERSPECTIVAS

MSc. Antonio Tomás Ana "ETONA"

El discurso filosófico africano contemporáneo ha sido sofocado por un solo tema: el colonialismo y las colonialidades. La construcción de este discurso por parte de los pensadores africanos, visible desde el siglo pasado, tiene la misma motivación, la que, según sus autores, condenó al alma negra a la barbarie y al salvajismo.

Todo movimiento del renacimiento africano se construyó con la causa principal, rescatar los valores de la africanidad, con el propósito de redefinir los aspectos peculiares de la identidad africana, y un solo propósito, restaurar la historia de los africanos. La mayoría de los pensadores africanos niegan divorciarse de esta necesidad de ver consumada la misión de descolonizar las conciencias e instituciones africanas.

Obras como Discurso sobre el colonialismo de Césaire, Naciones negras y Cultura de Dios; El legado robado de James, por nombrar solo algunos ejemplos. Estas obras citadas ilustran esta lógica, a veces apologética, a veces clásica, hacia la liberación del alma negra. Es así como se forjaron la mayoría de los desafíos de los autores africanos o africanistas hacia la resolución de los principales sustratos del colonialismo, como el epistemicidio, el racismo, el tribalismo y la discriminación. Es a partir de este contexto que surgen las filosofías anticolonialistas, siendo la negritud y el panafricanismo las que ganaron más adeptos.

A diferencia de lo ocurrido en el siglo pasado, lucha necesaria y útil en el contexto histórico entre blanquitud y negritud, eurocentrismo y africanismo, occidentalismo y orientalismo, actualmente los pensadores africanos se ocupan de la primacía de positivizar perspectivas filosóficas basadas en el humanismo. Lejos de discursos reduccionistas acentuados en aspectos aparentes como el color de la piel, corrientes pacifistas como el etonismo, filosofía de negación de las exclusiones mediante el cultivo de la razón tolerante, defiende valores elementales, propicios al sano incremento de las relaciones humanas: la unidad, la reconciliación, la cultura del diálogo y la cultura de paz.

En nuestra comunicación trataremos las diferentes perspectivas del etonismo (como la de las Virtudes Etonianas, presentada en el XI Coloquio Internacional de Filosofía en La Habana realizado por la Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas) como método para la dinamización de la cultura, la política y la economía, sectores vistos como los principales desafíos de África en el siglo XXI, y mostraremos caminos de superación, apuntando a la desarrollo de tales áreas.

Etnicidad y Cultura

El continente tiene, según Etona y Batsíkama (sd), en el Etonismo una propuesta filosófica para la Angola de posguerra, una vasta y profunda relación con la guerra,

responsable de su compleja precariedad. Antes de su relación con otros continentes, África vivió guerras derivadas de la confusión entre etnias en sus fronteras, la conquista de nuevas tierras e incluso desacuerdos constitucionales. Durante la colonización, el continente fue víctima de la trata de esclavos, la instalación y dominación colonial, la insurrección de los nacionalistas y las guerras emanadas de la lucha por la independencia. Después de la independencia, el continente se convirtió en escenario de competencia política y desequilibrio social. Entre otros factores, estos se destacaron en los principales signos de dispersión de las culturas africanas.

El etonismo es una filosofía angoleña que defiende la cultura del diálogo, la cultura de la reconciliación y la cultura de la paz a través de la razón tolerante, afirmándose a favor de la lucha contra la exclusión, frente a los problemas resultantes de la guerra colonial y la guerra civil, lo que consecuentemente resultó en la dispersión de culturas, forjando el espíritu de una cultura de guerra, donde a través de tendencias racistas, tribales y discriminatorias, las culturas africanas se debilitan, perdiendo así, según Ki-Zerbo (2006), su poder de intercambio, siendo sólo el blanco de la alienación, incorporando como elementos fundamentales de su identidad cultural, datos de otras fronteras culturales.

Frente a este escenario en el que se atestigua la fragilidad material y comercial de las culturas africanas, el etnoísmo surge como base para la revitalización, ya sea inmaterial o material de la cultura, ya que “la cultura es un instrumento de afirmación identitaria de la independencia cultural” (Batsikama, sd, pág. 179). Según Campelo (Ídem, p. 180), el etnoísmo inauguró una nueva experiencia cultural y educativa enraizada en la pedagogía del arte, con el objetivo de promover una sociedad más justa y tolerante.

¿Cuál es la visión del etonismo frente a la cultura de guerra? En la búsqueda de una cultura de paz en una sociedad victimizada por las guerras (coloniales y civiles), para estimular el espíritu de humanización de los individuos, especialmente de los sancionados por la justicia (reclusos), el etonismo como teoría cultural, formuló en 2008 la propuesta de Razão Tolerante – prácticas artísticas endógenas, un programa de estudios dirigido a la enseñanza superior denominado Licenciatura en Estudios Angoleños y Crítica de Arte, con el perfil de salida profesional subsiguiente: “a) especialistas en Crítica de Arte (...) para disciplinar la clase artística; b) técnicos que podrán trabajar en temas culturales y reforzar el diálogo entre los angoleños como forma de preservar la Paz a través de la cultura; c) gestores de productos artísticos, promotores de arte y expertos en prácticas y saberes endógenos” (Ídem, sd, p. 182).

El Programa “Estudios Angoleños y Crítica de Arte” nació en la perspectiva de formar técnicos superiores que sepan preservar la Paz, promover la Razón dialógica entre comunidades con distintos soportes culturales (lengua, usos y costumbres, etc.) y poseer un capital académico capaz de hacer prevalecer la declaración de identidad angoleña. Llenarán el espacio de los críticos de arte (Ídem, p. 182).

Con la negritud, el panafricanismo, la etnofilosofía, el socialismo africano, la filosofía de la sagacidad, la filosofía profesional, la filosofía hermenéutica, la filosofía artístico-literaria y otras filosofías africanas, el continente, ante los

problemas del siglo xx, utilizó argumentos para responder a esos problemas, juzgadas como fundamentales y, sin embargo, prioritarias, como la restitución de la conciencia histórica africana, la definición y afirmación de su identidad y la conquista de la independencia africana.

Al ingresar al presente siglo, el continente experimentó nuevos problemas, y estos exigieron la construcción de nuevas perspectivas epistemológicas para el propósito, nuevas miradas a nuevos problemas, entre estos, los enfocados en los sectores de la cultura y el arte africano. En *As Culturas Africanas in the scope of Scientific Rationality*, Jean-Marc Ela (2016) apela a la necesidad de que los investigadores africanos busquen trascender, yendo más allá de los límites de los mitos opresores de la racionalidad, y perseguir nuevas temáticas, aquellos que conducen estudios basados en métodos científicos, refutando los excesos y desviaciones del racionalismo occidental, y abrazando la verdad de la realidad de los hechos, y subrayando como misión principal, la definición de un modelo de Universidad capaz de ser una entidad pública, un lugar autónomo de reflexión y debate, que pretende proponer nuevos conocimientos a partir de la realidad del entorno que le rodea, incluso participando en la resolución de problemas, reservando así tanto su potencial científico, como su potencial económico y comercial.

Sin embargo, el etonismo como teoría cultural, fue motivado según su vertiente positivista (Ídem), por problemas, entre los cuales, la ausencia de discurso endógeno, teorización de propuestas artísticas por parte de los angoleños y la ausencia de intelectuales públicos y transversales a los problemas sociales angoleños, provocando a los investigadores en la búsqueda de nuevas perspectivas que respondan a las necesidades de los problemas identificados.

Etnicidad y economía

El acceso al conocimiento es un desafío vital para las nuevas generaciones africanas (Ela, 2016, p. 119). Según el autor, el conocimiento, especialmente hoy, en la llamada era digital, constituye el factor más importante para el desarrollo económico, y los países del sur no deben estar ajenos a esta realidad.

En la apertura del presente siglo, Angola fue testigo del nacimiento de un nuevo tipo de conocimiento arraigado en el campo del arte como camino hacia la renovación de la cultura, y posteriormente, evolucionó hacia los campos de la estética, el campo social y el cultural - etonismo.

Leyendo las recientes repúblicas africanas, hijas de la colonización que se convirtieron en blanco de tensiones, primero, a través de la fuerza colonial, y segundo entre las fuerzas partisanas locales, que resultó en la tribalización del continente, dividiéndolos en pequeñas tribus, influenciadas por el espíritu de El racismo y la discriminación, habiendo afectado drásticamente el sector de la producción económica, el etnoísmo sugiere la razón tolerante como método de tranquilidad y rentabilidad de las tensiones en el continente y más allá.

Para Batsíkama (sd), con el logro de la paz en 2002, se crearon condiciones en torno a la protección de la integridad territorial, la normalidad constitucional, el diálogo entre las instituciones consuetudinarias y las del Estado, sin embargo, el mantenimiento de las conquistas de la paz requiere esfuerzos constantes, entre los cuales, según el autor, instituir un curso de enseñanza superior en Estudios Angoleños es uno de los caminos que valorizarán y promoverán prácticas y saberes endógenos angoleños en decadencia, ya que el etnoísmo, siendo una “semiosis de prácticas endógenas con saberes ajenos – ilustra que es posible monetizar el capital simbólico de los angoleños en el mantenimiento de la integridad territorial, social y cultural a través de un paquete pedagógico” (Ídem, p. 200).

Teniendo en cuenta el ideal según el cual “el desarrollo de cualquier país depende de recursos humanos técnicamente preparados y versados en salud socioeconómica” (Idem), el rumbo propuesto por el etonismo que busca reforzar la cultura de paz, afirma la identidad cultural y la promoción del conocimiento endógeno, consiste en lo siguiente:

El curso trata de la formación de técnicos calificados en estudios angoleños para el mantenimiento de la paz, para garantizar el desarrollo humano basado en la identidad cultural, así como para estimular la creación de instrumentos institucionales o apoyos pedagógicos que apoyen la integridad territorial basada en la anatomía sociocultural y la rentabilidad de prácticas y saberes endógenos (Ídem, p. 201).

Aún en el camino de caracterizar el perfil del licenciado en Estudios Angoleños y Crítica de Arte, llamado a dinamizar la gestión de la cultura de la Paz, como aclara el autor, este llegará a ser: “un conocedor de las culturas endógenas angoleñas, técnico de Patrimonio Inmaterial al servicio de la Cultura de Paz, Crítico de Arte y Curador y gestor/empresario de Arte y cultura” (Ídem, p. 207).

Etnicidad y Política

¿Qué es la filosofía? Para Antef (apud, Obenga, 2004, p. 7), el filósofo es “el que es perspicaz cuando está profundamente involucrado en un problema, el que es moderado en sus acciones, el que penetra en los escritos antiguos, cuyo consejo es (buscado) para desentrañar complicaciones, lo cual es realmente sabio”. Con los sofistas (Cordon & Martínez, 2016, p. 50) la filosofía comenzó a trascender el estudio cosmológico para ocuparse de la práctica democrática de la sociedad, así, ante la necesidad de tener ideas sobre el derecho, sobre lo que es justo y conveniente, sobre la administración y el Estado, el filósofo se convirtió en preceptor de los políticos, siendo el encargado de enseñar política, educación y ética, en la correcta dirección de la ciudad.

Reforzando el papel del filósofo en la orientación axiológica de la ciudad, para Platón (Ídem, pp. 75-76), “el género humano sólo se librerá de sus males cuando los que sean verdaderamente filósofos ocupen cargos públicos, o cuando aquellos quienes ejercen el poder en los Estados se convierten, por especial favor divino, en filósofos en el verdadero sentido de la palabra.”

Con el devenir del tiempo, los racionalistas (Idem, p. 275) introdujeron el concepto según el cual, el filósofo era aquel que, rechazando cualquier instancia externa y ajena a la razón, como la tradición y la fe religiosa, actúa sólo con y teniendo como único amparo la autonomía de la razón, siendo ésta el tribunal supremo al que corresponde juzgar lo que es verdadero y conveniente, tanto en el ámbito del conocimiento teórico como en el campo de la actividad moral y política. A diferencia de éstas, con el objetivo de sustraer a la filosofía del análisis de las leyes pura y exclusivamente racionales, la filosofía (Mondin, 2006, p. 112) ganó otro instrumento de análisis, el empirismo, fundamentalmente ligado a la política.

En otras palabras, ocupados en dar respuestas a los problemas políticos registrados en su país, los filósofos ingleses buscaron en el empirismo, entendido por ellos como el camino más viable, correcto y válido, fórmulas prácticas para responder mejor al abanico de situaciones a las que se sentían enfrentados, más involucrados. Desde el siglo xx hasta nuestros días nacieron nuevos conceptos, algunos de los cuales fueron adelantados por Chaui (2000, p. 9), que dan cuenta de que la filosofía es “la decisión de no aceptar como obvias y evidentes las cosas, ideas, hechos, las situaciones, valores, comportamientos de nuestra existencia cotidiana; nunca las acepte sin antes haberlas investigado y comprendido”.

Al destacar el papel interviniente de la filosofía en la actualidad, junto al interés de afirmar acuerdos, Thalía Fung destacó el papel crucial de la Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas -orientando al Estado cubano en la definición de políticas encaminadas a una gobernabilidad más correcta y justa, y por la parte angoleña, adelantamos la responsabilidad de la Asociación de Filosofía Etonista de buscar cuestionar las causas más profundas de los problemas más apremiantes en la vida de los angoleños para presentar soluciones filosóficas.

Finalmente, el filósofo es, según Ngoenha (2014), el vocero de su comunidad-humanidad, y aunque esta ha perdido su reputación de madre de todas las ciencias, como destaca Bastos, actualmente la filosofía, a través de sus propias disciplinas, busca estudiar problemas lógicos, epistemológicos, cosmológicos, antropológicos, metafísicos, religiosos, éticos, políticos, lingüísticos, pedagógicos, estéticos, históricos, según Mondin (2013).

Para Diógenes, la filosofía y el filósofo deben perturbar, no acomodar. La filosofía no debe ser elitista, no es para quien brilla intelectualmente, pero debe ser accesible a todos aquellos que saben practicar el ascetismo (Apud, Ngoenha, 2017, p. 89). La filosofía no se apena de servir a tal o cual práctica, al contrario, su función es orientar a tal o cual práctica, orientándolas al cultivo del bien, la paz, la felicidad y el bienestar.

No es prudente que la práctica política camine sin el sustrato ético, ya que su ausencia puede generar problemas morales, como lo refuerza el Prof. Doctor Rafael Lando Lau, “en cualquier Estado, la moral y la política deben ir de la mano en la conciencia de los agentes del Estado. Porque ambas son esferas de acción guiadas por la conciencia humana” (2013, p. 257).

Alejándose de la filosofía, la metafísica, la ética, la teología, el arte e incluso la ideología, aunque establecen relaciones, Amaral (2013, p. 21) define la Política “como una actividad humana, de carácter competitivo, que tiene por objeto la conquista y ejercicio del poder”. Desarrollando su aspecto sustancial, que es la competencia, la política “es una lucha, en la que unos ganan y otros pierden, pero sin que los resultados de cada enfrentamiento (pacífico o violento) sean definitivos (Ídem, 21)”. Y a diferencia de esta acción competitiva donde la conquista del poder es su fin, sin medir el peso positivo o negativo de los medios por los cuales se alcanzará el poder, hiriendo o no las sensibilidades del marco ético, el etonismo, según su ícono, “es el diálogo de los contrastes... una discusión en torno a la negación de las exclusiones que derivan de los aspectos ontológicos frente al funcionalismo de la voluntad institucionalizada” (2021, p. 312).

El etnicismo, objeto central de estudio de la Asociación de Filosofía Etonista, busca, en términos de sus objetivos establecidos en sus Estatutos (2021), la promoción “de los valores más elementales de la patria, a saber, el respeto a las instituciones públicas, símbolos patrios, lenguas nacionales y confieren la merecida dignidad a las instituciones Locales y Tradicionales”, rebasando así los límites de los intereses de los partidos políticos, para abrazar los sublimes intereses de la nación.

Por tanto, el etonista no se define por pertenecer a tal o cual región, o a tal o cual partido, sino únicamente por su compromiso con la producción de “estudios filosófico-científicos que puedan justificar que la tolerancia es el mayor de todos los principios para la estabilidad humana”. y cohesión” (ídem). La obra Wizany, por ejemplo, del padre del etonismo, refleja la preocupación central que defiende la filosofía etoniana, como es el desafío cultural, social y fundamentalmente político, la cuestión del reencuentro, la reconciliación y la unidad nacional.

Si bien en los últimos tiempos el Arte hecho en Angola ha sido ejercido por una mayoría con altos índices de carencia en términos de capital simbólico y cultural, principalmente, y de ahí nació el mito de que el artista es un individuo insolente y también aventurero o loco, realidad que el etnoísmo buscó con vehemencia refutar, defendiendo la perspectiva filosófica del Arte sustentada en métodos científicos, el Arte es una actividad intelectualmente seria, ordenando, por tanto, intervenir crítica y sugerentemente, como dice el Prof. Doctor Patricio Batsíkama (sd):

El arte es una actividad intelectual y, dicen algunos, intelectualista. Esto presupone que su hacedor tenga un capital cultural superior a la media, no sólo por la actividad que realiza sino, sobre todo, por su responsabilidad social. El arte es orden, lo que implica que su hacedor demuestra cierta estructura no sólo en su vida privada, sino en su profesión (Ídem, p. 207).

El Ser Humano actúa de acuerdo a su intuición, reacciona tratando siempre de ser fiel a sí mismo. El Ser Social actúa respetando las normas de sociabilidad y reacciona según las normas de su cultura en la sociedad a la que pertenece o cree pertenecer (Batíkama, 2016, p. 13). Partiendo de la vieja máxima de que todos hacemos y por eso todos somos Estado, la responsabilidad de hacer del Estado

un buen Estado depende de todos nosotros, porque “un Estado es bueno cuando todos los elementos que lo componen son buenos: autoridad, estructura, familias, gente y cultura; es malo cuando alguno o todos estos elementos son malos” (Mondin, apud, Imbamba, 2010, p. 151).

Para el profesor Diogo Freitas do Amaral (2013), la política no es una tarea exclusiva del arte, la filosofía, la teología o la ideología, la política es una actividad humana, que en la comprensión de Lando Lau, está abierta a todos, aunque, “no podemos dudar que toda actividad política existe para todos los hijos del pueblo que ahora desprecian sólo por ocupar los cargos de ese mismo pueblo” (2013, p. 263).

Tanto nuestra lectura ontológica y cultural como la de Imbamba sobre el estado del pueblo angoleño, dan cuenta de que la guerra colonial y la guerra civil fueron los principales motivos que determinaron la crisis de Angola, que a nuestro entender, su cura debe encontrarse en el etonismo, mediante el cultivo de una razón tolerante, y que para Imbamba se debe emprender la renovación de la cultura basada en principios que van desde la cultura del valor de la persona humana hasta la cultura de la paz y el desarrollo.

La lucha por un África avanzada y por la pacificación de su sociedad depende de todos los africanos, así que no esperemos más, seamos todos, ubicados en diferentes geografías, ideologías y creencias, responsables del mantenimiento pacífico de los resultados. Para un país como Angola, que tiene un recuerdo apagado de cicatrices de guerra, hablar de paz no es una exageración, al contrario, se deben hacer esfuerzos para que aquellos autores, como Imbamba, por ejemplo, cuyas filosofías tratan sustancialmente de la cultura del diálogo, la tolerancia y la paz, sean promovidas en una escala más amplia, para que esta búsqueda del rescate, de la reconstrucción de la personalidad e identidad angoleña secuenciada por Kiavanda, Kundongende y Cungo, sea un trabajo de todos, especialmente de políticos, intelectuales y religioso.

África necesita nuevos lemas, y “el lema es también salvar África con una filosofía adecuada y adaptada: es la Filosofía de la Reconstrucción, que atiende a los proyectos y angustias del pueblo africano” (Matumona, 2004, p. 135), y esto está ligado a su real y total actividad de descolonización, como mencionan Achile Mbembe (2014) en *Sair da Grande Noite*, y Severino Ngoenha (2014), en *African Philosophy. De la Independencia a las Libertades*. África necesita investigadores como Mudimbe (2013), preocupados y ocupados respondiendo a la siguiente pregunta: ¿qué tipo de historias debo contar a mis hijos o a las generaciones futuras?

Bibliografía

AMARAL, DF.: *Historia de las Ideas Políticas*. vol. I. Ediciones Almedina. 2013

ANA, A., T.: *La democracia vista endógenamente. Caso de etonismo*. En. ENAPP. *Revista Científica de la Administración Pública*. vol. II. 2021.

- BATSÍKAMA, P.: Etonismo. Una filosofía del arte sobre la razón tolerante. Universidad Editorial. 2009.
- BATSÍKAMA, P. (sd). Etonismo. Formas y Normas de la Razón Tolerante. Editorial JS Comunicação.
- CHAUI, M.: Invitación a la Filosofía. Editorial Ática. 2000.
- CORDÓN, JMN Y MARTÍNEZ, TC.: Historia de la Filosofía. De los presocráticos a la filosofía contemporánea. Ediciones 70. 2016.
- DIARIO DE LA REPÚBLICA: Estatuto de la Asociación de Filosofía Etonista. III Serie — N° 23. 2022.
- ELLA, JM.: Culturas Africanas en el ámbito de la Racionalidad Científica – Libro II. (Sílvia Neto, Trad.). Ediciones Mulemba de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Agostinho Neto. 2016.
- IMBAMBA, JM.: Una nueva cultura para mujeres y hombres jóvenes. Un proyecto filosófico para Angola en el 3er milenio a la luz de la filosofía de Battista Mondin. 2ª ed. Paulinas Editora, Luanda – Angola. 2010.
- KINDOWA, J.: Etonismo. De la Filosofía del Arte a la Filosofía Social. En. Micolo, G. Cultura. Revista Angoleña de Artes y Letras. Ediciones de noviembre. 2022
- LAU, RL.: La policracia en el contrato político. Editores de texto. 2013
- MATUMONA, M.: La reconstrucción de África en la era de la modernidad. Ensayo sobre una epistemología y pedagogía de la filosofía africana. Edición Sedipú. 2004
- MBEMBE, A.: Sal de la Gran Noche. Ensayo sobre el África descolonizada. (Narrativa rastreada, trad.). Ediciones Pedago. 2014
- MONDÍN, B. Curso de Filosofía. Los filósofos de occidente. vol. 2. Editorial Paulus. 2006
- MONDÍN, B.: Introducción a la Filosofía. Problemas, Sistemas, Autores y Obras. Paulus. 2013
- MUDIMBE, VY.: La Idea de África. (Narrativa rastreada, trad.). Ediciones Pedago. 2013
- NGOENHA, SE.: Filosofía Africana. De la Independencia a las Libertades. Editorial Paulina. 2014
- NGOENHA, SE.: Resiste Abadón. Editorial Paulina. 2017
- OBENGA, TEÓFILO. Egipto: Historia antigua de la filosofía africana. En: KWASI, Wiredu. Un compañero de la filosofía africana. Massachusetts: Blackwell Publishing, p.31-49. 2004

RESPECTO A LA DIVERSIDAD CULTURAL, DIMENSIÓN NECESARIA EN LA FORMACIÓN CIUDADANA DEL SIGLO XXI

Dr. C Rosilé Obret Orphee.
Dr. C Reudenys Salas Hartemant

El modelo de sociedad que se construye, está relacionado con la capacidad del ciudadano para dar respuesta a las demandas de este siglo, que se ha dado en llamar siglo del conocimiento, donde la denominada masificación de la educación superior requiere de procesos inherentes a la formación del universitario como es el respeto a la diversidad cultural, reconocida por los autores como dimensión de la formación ciudadana para lograr la igualdad social.

Al hacer un análisis más pertinente sobre este particular, se reconoce y asume que la formación ciudadana posee cuatro valores, aportados por Silva, R. (2002) que funcionan como invariantes del comportamiento ciudadano e integradores del sistema de valores que lo caracterizan; estos intervienen en el proceso de formación ciudadana en calidad de dimensión, ellas son: Identidad social; responsabilidad ciudadana; convivencia y participación ciudadana.

Estas dimensiones intervienen en la modelación del proceso de profesionalización del maestro primario, según la citada autora; sin embargo, su conceptualización permite que se aplique a otras especialidades u otros grupos etarios partiendo de su diagnóstico preliminar.

Las transformaciones en el plano social y específicamente en la sociedad latinoamericana, así como la necesidad de ajustar el modelo del ciudadano y la formación de los mismos a la realidad contextual actual, precisa de nuevas maneras de insertar las dimensiones de la formación ciudadana e impone a los autores de esta investigación definir al respeto a la diversidad como una dimensión imprescindible en la realidad social del presente siglo.

Esta denominación de dimensión tiene su base en la cultura y, por tanto, la capacidad de crear, conocer y proponer soluciones, es decir, la crítica para lograr la perfección; sin embargo, se sustenta en la teoría de Abbagnano (1448), quien plantea que se entiende por dimensión todo plano, grado o dirección en que se pueda efectuar una investigación o realizar una acción, se utiliza el término para designar los grados o indicadores de la formación ciudadana o las direcciones en las que se pueda manifestar.

En los momentos actuales, adquiere significado para el presente análisis, el respeto a la diversidad como prioridad para lograr los objetivos propuestos en los aspectos de la vida al fomentar: la cultura de paz, el respeto al derecho ajeno, la inclusión, la justicia social y la participación de todos en los procesos educativos. La formación del individuo se sustenta en los principios de la sociedad socialista, que implica la inclusión social, todos tienen derecho a una atención de calidad; sin embargo, los modelos pedagógicos deben ajustarse a la diversidad de carac-

teres que poseen los ciudadanos que condicionan la elaboración por parte de los profesores de estrategias novedosas e inclusivas.

El respeto a la diversidad como dimensión de la formación ciudadana

El escenario imperante caracteriza la sociedad del siglo XXI, que debe ser capaz de educar a los hombres de cómo enfrentar un mundo cambiante y lleno de matices diverso, donde imperan avances científicos - tecnológicos, por lo que se precisa aprovechar el modelo de ciudadano que se requiere, su formación para que las personas se motiven a perfeccionar la sociedad y su propia personalidad

En este mismo sentido, la educación desde el nivel preescolar hasta el postgrado va más allá que el simple aprendizaje curricular y significa educar para vivir y convivir en una sociedad justa y culta, con oportunidades para todos, sin distinción de razas, costumbre, creencias, modo de pensar y otras características que puedan marcar las diferencias entre unos y otros. Las necesidades educativas del presente y futuro no son suplidas, sino que se tiene en cuenta la concepción de diversidad en los modelos de formación del individuo, que se basa en la idea de que se forman para toda la vida y marca la diferencia en la sociedad.

En consecuencia, con lo expresado, autores como Sánchez, C. y L. Duro (2010) promueven, desde un proyecto educativo en las escuelas de España, el respeto a la diversidad en aras de lograr el perfeccionamiento en la educación; Cisneros, H. (2015), asume la tolerancia como imprescindible para lograr respetar lo diverso por lo que la define como una virtud cívica para lograr la democracia.

En los últimos años, el tema de la diversidad en Cuba, ha sido muy discutido desde ópticas diversas. Desde lo sociocultural se valora el respeto por la diversidad sexual y la diversidad cultural: Castro, M y Guerrero, N (2005) las que insisten en que el respeto a la diversidad sexual es un derecho humano; por su parte, González, M. V. (2011) refiere tener en cuenta la diversidad cultural en las estrategias de extensión universitaria para lograr el éxito, y Rivero, Y. (2015) propone alternativas para tratar la diversidad cultural desde el contexto escolar en Cuba; Girón, M. (2016) en su Blog sobre diversidad reconoce los tipos de diversidad así como su misión y visión para alcanzar grandes metas sociales.

El estudio de los referentes anteriores posibilitó demostrar insuficiencias en el reconocimiento del respeto a la diversidad como una dimensión de la formación ciudadana; aunque se reconoce como un valor que debe tratarse desde la familia, el proceso de interrelación entre las dimensiones de la formación ciudadana desde el punto de vista epistemológico es insuficiente, lo que limita la aspiración máxima de la sociedad, asociada a la formación de profesionales respetuosos, solidarios y partícipes.

Estos presupuestos permitieron a los autores del presente artículo definir la dimensión respeto a la diversidad como dimensión de la formación ciudadana y la igualdad social.

El respeto a la diversidad es la condición del ciudadano que le permite asumir conscientemente cualquier tipo de diferencia que pueda existir entre individuos o estados, permitiendo la participación desde la inclusión y cooperación de todos a procesos que se gestan en un contexto históricamente determinado, es un derecho humano para alcanzar, desde la justicia social, la verdadera democracia.

El hombre como ser social, estrecha, lazos de colaboración con las instituciones sociales, contrayendo gradualmente compromisos de diversos tipos: sociales, educativos y culturales, entre otros, con importante lugar en los proyectos elaborados en los marcos institucionales, por tanto, el enfoque del respeto a lo diverso no diferente, constituye base y fundamento del modelo de ciudadanía del siglo XXI.

Dentro del sistema social cubano, las universidades tienen como fin egresar profesionales individuos de alto nivel, con elevada formación profesional integral, capaz de revertirse en la actuación consciente, responsable y respetable, teniendo como sustento las investigaciones científicas, resultado de la misión que tiene la universidad moderna: preservar, desarrollar y promover, a través de sus procesos sustantivos, y en estrecho vínculo con la sociedad y la cultura de la humanidad.

Todas las personas, grupos y comunidades tienen una manera específica de ver al mundo y comprenderlo, de relacionarse con su entorno, de concebir los problemas y retos que enfrentan y de responder a ellos, así como de asignar valor a sus recursos y reglas para su disposición por sus integrantes, por lo que cada grupo social y comunidad tienen características específicas que los hacen ser diversos.

No es lo mismo hablar de diferencia que de diversidad. Si hablamos de diferencia, tenemos un punto obligado de referencia. Somos diferentes en algo específico. A menudo, este punto de referencia queda establecido para todos de acuerdo con los criterios de un grupo determinado.

Cuando se usa el concepto diversidad, por el contrario, cada persona, cada grupo, cada comunidad necesita hablar de lo que es, de sus saberes, sus recursos, sus historias y proyectos, en suma, de su identidad. Porque lo diverso se define en relación consigo mismo y en relación con los otros, con los diferentes.

Asumir el respeto a la diversidad en los modelos sociales, permite, proyectar la vida personal y profesional, nos ofrece modelos para establecer relaciones interpersonales para vivir la reciprocidad, la solidaridad o la relación con los antepasados y los que todavía no nacen. La nación cubana tiene una gran diversidad sustentada originalmente en su historia. Podemos conocerla, fortalecerla, acrecentarla y enriquecernos con ella.

La integración del individuo a la sociedad y sus normas permite delimitar las categorías ciudadano y ciudadanía. Al respecto, Limia, M. (2003) considera que la definición de ciudadano precisa de tres aspectos esenciales:

“Las características esenciales de la relación individuo— sociedad e individuo— estado en cada sociedad (el tipo de socialidad que la caracteriza),

lo que se expresa en la especificidad de la participación de los sujetos en la vida pública; La especificidad del poder público, lo que se expresa en los fundamentos sociales, el programa ideológico cultural en que se inspira, los valores que promueve y defiende, así como el contexto interno y externo en que se desenvuelve; Las cualidades concretas, condicionadas y estructuradas históricamente, de los sujetos en la participación política” (p.17).

Estos criterios brindados aportan valiosas ideas sobre el carácter histórico, socialmente condicionado y complejo del concepto, teniendo en cuenta las relaciones individuo-sociedad que muestra; explican que esta posición tienen como eje la interacción social, y la proyección hacia el poder participar de forma responsable en los asuntos comunitarios; pero requieren de un enfoque integral de desempeño del ciudadano; de la misma forma constituyen elementos de significativa importancia en lo referido a la formación del hombre en vínculo con la práctica histórico social.

De ahí que la formación ciudadana, como parte del proceso formativo, no depende solo de aspectos cívicos sino de su formación como profesional que deviene variable decisiva en los procesos sociales, con la intencionalidad de contribuir a una cultura de la igualdad auténtica y de compromiso con el contexto social que puedan transformar las realidades sociales, culturales, económicas y políticas a las cuales pertenecen.

Para Horruitiner, P. (2003) la formación supone no solamente brindar los conocimientos necesarios para el desempeño profesional, sino también tener en cuenta otros aspectos de igual relevancia, razón por la cual se requiere analizar el concepto desde diferentes ángulos o perspectivas de observación. Por lo que identifica tres dimensiones esenciales, que en su integración garantizan el objetivo de asegurar una formación integral del estudiante, estas dimensiones son: la dimensión instructiva, la dimensión desarrolladora y la dimensión educativa.

Este autor considera la formación de un profesional que esté caracterizado por elevados valores éticos, morales, sociales en general; de esta forma, se demanda un alto nivel de compromiso social y de tolerancia, en tal sentido, se coincide con la idea de Horruitiner, P. cuando asevera que “El objetivo supremo es lograr que los ciudadanos asuman cabalmente los retos de la época actual y participen activamente en el desarrollo económico y social del país” (2003, p.8) Teniendo en cuenta estos elementos se asume sus concepciones como referentes de la investigación.

La formación en lo diverso desde las universidades para lograr la igualdad

El modelo de formación de un profesional de la Educación superior cubana es el de perfil amplio, y está dotado de una profunda formación básica, para dar una respuesta primaria en el eslabón de base de su profesión; al poder resolver, con independencia y creatividad, los problemas más generales y frecuentes que se presentan en su objeto de trabajo.

A su vez, la formación profesional, según Fuentes, Matos y Cruz (2004), se ha valorado como el proceso que de modo consciente se desarrolla en las institu-

ciones de Educación Superior, a través de las relaciones de carácter social que se establecen entre sus participantes, con el propósito de educar, instruir y desarrollar a los futuros profesionales, sistematizando y recreando de forma planificada y organizada la cultura acumulada por la humanidad, y dando respuesta con ello a las demandas de la sociedad.

La formación profesional caracteriza el proceso sustantivo desarrollado en las universidades con el objetivo de preparar integralmente al estudiante, para lo cual se identifican, a decir de Álvarez, (1992) y Horruitiner. P. (2009), tres dimensiones esenciales (instructiva, desarrolladora y educativa), que en su integración garantizan el objetivo anteriormente planteado, y permitan, al mismo tiempo, adquirir conocimientos y desarrollar acciones que fortalezcan rasgos de la personalidad de modo que se garantice su preparación para la vida.

La dimensión educativa está referida a la formación del futuro profesional para vivir en sociedad, para ser un hombre útil, socialmente comprometido con la realidad y apto para actuar sobre ella, transformarla y hacerla más humana, de ahí que la labor educativa resulta elemento de primer orden en dicho proceso de formación. En ese sentido, la necesidad de formar al futuro profesional de la educación sobre la base de aquellos valores propios de su actuación profesional, ha de constituir la idea rectora principal y la estrategia más importante del proceso de formación.

Cada una de estas dimensiones, tiene una visión integradora, holística y de algún modo es portadora de la cualidad más general: la formación profesional. Conforman una tríada dialéctica y no es posible establecer una separación entre ellas, identificando tareas docentes donde solo se educa y otras donde únicamente se instruye o se desarrollan competencias profesionales; aun cuando cualquiera de esas dimensiones, en determinados momentos, pueda connotarse por encima de las restantes.

Los elementos hasta aquí expuestos se singularizan en la formación del profesional de cualquier carrera, además de ser un proceso multifacético, integral y armónico, se caracteriza también por ser interactivo y de respeto a la diversidad, en tanto se da en él un tránsito de lo externo a lo interno, conllevando a la apropiación de conocimientos, hábitos, habilidades, saberes, creencias y valores no solo sociales, sino también los propios de la esfera profesional. A partir de que la sociedad actual plantea a los profesionales de diversas ramas la solución de diferentes problemas que demandan la necesidad de desarrollar las potencialidades creadoras del hombre, favorece la búsqueda de alternativas que permitan transformar la calidad de los procesos desde la diversidad para lograr mayor compromiso social.

Este proceso de transformación en la educación prioriza la formación de un profesional que sea capaz de instrumentar, desde su implicación, los cambios deseados motivados por la búsqueda y proyección de soluciones fundamentadas científicamente a partir del cumplimiento de sus demandas profesionales. Ello implica el pleno dominio del sistema de contenidos de su especialidad y su proyección en la sociedad con actividades concretas para potenciar el vínculo entre la universidad y la sociedad mediante el diagnóstico de sus debilidades y la intervención de los universitarios.

Dicho proceso de búsqueda de información y diagnóstico de la sociedad, la universidad y del grupo, no es más que un proceso permanente de investigación y participación que permite realizar un pronóstico más objetivo y proyectar las acciones necesarias para que puedan enfrentar su realidad de forma consciente y comprometida.

El proceso formativo universitario lleva implícito, aspectos como la libertad personal, la tolerancia, la solidaridad, la igualdad y la justicia y el respeto a la diversidad en busca de un equilibrio social hacia una formación responsable que contribuya al desarrollo y bienestar social.

Autores como Sáez, A. (2001); Sierra, J. (2003); Fabelo, R. (2003); Fuentes, H. (2011), entre otros, investigan acerca del papel de la formación ciudadana en la Educación superior.

Sáez, A. (2001) ofrece una periodización de la Educación Cívica en Cuba de gran significado teórico y práctico en el análisis histórico del proceso de formación ciudadana; Sierra, J. (2003) aborda la formación ciudadana como parte de una cultura jurídica en los maestros primarios, a partir del enriquecimiento de las bases conceptuales de la educación jurídica en el proceso de formación del maestro primario; sin embargo, es insuficiente el tratamiento metodológico a elementos relacionados con el respeto a la diversidad.

El respeto a la diversidad desde los proyectos socioeducativos, alternativa en los modelos pedagógicos del siglo XXI

Los proyectos constituyen planificaciones de actividades interrelacionadas y coordinadas entre sí con una intencionalidad, LLivina, M; Castellanos, B. y Castellanos, D., (2001); Cubela, J. (2013); Ferrer, M., Castillo, M. y Guzmán, R. (2013), entre otros, reflexionan acerca de los diversos tipos de proyectos y enuncian al instrumental, al socioeducativo, el curricular, el de mejoramiento, entre otros.

De tal manera, proyectar es anticipar algo, imaginar al futuro desde un objetivo, una meta, una finalidad que implica a una o varias personas para concretarlo y alcanzarlo, asunto que se comparte y asume.

LLivina, M; Castellanos, B. y Castellanos, D. (2001) defienden que el proyecto educativo es:

“una propuesta educativa innovadora, construida e implementada con la participación de la comunidad educativa, donde se anticipan e integran determinadas tareas, recursos y tiempos, con vistas a alcanzar resultados y objetivos que contribuyan a los procesos de cambio educativo, potenciando una educación desarrolladora, contextualizada según las necesidades de cada escuela, y en correspondencia con el encargo de la sociedad cubana a la educación” (p.10).

Estas consideraciones reafirman las potencialidades de los proyectos para la transformación de sus implicados, por su carácter dinámico, participativo y totalizador; sin embargo, en las posiciones analizadas se soslaya desde su concepción

y sistematización la relación universidad-comunidad para promover la formación del ciudadano desde el accionar activo del universitario en su formación inicial, la que encuentra un mayor tratamiento en los proyectos socioeducativos.

El Programa Nacional de Extensión Universitaria, promueve el desarrollo cultural de la comunidad desde proyectos extensionistas, por lo que prioriza el aspecto cultural desde sus propias manifestaciones y demanda de otros proyectos que posibiliten el vínculo universidad – comunidad, teniendo en cuenta las necesidades sociales y los perfiles profesionales.

Teniendo en cuenta estos presupuestos es preciso argumentar que los proyectos suelen ser identificados como planificaciones de actividades interrelacionadas y coordinadas entre sí con una intencionalidad, en tal sentido, la literatura especializada en el contexto educativo refiere diversos tipos de proyectos, como son el instrumental, socioeducativo, el curricular, el de mejoramiento, entre otros. De manera que, “proyecto es anticipar algo, imaginarlo a futuro, así como objetivo, meta, finalidad que implica a una o varias personas para concretarlo y alcanzarlo”. (Valle, 2005, p.45)

Se considera que una de las vías organizativas de los procesos sustantivos en la universidad, son los proyectos en sus variadas tipologías los que propician la participación desde una actitud sistémica y creativa, pues permite la incorporación de personas con intereses diversos, no obstante, es poco abordada desde esta perspectiva el proyecto socioeducativo, la valoración de este, posibilita una mayor comprensión como vía para el desarrollo de la participación de sus implicados.

Los proyectos socioeducativos son parte de las competencias de la educación para crear planes que ayuden a desarrollar los objetivos sociales y educativos planteados. Por su parte, el término socioeducativo es una conjunción que hace referencia a un tipo particular de sistema educativo. En este, los objetivos de un plan no son solo aquellos que se basan en el aprendizaje de contenido. Sumado a esto está la idea de la socioeducación, es educar a los niños y jóvenes de manera que estos puedan estar social y culturalmente adaptados a la sociedad que los rodea.

El proyecto socioeducativo se considera como una propuesta de carácter preventivo donde, de manera gradual, se realizan intervenciones socioeducativas, asociados a un fin para que se integren al entorno en el que viven, se sientan protagonistas de su propia historia y logren alcanzar competencias sociales necesarias. Los proyectos socioeducativos, provocan impactos en la sociedad a través de un conjunto específico de actividades educativas coherentemente estructuradas para modificar o transformar la realidad existente, los proyectos socioeducativos por tener la capacidad de agrupar otros proyectos permite que cada investigador cree su propia tarea o proyecto desde las características de su especialidad o interés investigativo siempre que responda a los objetivos del proyecto socioeducativo macro.

La conjugación de los proyectos socioeducativos con las características de los universitarios y las funciones de la universidad constituyen una tríada para

lograr formar teniendo en cuenta la diversidad. Los estudiantes universitarios de hoy poseen características singulares que lo hacen no solo diferentes a los de otras etapas, sino que requieren de una formación ciudadana atemperada y fusionada con su formación como profesional, para que entiendan la necesidad de diagnosticar y evaluar los procesos.

Los autores advierten que toda intervención socioeducativa en estudiantes universitarios se ha de basar en una reflexión previa que defina, estructure y organice las acciones previstas y recoger las contribuciones de los implicados, para ello deberá realizar diagnóstico que nos lleva a la detección de necesidades y a establecer las prioridades en la intervención y posibles objetivos para poder, a través de una metodología, realizar las acciones y evaluación de todos los involucrados.

El proyecto socioeducativo favorece el trabajo grupal desde una postura reflexiva, activa y comprometida, y desde la sistematización de las habilidades profesionales alcanzadas; se convierte así en una herramienta de gestión y aplicación de alternativas que contribuyen al cambio de la realidad descubierta.

Favorece además la integración de manera armónica de los intereses de la universidad y la comunidad, en cuya dinámica el universitario participa de manera comprometida con las aspiraciones sociales, en tanto advierte las contradicciones que emanan de esta y a partir de ahí realiza intervenciones para transformarla con plena conciencia y responsabilidad de la trascendencia de sus acciones, al apropiarse del aparato conceptual adquirido en el proceso docente que simboliza la cultura universitaria y que le permite desplegar las acciones que consientan la reafirmación ciudadana de la sociedad y la universidad.

A partir de las reflexiones realizadas, se debe potenciar el respeto a la diversidad como dimensión de la formación profesional y ciudadana a través del proyecto socioeducativo que favorezca la construcción científica del conocimiento y que promueva la interacción, coordinación y colaboración de estudiantes universitarios con la comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

ARANA, M.: Panel sobre educación en valores. Panel presentado en el IV Congreso Iberoamericano de Superdotación y Talento, Bogotá (Colombia). 2002.

-----: Ética y Sociedad (Tomo 2). La Habana: Félix Varela. 2002.

ARISTÓTELES: La política. En N. López Saavedra, Las Doctrinas políticas y sociales de la época moderna y contemporánea, pp. 43-48. Uruguay: Pueblos Unidos. 1997.

BÁRCENAS, O. F.: “La educación moral de la ciudadanía: una filosofía de la Educación Cívica”. Revista de Educación, (307), pp. 83-84. 1987.

BASANTA, E. M.: Educación en Valores. Recuperado de www.campus-oei.org/valores/salalectura.htm. 2016.

BLANCO, A.: Introducción a la Sociología de la educación. La Habana. Pueblo y Educación. 2001.

-----: “Acerca del rol profesional del maestro”, en S. Recarey, S. Profesionalidad y práctica pe-

- dagógica. La Habana. Pueblo y Educación, pp.4-10. 2004.
- BOMBINO, L.: Ética y sociedad. La Habana: Félix Varela. 2002.
- CASTRO LEIVA, L. y Miguel Martínez. Educación y valores éticos para la democracia. Recuperado URL: www.oei.es/viiciedoc.htm - 73k (s. f.).
- CASTRO, F.: Discurso pronunciado en el acto de graduación del primer curso de Formación Emergente de maestros primarios. 15 de marzo, en *Granma*. pp. 2-3. 2001.
- CHACÓN ARTEAGA, N.: Ética y profesionalidad pedagógica. Proyecto de investigación. La Habana: Pueblo y Educación. 2000.
- : Dimensión ética de la educación cubana. La Habana: Pueblo y Educación. 2002.
- DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y EL CIUDADANO. Aprobada en 1879 al fragor de la Revolución Francesa. Francia: Mondharre & Jean. 2015.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Diccionario manual de la Lengua Española (Cervantes). La Habana: Pueblo y Educación. 1990.
- DOLZ, María L.: La superación del individuo por medio de una educación integral. La Habana. Pueblo y Educación. 2000.
- DOMÍNGUEZ, Ma I.: La formación de valores morales. La Habana: Pueblo y Educación. 2000.
- EMMANUELLI JIMÉNEZ, R.— Presentación y objetivos. Recuperado de www.apelaciones.com/html/del_derecho_y_del_reves_0.html
- ERIKSON, E.: La identidad, una mirada desde la Psicología. La Habana: Centro de Investigaciones y desarrollo de la cultura cubana Juan Marinello. 2001.
- ESTÉVEZ, J. M.: La formación inicial de profesores de secundaria, Barcelona. Ariel Educación. 1997.
- FERNÁNDEZ, M.: La profesionalización del docente. Madrid: Escuela Española. 1988.
- FERRER MADRAZO, Ma T.: Modelo de evaluación de las habilidades profesionales pedagógicas de los maestros en formación. Tesis presentada en opción al grado científico de Doctor en Ciencias Pedagógicas. 2003.
- JIMÉNEZ, G.: La Identidad social o el retorno del sujeto a la sociología. La Habana. 1994.
- PORTILLA, M.: Educación para la ciudadanía deliberativa: una experiencia de capacitación de docentes mediadores con tecnologías digitales como recurso. Recuperado de web.udg.es/tiec/orals/c64.pdf (s. f.).
- MENDOZA, L.: “Filosofía y axiología en José Martí. Fundamentos de su concepción de la Educación”, en Varona (36-37), pp. 81-84. 2003.
- MERINO HUERTA, M. y Cantú J.: Escalante proyecto de educación cívica y formación ciudadana en el espacio municipal. Recuperado de www.iglom.iteso.mx/HTML/CongresoII/2conferencia.htm. (s. f.).
- PARRAGUEZ, M.: ¿Género en la justicia o justicia de género? Una nueva estrategia educativa. Recuperado de www.revistapolis.cl/jacques.htm (s. f.).
- PELLEGRINI, J.: “Transculturación, identidad y resistencia”, en *Temas de Psicología social* (13), pp. 56-60. 1997.
- PÉREZ GARCÍA, M.: El entrenamiento metodológico conjunto para la profesionalización de los jefes de Departamentos de las secundarias básicas. Tesis candidato a Doctor en ciencias pedagógicas. La Habana, Instituto Superior Pedagógico Enrique José Varona. 2000.

PÉREZ HERNÁNDEZ, L.: Valoración del municipio en la organización del Estado. En M. Prieto Valdés, Selección de lecturas sobre el Estado y el Derecho (pp.53-59). La Habana. Curso de Formación de Trabajadores Sociales. 2000.

PÉREZ GASTÓN, N.: Metodología de la investigación. La Habana. Pueblo y Educación. 1998.

MARTÍNEZ LLANTADA, M.: Intervención de la Dra. Martha Martínez Llantada en el acto de imposición de la categoría de Profesor de Mérito del ISPEJV. La Habana. Instituto Superior Pedagógico Enrique José Varona, (s. f.).

SANTANA, A.: La hora justa: escenarios utópicos para una escuela pública en manos de la sociedad civil. Recuperado de www.latarea.com.mx/articu/articu16/santan16.htm, (s. f.).

SANTANA, Joaquín: “El Sócrates criollo”, en Bohemia (1), pp. 6-10. 1990.

SANTIESTEBAN LLERENA, Ma Luisa: Programa educativo para la superación de los directores de escuelas primaria del municipio Playa. (Candidato a doctor en Ciencias Pedagógicas), La Habana, Cuba. 2003.

LIBERTAD VERSUS ¿REESCLAVIZACIÓN?, EN SANTIAGO DE CUBA. EL CASO DE JUANA GRIÑÁN Y OTRAS DE SUS CONGÉNERES

Dra.C. María Cristina Hierrezuelo Planas

Una de las vías de las cuales dispusieron los esclavos para alcanzar la manumisión fue mediante la llamada graciosa. El amo la concedía por voluntad propia, sin recibir a cambio retribución alguna¹⁹⁷, vto., y en atención a razones tales como retribuir los servicios que el siervo –o la sierva-, le había prestado. De tal suerte, fueron muchas las esclavizadas que salieron del estado servil como recompensa por amamantar a los hijos de su señor, por cuidarlos durante sus enfermedades o por mostrarles una lealtad y fidelidad a toda prueba. Hubo casos en los cuales la gracia se hizo extensiva a la prole de la sierva favorecida.

Entre los servicios prestados por las esclavizadas que las acreditaron para ganar la manumisión de forma gratuita estuvo el de viajar al extranjero acompañando al amo o por indicación de este. Un ejemplo de ese actuar lo constituyó el teniente coronel de infantería don Isidoro Escalada. Próximo a partir rumbo a España, concedió libertad graciosa a Lorenza, negra criolla, como de veinte años de edad, y a su hija Enriqueta, como de tres, e impuso como condición que no podrían gozarla hasta el día que llegaran a la Península a donde pasaba en su compañía y al cuidado de su familia. Sin la observancia de ese requisito, la gracia quedaría sin efecto alguno. En correspondencia con lo prometido, el 9 de abril de 1836, ante escribano público, registró la escritura mediante la cual concedió a ambas esclavizadas plena libertad a fin de que desde su arribo a la metrópoli la gozaran y disfrutaran.

A partir de 1836, la gracia recibida por Lorenza y su hija Enriqueta dejó de ser una decisión voluntaria de los amos y pasó a ser una obligación de éstos. El 29 de marzo de 1836, -once días antes de que don Isidoro Escalada registrara la manumisión de sus dos siervas-, se emitía en Madrid una Real Cédula dirigida al capitán general de Puerto Rico mediante la cual la reina regente María Cristina, establecía las pautas de actuación con los esclavos que viajaban a España. Entre las causas de la medida estuvieron el ascenso de las ideas liberales en la Península, la lucha del gobierno inglés por lograr que el español aboliera la trata negrera y, de modo particular, la actuación de María Antonia García, Tomasa Jiménez, y Tomás Bayanza, tres esclavos procedentes de tierra borinqueña, quienes acudieron a la Reina para solicitar se les concediera la libertad debido a que eran tratados con excesiva sevicia por sus respectivos amos.

Analizado el hecho y las circunstancias concurrentes, la real figura consideró que: “la posesión de un esclavo era muy desventajosa en la Península pues por falta de compradores no le era fácil mudar de dueño, como sucedía en América; que tampoco era muy conveniente a los amos el tener en ella esclavos, pues sobre hallarse mal servidos, estaban expuestos a reiteradas multas, si se observaban con el rigor

debido las leyes protectoras de esta clase de individuos [...]. A continuación ordenó la conveniencia de no franquear pasaporte a esclavos para realizar viaje a España, y añadió que aquellos propietarios que desearan hacerlo y los embarcaran con ese destino, se habrían de obligar a emanciparlos luego que llegaren a la Península.

El texto y encabezamiento de la Real Cédula hicieron pensar que estaba dirigida a los amos de Puerto Rico que trasladaban siervos a España. Esa situación comienza a ser precisada cuando un esclavo nombrado Rufino, estableció una reclamación debido a que había residido durante varios años en la metrópoli y tras su regreso, el propietario lo había trasladado desde la isla Riqueña a la de Cuba con el propósito de venderlo. El caso llegó hasta instancias metropolitanas; comenzó a ventilarse en octubre de 1858, y finalmente, el 6 de agosto de 1861, se emitió una Real Orden donde quedó resuelto que los cautivos que viajaran a la Península procedentes de las islas de Cuba y Puerto Rico, debían ser tenidos como libres. Para tal consideración no se precisaba del consentimiento de los propietarios.

No ofrece dudas que la Real Orden estaba dirigida a los dos dominios mantenidos por España en el hemisferio occidental; sin embargo, se constata que ni las autoridades de Cuba, ni una parte de los esclavistas, tuvieron plena conciencia de ello: en misiva de 13 de junio de 1862, el gobernador superior civil elevó la propuesta al gobierno madrileño de que la disposición de agosto de 1861, se hiciera extensiva al territorio bajo su mando. Ante esa circunstancia, fue emitida una Real Orden con fecha 12 de diciembre de 1862 donde quedó precisado que lo contenido en la disposición de 1861, resultaba válido para los esclavos de Cuba y Puerto Rico que se transportaran al Norte de los Estados Unidos o a cualquier otro país donde no hubiera esclavitud.

Las cédulas y órdenes antes mencionadas y las que se dictaron con posterioridad, no significaron que el camino a la libertad quedara allanado para los esclavos que, como ha sido reiterado, viajaban a territorio extranjero donde no existía la esclavitud. Muchos de esos viajeros —especialmente aquellos que a diferencia de Lorenza y su hija Enriqueta no recibieron la carta de ahorro antes de viajar—, fueron mantenidos en servidumbre de manera ilegal, que los condujo a solicitar los servicios del síndico quien, en general, los acompañó en el escabroso camino de reclamar y lograr el documento acreditativo de la libertad que habían alcanzado.

No es osado decir que ese estado ilegal de servidumbre, pero también como una forma de re-esclavización aun cuando sus características difieran del importante referente que la historia focaliza en el proceso de la Revolución Haitiana. Muchos de los que emigraron, salían de un país donde la esclavitud había sido abolida, pero se dirigían a uno donde —como fue el caso de Cuba—, esa despiadada institución existía. De ahí que, todavía a bordo de la embarcación que los trasladaba a la Mayor de las Antillas, cuando empezaban a divisarse las costas cubanas comenzaron a vislumbrarse las posibilidades de que alguno de los refugiados ejerciera el poder de reclamar —como efectivamente ocurrió—, la propiedad de un ser humano sobre el otro, o se viera sometido al mismo.

Una vivencia significativa y similar ala de Rufino fue la experimentada por la negrita Julia, quien -con 15 años de edad-, acompañó a su señora María de la Cruz Cuevas de Texidóen el viaje que esta realizó a la Península y a su regreso la vendió a Nicolasa Celis de Baralt. La transacción fue registrada el 10 de mayo de 1859. Ajustada a la fórmula empleada para actos de esa naturaleza, el ama alegó estar vendiendo una negra de su propiedad, la que, aseguró, estaba libre “de gravamen y entredicho”. Unido a ello exhibió, como estaba establecido, la póliza de la Real Aduana, expedida el día 2 del propio mes de mayo, en la que aparecía que la venta se había celebrado desde el mes de abril de 1854 por la suma de 500 pesos. Se precisa que en la época del contrato, Julia tenía 15 años de edad.

La desvergüenza se ruboriza ante una injusticia tan remarcable. Los datos registrados en la compra-venta permiten colegir que Julia viajó a España en fecha anterior a abril de 1854, a su regreso, el ama no le entregó la carta de libertad y, en su lugar, la vendió a pesar de que técnicamente la criada era libre. En medio del gran desamparo que solía acompañar a los esclavizados, es presumible que motus proprio o por la orientación de alguien versado en los derechos que asistían a quienes como era su caso se habían desplazado a un país extranjero, recurrió al síndico, quien al conocer el hecho presentó la demanda.

El 23 de abril de 1860, se dictó sentencia, la que obviamente resultó favorable a la esclava. Nicolasa Celis de Baralt, como su última propietaria, debía otorgarle la correspondiente carta de libertad. El dictamen fue cumplimentado el 7 de mayo del citado año, al menos seis años después de Julia haber regresado de su viaje a la Península. La decisión no era obstáculo para que Celis de Baralt exigiera la indemnización que creyera corresponderle, la cual podría presentar en la vía y forma que considerara pertinentes. Lógicamente, en el documento no se hace referencia sobre alguna compensación o resarcimiento a Julia por todo el tiempo que estuvo re-esclavizada.

Violar lo legalmente establecido y, en consecuencia, escamotear la libertad de una sierva viajera podía afectarla no solo a ella sino también a su prole. Los casos de las morenas criollas Juana Griñán y Aglae; de la mulata llamada igualmente Aglae, de veintisiete, y Rita Felipa, criolla, de dieciocho, ejemplifican lo dicho. Las tres primeras viajaron a Francia; y la última, a España. Tras el regreso, sus respectivos amos, las mantuvieron en esclavitud.

Juana Griñán era esclava de Victoria CoralieBonvalet, inmigrante nativade Puerto Príncipe, en la otrora colonia gala de Saint-Domingue. Esta francesa fue una mujer emprendedora que encontró en la audacia el lema apropiado para regir cada momento de su vida. En 1828 sus bienes consistían en una casa de madera y teja fabricada en solar perteneciente al Convento de Belén y el interés que le correspondía por capital y producto de la sociedad que tenía con Mr. Pedro Lavigne sobre un establecimiento de cultura de café en terrenos del Corralillo en el cual introdujo cinco negros de su propiedad dedicados a su trabajo; pero con el paso del tiempo esos bienes se multiplicaron.

Un dilatado litigio con la familia RucherBazelais, relativo a la hipoteca por más de \$12 000 sobre la hacienda Nueva Cecilia, que finalmente le fue favorable; numerosas acciones de compra-venta de esclavos, cartas de pago recibidas u otorgadas, demuestran la riqueza que acumuló y el ritmo de su quehacer económico. Entre las transacciones sobre compra y venta de esclavos resultan representativas las realizadas en los meses de enero, febrero y marzo de 1861. En el transcurso de ese trimestre, su apoderado don Pedro Ferrer y Landa, vendió quince esclavos de su propiedad que le reportaron la suma de \$13 100.

Las transacciones en lo que a propiedades inmobiliarias respecta, fueron de menor cuantía, pero permiten pulsar el ritmo con el que operó su economía. Entre las operaciones realizadas figuran la compra de un colgadizo sito en la calle de las Enramadas –hoy José Antonio Saco-, no. 140 en \$2 300; la de una casa situada en la calle Santa Rita –hoy Castillo Duany-, en solar de la Comunidad de Belén, no. 146 en \$400; la de otra casa, situada en este caso en Santa Rosa no. 90, por la cantidad \$500, y la venta de un colgadizo en ruinas por la cantidad de \$50. Las riquezas acumuladas le permitieron vivir rodeada de comodidades y –como era común en la época-, contar con un significativo número de cautivos para su servicio personal. Algunos de esos forzados, la acompañaron a la ciudad de Burdeos, donde se estableció en algún momento de la década de 1850.

Entre las criadas que viajaron estuvo la antes mencionada Juana Griñán quien se trasladó para servir a su ama como criandera; pero a los tres años de su partida quiso retornar a Santiago de Cuba –acompañada de su niño de diez meses-, para estar junto al resto de sus hijos. Contrariamente a lo legalmente establecido, cuando regresó a su ciudad natal, no le fue entregada la ansiada carta de libertad. Ante tal contingencia, en marzo de 1856 presentó una reclamación ante el síndico procurador general del Ayuntamiento, quien –para ventura de la reclamante– tenía una fructífera experiencia en estos trajines y transitó con tino y prudencia el escabroso camino que significaba litigar la libertad de un esclavo cuyo amo –anclado en su autoridad dominica- se empeña en hacerla valer por encima de las disposiciones regias.

En las indagaciones realizadas, el funcionario comprobó que en octubre de 1855 a Juana Griñán le había sido expedido pasaporte en la ciudad de Burdeos, desde cuyo puerto partió hacia Santiago de Cuba a bordo de la fragata francesa cubana. Sus compañeros de viaje: un maestro de instrucción primaria, una modista y dos comerciantes –todos de ciudadanía francesa-, declararon que, efectivamente, la fémica en cuestión se había desplazado en la mencionada embarcación desde Francia hasta Cuba; y uno atestiguó que, por ser vecino de madame Coralie Bonvalet “le constaba que la negra acompañó a su señora [para criar] un niño de esta en su casa”.

Pertrechado con esos datos y conocedor de los pormenores de la Real Orden de 19 de marzo de 1836, el síndico defendió con vehemencia el derecho a la libertad adquirido por Juana Griñán y lo hizo en los términos siguientes:

La negra J. G. no ha venido a Cuba con la que se dice su señora ni con algún encargado de esta, vino con su niño porque quiso y podía usar del derecho

a hacerlo como tenía también el de quedarse gozando de su libertad en Francia y si por haber escogido lo primero, se concediera a Madama C. la facultad de reesclavizarla, permítanme la frase, sería lo mismo que suponer que nunca habría términos hábiles para adquirir derechos estables.

A pesar de los argumentos, en noviembre de 1857, el alcalde mayor santiaguero —porque no conocía o porque quería desconocer la Real Cédula de 29 de marzo de 1836—, decidió que la esclava no había ganado la libertad por ninguno de los medios dispuestos en las leyes de la Partida 4ª del Código Alfonsino. Expuso además que en el pasaporte expedido en Burdeos no fue consignado si Juana Griñán era libre o esclava, lo que obviamente en las condiciones de un país como Francia donde la esclavitud había sido abolida en 1848 resultaba innecesario; pero él intentó fundamentar haciendo alusión al artículo 21 del Reglamento para la entrada, circulación y salida de gentes en esta isla, de 1849. La citada norma disponía la repatriación de los individuos “de color” libres o esclavos que llegasen de país extranjero. Finalmente, sentenció que la cuestión sometida a su juicio era de “derecho público internacional ajena del imperio público judicial al que solo incumbe conocer la legitimidad, oportunidad y mérito de las acciones que se ejercitan con arreglo a los designios de la legislación vigente en la materia”. Su discurso le valió para establecer la expulsión de Juana Griñán obligándola a retornar a Francia.

Al referirse a este caso, las investigadoras Aisnara Perera Díaz y María de los Ángeles Meriño Fuentes concluyen que la apelación del síndico de Santiago de Cuba no prosperó porque —a juicio del citado alcalde mayor de esa ciudad—, la negra Juana Griñán “sin embargo de que nació en Cuba y tiene dos hijos de que no quisiera separarse, se presta anuente a volver a Francia, o sea a Burdeos... evitándose así las mortificaciones que traería consigo permanecer en Cuba... por no querer permanecer en la posición indefinida y embarazosa en que se encuentran desde que llegó a Santiago” indicándole que se separara del recurso”.

Resulta evidente que ante tamaño dislate, ni Juana Griñán retrocedió en su reclamación, ni el síndico desistió en su defensa, aun cuando pesaba en su contra el hecho cierto de que la Real Cédula de 29 de marzo de 1836 estaba referida a los cautivos que viajaban a España y, además, su validez podía ser reducida a la isla de Puerto Rico a cuyo capitán general estuvo dirigida. No obstante, convencido de que también debía ser aplicada a Francia porque “donde había identidad de causa —la no existencia de esclavitud— debían obrar las mismas disposiciones”; persistió en la demanda presentada por su defendida hasta llevarla a feliz término. El 27 de junio de 1859, después de tres años de duro bregar, don Pedro Ferrer y Landa, en calidad de apoderado de Victoria Coralie Bonvalet, entregó la soñada y discutida carta de ahorro a Juana Griñán.

Todo apunta a qué madame Bonvalet era reticente a manumitir a las siervas que viajaban a territorio francés con el objetivo de servirla en su retiro bordelés, lo que desentona con la decisión asumida en ocasiones de dar libertad graciosa a algunas de sus propiedades humanas. La mulata Aglae vivenció una situación

análoga a la de su compañera Juana Griñán y, al igual que esta, puso su caso en las manos del síndico procurador general del Ayuntamiento, en este caso de don Lino Guerra. A su requerimiento, y en obediencia a las leyes y prácticas vigentes, Ferrer y Landa –en representación de su poderdante–, concedió plena libertad a Aglae y a su hija Donata –de cinco años de edad–, el 20 de enero de 1859.

La mulata Petronila, de 15 años de edad, recibió de su ama un tratamiento similar al dado por esta a Juana Griñán y a Aglae. Al igual que sus compañeras de infortunio, tampoco recibió la carta de ahorro cuando regresó de Burdeos, donde había servido a su señora. En tal circunstancia –inspirada tal vez en la experiencia vivida por aquellas dos–, recurrió al síndico don Vicente Jústiz para reclamar la manumisión a la cual se había hecho acreedora. Tal como sucedió con Juana Griñán, Aglae y su hija, madame Bonvalet accedió a la demanda, transmitió a su apoderado las indicaciones pertinentes y el 29 de enero de 1861, este entregó a la joven la carta de ahorro.

Es de rigor señalar que al igual que Coralie Bonvalet, otros esclavistas violaron lo establecido en la Real Cédula de 29 de marzo de 1836 y al hacerlo lacieron los derechos de las siervas implicadas y, como fue el caso de la mulata Aglae, el de los hijos que alumbraron. En esa circunstancia estuvo, por ejemplo, Aglae, morena criolla, propiedad de don Santiago Megret la que, por indicación de su amo, se trasladó a la ciudad de Burdeos para servirlo a él y a su familia. A tenor de lo registrado en la carta de libertad de fecha 16 de agosto de 1869, la reclamante fue manumitida “cumpliendo el mandato judicial que así lo previera”, claro indicio de que acudió a las instancias de justicia para gozar la libertad que por ley le correspondía. La libertad concedida se hizo extensiva a su prole compuesta por tres niños y una niña: Luis y Silvano, mellizos, como de diez años de edad; Carmen –conocida por Carmita–, como de seis, y Felipe, como de cuatro, todos nacidos después del regreso de la madre.

Las vivencias de Rita Felipa no fueron diferentes a las de Juana Griñán y las dos Aglae. En su caso, viajó a España acompañando a su ama doña Josefa Antonia Mendizábal de Guruceaga, natural del País Vasco quien, a su regreso, mantuvo a la joven en condición de esclavitud. Impuesto el síndico don Vicente Jústiz de la situación, realizó los trámites requeridos y la “omisa” señora se vio forzada a entregar la carta de libertad a la joven criada que para entonces había procreado dos niños nacidos después de su regreso a Cuba y que recibieron igual beneficio.

El derecho de libertad adquirido por los esclavizados que viajaban a un país extranjero donde no existiera la esclavitud constituye una de las aristas de análisis de los casos explicados en esta ponencia; pero el hecho de que cuatro de ellas fueran madre y las circunstancias que rodearon el nacimiento de sus respectivas criaturas merece sin duda ser tomada en cuenta. En el caso de Juana Griñán llama la atención que tras tres años de ausencia regresara a Cuba con una cría de diez meses, lo que indica obviamente que el alumbramiento ocurrió en Francia, país donde –como ya fue dicho–, la esclavitud había sido abolida en 1848. Esta si-

tuación unida al hecho de que la llegada de la esclava a territorio galo la convirtió en una persona libre, presupone que la criatura –de la cual se omiten referencias tan vitales como el nombre-, también lo era. De tal suerte, el litigio entablado por el síndico era solo por la libertad de la madre.

En lo concerniente a la mulata y a la morena llamadas Aglae, así como a Rita Felipa, sus vivencias fueron distintas. En los tres casos sus respectivos hijos vinieron al mundo en Santiago de Cuba, en momentos en los cuales ellas habían sido retornadas a un estatus del cual habían salido desde el momento en que viajaron a países donde la esclavitud no existía. Vale reiterar que ese hecho había hecho de ellas personas técnicamente libres. Esa circunstancia significaba que Donata, Luis, Silvano, Carmen, Felipe y los dos hijos de Rita Felipe –cuyos nombres fueron omitidos en la carta de libertad de la madre-, debieron ser considerados libres desde su nacimiento, sin embargo, debido a la inconsecuencia de los dueños de sus respectivas progenitoras, los siete fueron privados de ese derecho, por consiguiente, cuando nacieron fueron considerados esclavos y como tales se mantuvieron hasta que quienes le dieron la vida recibieron sus cartas de libertad.

Ante esa circunstancia, en el orden metodológico, puede decirse que en el caso de las criaturas se trató de una esclavización indebida. En el de las madres se está en presencia de una forma de re-esclavización, o sea, de una vuelta a la condición de esclava después de haber ganado y disfrutado de manera legal la condición de libres. No obstante, el criterio expuesto puede ser sometido a debate.

Bibliografía

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SANTIAGO DE CUBA. Fondo: Protocolos Notariales

DUHARTE JIMÉNEZ, Rafael: El negro en la sociedad colonial. Editorial Oriente, Santiago de Cuba. 1988.

FERNÁNDEZ CHOROT, Antonio: Legislación ultramarina: 3. Gobierno. Disponible en https://books.google.com/cu/books?id=nvg_AAAAYAAJ&pg=PA597&lpg=PA597&dq=tomasa+jimenez+maria+antonia+garcia+tomas+bayanza&source=bl&ots=3uSip8qZns&sig=QGrDofgiA1Yd-0lkstYZVGk186eY&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwiLjIatrrfaAhXBtVMKHfqYASgQ6AEI-JTAA#v=onepage&q=tomasa%20jimenez%20maria%20antonia%20garcia%20tomas%20bayanza&f=false (s. f.).

HIERREZUELO PLANAS, María Cristina: Las olvidadas hijas de Eva, Ediciones Santiago, Santiago de Cuba. 2016.

PERERA DÍAZ, Aisnara y María de los Ángeles Meriño Fuente: Estrategias de Libertad o acercamiento a las acciones legales de los esclavos en Cuba (1762-1872). Editorial de Ciencias Sociales, La Habana. 2015.

SCOTT, Rebecca J. y Jean M. Hébrard: Papeles de libertad. Una odisea atlántica en la era de la emancipación. Ediciones UNION, La Habana. 2014.

NANNY, LA LEGENDARIA HEROÍNA DE LOS MAROONS DE JAMAICA

M.Sc. Edilinda Chacón Campbell

La isla de Jamaica exhibe una rica historia de lucha contra la esclavitud. Entre ellas se encontraron las “Guerra de los Cimarrones”. En la primera de ellas despuntó una mujer que, por sus cualidades se convirtió en la líder del movimiento antiesclavista en el este del país. De origen africano Nanny, -también conocida como Queen Nanny, - primero fue esclava y luego devino en maroon después de huir de la plantación a dónde había sido condenada a trabajar sin ningún derecho. La presente ponencia “Nanny, la legendaria heroína de los maroons de Jamaica.”, tiene como objetivo contribuir a la divulgación del accionar de esa excepcional mujer.

La presencia africana en la isla de Jamaica data de 1517 cuando fueron exterminados los indios arawak, - raza nativa-, y los españoles, comenzaron la introducción de hombres y mujeres nativos de África con el objetivo someterlos a la esclavitud y suplir la escasez de mano de obra. Sin embargo, el arribo masivo de pobladores de ese austral continente empezó después de que en 1655 invadieran y conquistaran ese territorio.

En el nuevo contexto el territorio jamaicano se convirtió en punto de venta, distribución y destino de la preciada mercancía con el propósito de insertarlos en las grandes plantaciones entre ellas, las de caña de azúcar. Ese trasiego humano tuvo su impronta en la composición étnica del país, caracterizada por el predominio de una población negra. Según E. Nitoburg, E. Alexandrénkov, P. Gribánov y otros, en los países conquistados por Gran Bretaña fueron comprados 1.665000 de inmigrantes forzados de África y de ellos Jamaica recibió el 45% .

Los esclavos que llegaron a Jamaica eran oriundos de diferentes sitios de África. Entre ellos había naturales del Congo, Costa de Oro, Costa de Barlovento (Alta Guinea), Costa de Esclavos (este del río Volta y bahía de Benín), etc. En consecuencia, arribaron diferentes grupos étnicos portadores de distintas culturas como ibos, coromantis, fantis y Ashanti, todos caracterizados por su indocilidad. En el territorio predominaron los de Costa de Oro (actual Ghana), - pertenecientes al reino Ashanti y la cultura Akán y de los cuales se dice que eran los más rebeldes.

Al abordar el tema de la rebeldía de lo africanos, resulta importante reconocer que los barcos negreros y el tiempo de travesía forzada hacia las West Indians y en especial hacia Jamaica fueron los espacios cronológico y geográfico donde ocurrieron las primeras manifestaciones de inconformidad africana contra el statu quo impuesto. Una vez en la Isla, la misma se convirtió un territorio de constantes fugas individuales o masivas y por tanto de fuente de presencia de maroons o cimarrones y el consiguiente apalencamiento, así como de constantes rebeliones para recuperar la escamoteada libertad.

Las informaciones relacionadas con las primeras comunidades maroons en Jamaica sostienen que las mismas datan de las postrimerías de la colonización hispana, cuando tras la invasión británica los esclavos huyeron en masa de las haciendas españolas y se refugiaron en zonas agrestes y de difícil accesibilidad como la región caliza de Cockpit Country. Este grupo fue reconocido como los maroons de Leeward (Barlovento) y estuvo integrada por dos comunidades dirigidas por Cudjoe y Accompong.

El segundo grupo se radicó en la zona Windward (Sotavento) en sitios casi infranqueables de las parroquias St. Ann, Clarendon, St. Elizabeth, en las montañas Azules y John Crowy. Estuvo formado por esclavos que huyeron de las plantaciones inglesas después de la sublevación que ocurrió en 1673 en la parroquia de St. Ann, agrupados en dos colectivos.

A diferencia de los agrupados en Barlovento, los de Sotavento tuvieron la particularidad de que la dirección no estuvo monopolizada por los hombres. En uno de ellos fue un esclavo llamado Quao, mientras que en el otro se encontró la única mujer que en Jamaica comandó a una población de marrons. Se trató de Nanny, una obeah woman cuya importancia al lado del cacique sugiere un principio de “dualidad político-religiosa en el liderazgo.”

A pesar de la importancia de Nanny en el movimiento antiesclavista de Jamaica, en las investigaciones relacionadas con ese periodo de la historia la figura no es abordada con profundidad. En ese caso se encuentra el texto Jamaica, una historia breve (síntesis y antología) de Laura Muñoz, o es omitida en determinadas valoraciones de la etapa como sucede en Africanos en América de la investigadora Luz María Martínez Montiel. Se grafica lo anterior con la siguiente apreciación:

Mientras, las guerras cimarronas se extendieron de tal forma que no existía región que no tuviera algún palenque donde se declarara la libertad de sus habitantes. Entre los jefes cimarrones se destacaron Cudjoe y Quao, por sus exitosas campañas militares contra el ejército colonial. En diferentes épocas, estos dos guerrilleros dominaron la estrategia de lucha y lograron el reconocimiento a la libertad de sus respectivas comunidades. Otros jefes y otras guerrillas contribuyeron al surgimiento, en 1739, de poblados de cimarrones libres con cierta autonomía. El más grande fue Trelawny Town(...)

Otros asentamientos fueron Accompong Town, Charles Town, Scott's Hall, y Moore Town. A sus habitantes se les llamó windwars marrons.

Desde nuestro punto de vista, la omisión del papel de Nanny en la lucha contra la esclavitud fue multifactorial. No puede obviarse que la ausencia de escritura entre la población esclava incidió en la carencia de apuntes que demuestren o validen su existencia. Las referencias que han llegado a nuestros días sobre la audaz guerrera han sido gracias a la tradición oral con el inconveniente de que en ocasiones esas historias se encuentran segmentadas, incompletas o plagadas de las aportaciones de quienes la contaron.

Lo anterior no significa que desestimemos de la importancia de la tradición oral como una fuente para el conocimiento histórico; todo lo contrario. La antes mencionada estudiosa mexicana además de desentrañar las causas que indujeron al fuerte arraigo de la tradición oral en los pueblos africanos, también destacó la importancia del poder de la palabra en ese contexto. Significó que:

Los africanos no trajeron al Nuevo Mundo tipo de escritura alguna, no porque no lo hayan tenido, de hecho, en África se inventaron varias veces escrituras en los pueblos al sur del Sahara, pero estas fueron utilizadas en extensiones reducidas y no tuvieron difusión.

Se piensa que al no tener materiales de larga conservación como el papiro; el sistema de transmisión oral que le da un valor excepcional a la palabra, y que tiene un poder más duradero que cualquier material escrito, fue adoptado por los pueblos negros como medio de comunicación.

De manera que, en esas condiciones la palabra se convirtió en fuente de conocimiento, permitió recuperar la memoria y transmitir historias, recuerdos, costumbres que los identificó y definió como grupo étnico-cultural. Según Horace Campbell:

La salvaguardia de la cultura y las manifestaciones religiosas africanas en Jamaica fue enriquecida por el flujo continuo de nuevos esclavos hacia la isla. Por consiguiente, siempre hubo una alta proporción de esclavos que recordaba a África, y estos inspiraban un gran respeto, sobre todo aquellos con conocimientos de las prácticas medicinales y los ritos religiosos. Eran los primeros eslabones en la cadena de transmisión de la tradición de la historia oral (...). Fueron ellos los que generaron y estimularon las prácticas que resistieron al dominio cultural e ideológico europeo.

En Jamaica al igual que en los otros lugares donde existió mano de obra esclava, la transmisión oral no ocurrió en las lenguas maternas de los inmigrantes forzados de África. Los colonizadores, - para evitar la organización y realización de revueltas desintegraron los distintos grupos- nación y, crearon otros de forma tal que, en un mismo espacio coexistieron portadores de diferentes dialectos, asunto que obstaculizó la comunicación entre ellos.

En esas circunstancias Nanny, al igual que sus hermanos, - inmigrantes de primera generación tuvieron que enfrentarse a la imposición de un proceso de desculturación y buscar una lengua emergente que encontraron en el pidgin como una modalidad del habla donde se fusionaron términos del idioma de los colonizadores y con elementos de sus diferentes dialectos. Pero el pidgin tuvo una limitación: careció de los signos que identifican a la escritura por lo que la transmisión oral continuó siendo la fuente de conocimiento.

Una segunda reflexión nos lleva a los grupos de poder que sí eran poseedores de una escrita, pero, sus planes con la población esclava no rebasaban los marcos de la utilidad económica y por demás no estaban interesados en difundir las actuaciones de los esclavos en contra de un régimen cuya existencia dependía de la explotación y violación de los derechos de esos hombres y mujeres.

Una tercera reflexión induce a detenerse en la composición por sexo de los africanos que fueron traídos a América y en particular a Jamaica donde las mujeres eran numéricamente menos. En esa dirección todo apunta que “la menor participación femenina en la trata atlántica se explica, pues, por una mayor demanda interna” de las mismas en sus lugares de origen, de lo que se desprende que su representatividad fue inferior en las transacciones de secuestro, compra y venta y por lógica fue mínima la cantidad que optó por el camino del cimarronaje, asunto que no significa la ausencia de su presencia en las huidas, sublevaciones y apalencamiento.

No se puede evadir el papel de la mujer en las sociedades africanas donde ellas forman parte de los consejos y su opinión es fundamental a la hora de tomar decisiones que afectan a todo el grupo porque entre otros factores la herencia es matrilineal. En correspondencia con lo anterior se intuye que la mujer maroons se incorporó de manera activa al grupo incluida la defensa del espacio donde vivían. Lo particular fue el papel de líder en una comunidad patriarcal en ese contexto histórico. Al respecto, el analista Javier Laviña puntualizó:

Es ciertamente extraño encontrar palenques liderados por mujeres, sin embargo, tenemos algunos ejemplos tanto en Jamaica como en Cuba, en estos casos, siempre se hace referencia a los poderes especiales que investían a estas mujeres, estas referencias están ausentes en el caso de palenques comandados por hombres, pero no quiere decir que no estuvieran presentes. En los informes oficiales y crónicas de la época reflejan la extrañeza del liderazgo militar de las mujeres y de ahí que resaltarán las cualidades “mágicas” de estas mujeres como explicación de su jefatura.

A todo lo anterior se suma la realidad de que tradicionalmente las investigaciones han ponderado a las colectividades o individualidades masculinas y relegado las relacionadas con las féminas, máxime se trataba de una negra esclava africana devenida en cimarrona como fue el caso de Nanny, también llamada Queen Nanny.

Los escritos sobre esta mujer afirman que nació en 1686, en el territorio que hoy ocupa la República de Ghana, es decir en la antigua Costa Oro. Se asevera que procedió del pueblo Akán del grupo perteneciente a la matriz lingüística Ashanti-twi, y como sus coterráneos fue una exponente de elementos caracterológicos como la resistencia y la rebeldía. Le agregamos inteligencia.

A partir de lo transmitido por unos y anotado por otros, Nanny llegó a Jamaica cuando era una niña junto con otros miembros de su comunidad como Cudjoe, Accompong y Quao. Fue vendida como esclava en la plantación de caña de azúcar en Saint Thomas Parish, región próxima a Port Royal. En 1720 huyó de ese lugar y se unió a otros cimarrones en la zona este del país. En una de las elevaciones pertenecientes a las Montañas Azules fundaron una aldea que nombraron Nanny Town. La existencia de esa población fue ratificada por Laura Muñoz, quien aseveró que en ese lugar existieron dos asentamientos: Guy’s Town y Nanny Town: “Cada uno tenía a su propio jefe y ninguno de los dos dominaba al otro ni ocupaba el cargo indefinidamente”.

De lo anterior se desprende que Nanny se convirtió en la guía del asentamiento que se identificó con su nombre. En ella convergieron tres elementos importantes para su aceptación como líder de un grupo donde los hombres eran mayoría. Esas condiciones fueron conocimientos militares, poderes mágico-religiosos y dominio de lo que hoy se conoce como fitoterapia, cualidades que se combinaron armónicamente y la llevaron a jugar un determinante papel en la vida de los marrons.

La actuación de Nanny como cabecilla del grupo se localizó entre los años de la Primera Guerra de Cimarrones cuando Nanny Town fue objeto de reiterados ataques por parte de las tropas británicas. Sin demeritar las habilidades de los comunitarios subordinados a Nanny, hay que destacar a la líder de quien se afirma fue una audaz estratega y dirigente militar de los cimarrones.

Nanny Town gozó de una ubicación geográfica que la hizo casi inexpugnable ya que se encontró rodeada de desfiladeros y angostas entradas desde donde era posible dominar el río Stony y por supuesto divisar a quien tratara de acceder a través del mismo. También presentaba gran diversidad de árboles frondosos. El conocimiento y dominio de las características del medio que habitaba fueron factores que Nanny puso en función de la defensa de su asentamiento ante los reiterados enfrentamientos de los británicos, numéricamente superiores y portadores de armas que para la época eran modernas.

Nanny les enseñó a los habitantes de la región a utilizar y aprovechar las bondades del medio tanto para su sobrevivencia como para la defensa. Con las ramas de los árboles aprendieron a camuflarse; aprovecharon los accidentes geográficos para la organización y realización de emboscadas ante las cuales las fuerzas británicas quedaban desorientadas, momento que era aprovechado por los maroons para atacar por sorpresa, resultando que los reiterados intentos británicos por ocupar el sitio terminaban con el fracaso; solo en 1734 lograron ocupar el sitio y fue por breve tiempo. La capacidad de comunicación de largo alcance a partir del dominio del abeng, fue otro de los elementos tácticos utilizado por Nanny y sus correligionarios. Mediante ese instrumento transmitieron señales que se escuchaban a grandes distancias y que entendibles para los maroons pero no para los británicos.

Relacionado con los poderes religiosos de Nanny debemos comenzar señalando que los africanos que llegaron a nuestro continente arribaron con distintos cultos religiosos de los cuales no pudieron despojarlos las cadenas, el hacinamiento y el dolor con el cual viajaron desde África. Sobre el papel de la religión en las comunidades africanas escribió Martínez Montiel:

Los negros africanos tuvieron como principal religión el animismo, no el fetichismo como se acostumbra decir. Creen en la existencia de un Dios supremo y se aproximan a él por medio de intermediarios que están en la naturaleza, en forma de genio o espíritus; los antepasados también en intermediarios entre lo divino y lo terrenal. Estos espíritus se materializan en símbolos que se consultan y se usan en los rituales y las funciones religiosas. En esas ceremonias se realiza

la integración del individuo a su grupo, a sus ancestros, se obtiene la protección y prosperidad del pueblo, fundamento del poder político, pues el soberano es el representante o sacerdote de los cultos.

En relación a los ritos, al igual que en otras culturas estos propician la cohesión y la solidaridad comunitarias, la solución de los conflictos, la generación de nexos o vínculos y de todos los procesos de socialización.

Los africanos del mismo modo que tuvieron que enfrentar la heterogeneidad lingüística se vieron precisados a desafiar la diversidad de creencias presentes en las nuevas colectividades, situación que los llevó a elaborar nuevas ceremonias religiosas que, -al igual que el pidgin, - resultaron ser una transformación colectiva donde se integraron varias tradiciones espirituales. Durante las ceremonias interpretaban bailes, cantos y ritmos de percusión para invocar los espíritus de los antepasados con el apoyo de un lenguaje enigmático de origen africano. La figura central era el obeah, es decir el hechicero, quien poseía un poder ilimitado ya que podía controlar la vida y la muerte, causar dolor o alegría, castigar o perdonar.

Todo indica que Nanny fue reconocida como la hechicera de la comunidad y ratificada como la líder ya que, además, de ser una hábil estratega militar, era una diestra obeah woman en una población donde la espiritualidad estaba incorporada en todos los aspectos de la vida, desde la crianza de los hijos hasta las estrategias militares, de ahí que fue determinante su condición para la conducción de su pueblo y se estableciera una dualidad político religiosa como se planteó más arriba. En su desempeño como obeah woman, Nanny transmitió la seguridad del triunfo, alertó ante el peligro o la derrota; impregnó la seguridad y la tranquilidad de mantener la comunidad que para ellos era su casa donde, - aunque con sobresaltos y una cultura única pero heterogénea por su composición, - podían recordar su pasado africano lejos de la mirada del mayoral y el cuero del látigo.

Relacionado con los poderes curativos de Nanny, se opina que, en la plantación esclavista conoció de muchos elementos del herbolario y de la naturaleza que sirvieron para el tratamiento de las heridas y dolencias de los esclavos. La autora de este trabajo comparte el criterio de que Nanny dominó la medicina del esclavo conceptualizada como “el conjunto de conocimientos empíricos y prácticas alternativas (a la Medicina dominante) utilizadas por los esclavos para combatir dolencias y enfermedades en circunstancias particularmente difíciles” ; sapiencias igualmente importantes y necesarias en los asentamientos donde al igual que en las plantaciones se encontraban bajo el riesgo de contraer diversas enfermedades, pero también de ser heridos en los combates.

La Primera Guerra Cimarrona duró hasta 1740. En el transcurso de la misma, - como se expresó anteriormente, solo en 1734 los británicos lograron capturar a Nanny Town por breve tiempo. Sin embargo, no pudieron desalojar a los maroons de sus posesiones, de manera que rápidamente fue recuperada. Ante esa y otras situaciones el gobierno imperial comprendió que sus esfuerzos habían resultado infructuosos y decidió proponerle la paz a los irredentos.

Luego de dos intentos, en 1739 los líderes comunitarios de Barlovento, - Cudjoe y Accompong, - aceptaron la propuesta que le otorgó a los maroons el derecho a establecerse definitivamente en determinadas áreas y a participar en el comercio local a cambio de cooperar en la captura de aquellos esclavos que se fugaran de las plantaciones. Inicialmente Nanny se mantuvo recelosa de la oferta británica y no accedió; pero una vez que los caciques de Barlovento admitieron el acuerdo, y en especial después que su vecino también se sumó a la conciliación, sólo entonces, en 1740 Nanny decidió admitir el convenio mediante el cual se le concedieron unos terrenos cerca de Portland donde se erigió la nueva Nanny Town que posteriormente pasó a denominarse Moore Town.

El resultado de todo el proceso negociador fue que los maroons alcanzaron la libertad, pero no así el pueblo esclavizado de forma que, Jamaica continuó siendo escenario de futuras escapadas, rebeliones y guerras de esclavos.

De la Primera Guerra Cimarrona y en especial de su desenlace son muchas las lecciones. Por un lado, fue obvio que la división había tocado las puertas de ambas zonas. También debió influir que las fuerzas africanas debieron estar diezmadas por los años de constantes combates. No obstante, aún en esas condiciones fue Nanny la última en ceder ante el ofrecimiento inglés. Hasta el final de sus días siguió siendo Queen Nanny o simplemente Nanny de Sotavento.

La vida de Nanny provocó que en torno a su figura se hayan formulado múltiples leyendas y misterios. Uno de los entresijos está relacionado con la fecha de su muerte. Algunos aseguran que su deceso ocurrió en 1733 en medio de la Guerra Cimarrona cuando la lideresa cayó mortalmente herida por un barranco. Para probar el suceso refieren que, en el Diario de la Asamblea de Jamaica del 29 de marzo ese año; un esclavo, - al cual nombraron William Cuffe por sus servicios combatiendo contra los cimarrones, - mató a Nanny. El diario en cuestión destacó: “Este buen negro ha matado a Nanny, la mujer rebelde”. Sin embargo, si asumimos que Nanny, -según destacan otras publicaciones e investigaciones, - participó junto a Quao en las negociaciones de paz en la zona Winward, entonces concluimos que su muerte ocurrió en fecha posterior a 1740: Lo citado por el periódico pudiera convertirse en un documento para tratar de probar la existencia de Nanny, aunque también es posible que la que dio muerte al esclavo no fue la temida Nanny de los maroons.

En esa dirección, el investigador Michael Sivapragasam apuntó que, después de que se fundó la nueva Nanny Town (Moore Town), el superintendente permitió que ella siguiera ejerciendo su poder como una manera para controlar a las masas y solo tomó el mando después de la muerte de la lideresa. En su estudio el científico no dejó establecido una fecha, pero la ubica en los alrededores de 1760. Señaló: “When Nanny and Welcome died, sometime before 1760, the superintendent took command of Moore Town” . Por el momento, esta investigadora comparte este último criterio en espera de que, nuevas revelaciones contribuyan a solventar la incógnita.

La gesta de Nanny durante más de doscientos años permaneció alejada de los temas oficiales de Jamaica; sin embargo, a partir de 1975 esa situación dio un giro cuando la máxima dirección del país reconoció públicamente la epopeya de la legendaria mujer y su contribución a la lucha contra la esclavitud. La primera acción gubernamental la declaró “Héroe Nacional de Jamaica”, lo que abrió el camino a otros tributos que a continuación se listan:

- Su imagen fue estampada en el billete de 500 dólares jamaicanos, al que se denomina coloquialmente “Nanny”.
- En homenaje a su hazaña fue erigido un monumento en la ciudad de Moore Town, Portland.
- En 1977 fue construida una comunidad residencial en Kingston a la que se le denominó “Nannyville Gardens”.
- El centro Gilder Lehrman para el Estudio de la Esclavitud, la Resistencia y la Abolición de la Universidad de Yale, en Estados Unidos que patrocina investigaciones y conferencias sobre la esclavitud en América emplea un retrato de Nanny en el logotipo que identifica a la institución.
- Un barco de la Guardia Costera de las Fuerzas de Defensa de Jamaica lleva el nombre de Nanny, HMJS “Nanny of the Maroons” .
- Su hazaña fue inmortalizada en el film “Queen Nanny, legendary maroon chieftainess”

De manera que:

- Nanny fue una digna hija del pueblo Ashanti que no se conformó con vivir en cautiverio.
- Ella fue una luchadora antiesclavista, aunque no tuvo plena conciencia de la dimensión del hecho.
- Con su accionar ella inició el camino de la redención de la mujer de Jamaica.

Bibliografía

CAMPBELL, HORACE: Rasta y resistencia: de Marcus Garvey a Walter Rodney. Editorial Oriente, de Cuba. 2018.

COMUNIDADES AFROAMERICANAS: Identidad de resistencia. [www.dialnet-Comunidades Afroamericanas-2937011.pdf](http://www.dialnet-ComunidadesAfroamericanas-2937011.pdf). (s.f.).

DE LLAHAYE GUERRERA, ROSA MARÍA: “La medicina del esclavo” (Primera parte). Disponible en: <http://www.cubadebate.cu/noticias/2011/05/19/la-medicina-del-esclavo-primera-parte/> Consultado, 11 de enero. 2023.

KLEIN, HERBERT S. Y BEN VINOS III: Historia mínima de la esclavitud en América Latina y el Caribe: <https://www.redalyc.org/pdf/600/60046996019.pdf>. (s. f.).

LAVIÑA, JAVIER: “Afroamericanos, rebeldes cimarrones y creadores”. Disponible en: <https://so->

depaz.org/wp.ontent/uploads/images_sodepaz_ant/pdf/revista021/01_cimarrones.pdf Consultado, 11 de enero. 2023.

-----.(compilador): Esclavos rebeldes y cimarrones Disponible en: https://www.larramendi.es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1000201 Consultado, 11 de enero. 2023.

-----.: Esclavitud y rebeldía en América”. Disponible en: <https://www.scrib.com> Consultado, 11 de enero. 2023.

MALOMEY, GERARDO (compilador): Los negros cimarrones en tierra firme y su lucha por la libertad. Disponible: <http://salacela.net/es/wp-content/uploads/2017/08/24.pdf> Consultado, 5 de enero. 2023.

MARTÍNEZ MONTIEL, LUZ MARÍA: Africanos en América. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 2008.

MUÑOZ, LAURA: Jamaica una historia breve (síntesis y antología). Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/344723896_Jamaica_una_historia_brev_sintesis_y_antologia. Consultado, 5 de enero. 2023.

“NANNY DE LOS CIMARRONES”: Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Nanny_de_los_Cimarrones Consultado, 5 de enero. 2023.

NITOBURG, E., E. ALEXANDRÉNKOV, P. GRIBÁNOV y otros: Africanos en América, Editorial Progreso, Moscú. 1987.

RAMÍREZ-ARELLANO, RUBÉN; JASSO-MARTÍNEZ E IVY JACARAN: Religión y esclavitud. formas de resistencia en el Caribe americano: <https://www.redalyc.org/pdf/461/46153646009.pdf> Consultado, 5 de enero. 2023.

SIVAPRAGASAM, MICHAEL: “After the Treaties: A Social, Economic and Demographic History of Maroon Society in Jamaica, 1739-1842” . Disponible en: <https://eprints.soton.ac.uk/423482/> Consultado, 15 de enero. 2023.

ONU: “Convención sobre la Esclavitud – 1926”. Disponible en: https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Programas/TrataPersonas/MarcoNormativoTrata/InsInternacionales/Universales/Convencion_RE.pdf (s. f.).

HISTORIA GENERAL DE AFRICA Y LOS PUEBLOS NEGROS: “La Reina Nanny de los cimarrones de Jamaica”. Disponible en: <http://movimientopoliticoderesistencia.blogspot.com.es/2015/09/la-reina-nanny.html>

LA CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO HISTÓRICO CULTURAL A TRAVÉS DE LAS PÁGINAS DE *BOHEMIA* DURANTE MAYO DE 1910 A DICIEMBRE DE 1926

MSc. Elis Norma García López
MSc. Sissy Indira Gómez Calderín

La evolución política-cultural de las sociedades modernas viene marcada, quiérase o no, por la actividad de los medios de comunicación en general: “Cuba fue una avanzada en América en cuanto a ese proceso y, sin embargo, los diarios y revistas conservaron en muchos casos el prurito no solo de la correcta redacción, sino también de la buena escritura literaria” (González, 2015, p.10) Las publicaciones cubanas durante el siglo xx, mantuvieron dicho comportamiento, Diarios como *El Mundo*, *Diario de la Marina*, y semanarios como *Carteles* y marcadamente *Bohemia*, ejemplifican lo anteriormente expuesto.

Es lamentable el grado de desconocimiento existente acerca de la prensa cubana, de su historia, de sus elementos y caracteres, así como de aquellos que publicaron en sus páginas: “En el país no puede hablarse de un campo de estudios en tal dirección, y ello es una ausencia que lastra de un modo u otro el ejercicio actual del periodismo, en especial la manifestación de originalidad expresiva, buen uso de la lengua, empleo inteligente de los recursos literarios” (González, 2015, p.13) *Bohemia*, Revista Semanal Ilustrada fundada en 1908, de corte social y cultural cuyo objetivo era mantener informados a sus suscriptores de todo cuanto acontecía, en las diferentes provincias del país, se convirtió en defensora del patrimonio histórico cultural en las primeras décadas republicanas.

Hasta finales de 1926 mantuvo un carácter artístico literario y meramente divulgativo, lo que no demerita el hecho de que impregnó a sus páginas seriedad y sistematicidad en la búsqueda del conocimiento histórico y cultural. Aunque en los primeros gobiernos republicanos no constituyó prioridad la creación de espacios de apreciación del patrimonio de la nación, se observó por parte de personalidades políticas e intelectuales un acercamiento hacia la preservación y conservación de los mismos.

El presente trabajo tiene como objetivo analizar cómo se reflejó en *Bohemia* la conservación del patrimonio histórico cultural, a través de la publicación de diversos artículos que muestran especial atención a este aspecto desvalorizado y poco favorecido durante toda la República hasta 1959.

***Bohemia* durante las primeras décadas republicanas**

El análisis de la República nacida en 1902 es un tema que ha ocupado diferentes espacios en la historiografía. La evaluación de esa República desde el momento

de su nacimiento ha sido objeto de enfoques diversos, pero ninguno alejado de la mirada desde el presente.

Esta etapa se distinguió por las transformaciones impulsadas por la aguda penetración económica que llevaron a cabo los norteamericanos desde fines del siglo XIX y que elevaron a la nación cubana a una casi supeditación al capital estadounidense. Este proceso de dominación imperialista creó una economía organizada en función de la demanda de ciertos productos, fomentando aún más la mono producción, expresada principalmente en el cultivo de la caña de azúcar y en algunos otros secundarios como el tabaco y la minería. Los sectores dominantes cubanos también se subordinaron al semicolonialismo yanqui.

Los estudios realizados sobre el desenvolvimiento de la sociedad en esta etapa, abarcaron todos los campos: economía, política, sociedad, ideología y cultura. No obstante, como asevera una de sus investigadoras, Mildred de la Torre, “[...] el cúmulo de conocimientos obtenidos exige de recuentos críticos y analíticos con vista al mejoramiento de la producción científica” (Rensoli, 2010, p.87). Julio Le Riverend advertía que este período se caracterizó por la falta de artículos, folletos o libros que relataran los acontecimientos en general o alguno de ellos: “Las fuentes son muy específicas y están constituidas por una folletería más bien anecdótica, en el sentido de su actualismo” (Le Riverend, 1980, p. 318). Estimaba que la mejor fuente de información era la prensa diaria aun cuando la consideraba deficiente para la etapa 1930-1940, y revistas como Bohemia, Carteles y Fundamentos.

Otro rasgo de la época fue la preocupación por la modernidad, por lo que representaba el nuevo modelo de desarrollo que imponía Estados Unidos, que, en esos momentos se encontraba transitando por su fase monopolista. Desde el punto de vista cultural los primeros años republicanos estuvieron marcados por un sentimiento de fracaso y negatividad. Teniendo en cuenta lo anteriormente planteado, se puede afirmar que en esta etapa se evidencian dos actitudes; por un lado, la reflexión crítica sobre la realidad social y cultural de la Isla, y por otro, la búsqueda histórica de los fundamentos culturales de la nacionalidad.

Bajo el subtítulo Revista Semanal Ilustrada, el diez de mayo de 1908, circula en La Habana por primera vez Bohemia, publicación literaria, social y artística, bajo la dirección y administración de su fundador y propietario Miguel Ángel Quevedo Pérez. Uno de los intereses iniciales de este último consistía en que la revista sirviera de competencia a El Fígaro (1885-1933), periódico del cual también era propietario y administrador. Arrastraba los patrones trazados por publicaciones europeas de la época como La Ilustración de Francia, La Ilustración Española y americana de España e Illustrated London News de Gran Bretaña; con un contenido signado principalmente por la vida de las capas y clases sociales más acomodadas, de aquí precisamente su nombre derivado de la famosa ópera de Puccini; pero pronto fue perfilando su contenido literario y cultural hasta convertirse en un magazine atento a los más importantes sucesos de actualidad.

Nació en los albores republicanos, en un país convulsionado por la segunda intervención militar estadounidense en apenas seis años de “independencia”. Su primer número pasó casi inadvertido y se ha afirmado que comenzó realmente a editarse el siete de mayo de 1910, fecha en la que comienza a popularizarse. Revista no especializada, promovió concursos de belleza, de maternidad, medicamentos, clubes deportivos, hospedajes, carreras automovilísticas, competencias populares variadas, sorteos, encuestas, entre otras. Contó con secciones para niños, social, de deportes, instrucción, religión, modas, misceláneas, dedicadas a las damas como: “Actualidades”, “Teatros”, “Crónicas de la Moda”, “Sociales” y muchas más. A través de las secciones “Los españoles en Cuba” y “A través de la Isla”, su director se esforzó por resaltar sus raíces hispanas, preponderando las actividades de los españoles que se encontraban trabajando en La Habana.

Durante los primeros años, los anuncios fueron fundamentalmente nacionales: tiendas de ropa, mueblerías, farmacias, que fueron en aumento según crecía la cantidad de páginas. “A alturas de los años 20, se observaba con frecuencia anunciantes extranjeros, principalmente norteamericanos” (Rodríguez, 1978, p.5)

En el ámbito cultural, coincide con la llegada del modernismo, la prosa vanguardista más representativa que reveló un carácter altamente lírico, autoconsciente y fragmentario; desarrolló tramas argumentales que trasgredieron lo anecdótico en torno a los personajes que tendían a desvanecerse, cultivando una visión lúdica e irónica que intensificó la libertad expresiva y las aventuras de la imaginación. Donde sobresalió, por un lado, la ruptura de las fronteras genéricas [...] y por otro, la escritura digresiva [...] que anuló el carácter del relato tradicional, con el fin de acentuar la índole ficticia de lo literario. (Rodríguez, 2019, p.91).

En sus páginas fueron publicados cuentos, poesías, artículos de crítica literaria, de historia, trabajos de teatro, cine, música y artes plásticas. Se hizo habitual el uso de seudónimos como El Brujo Bohemio, Ignotus, María Luz de Nora y La Hija del Caribe. En 1915 cambia su subtítulo por el de Ilustración Mundial, amplía sus páginas en tamaño y cantidad e incorpora los adelantos de las artes gráficas, insertando tricromías (grabados a colores), de pintores y dibujantes cubanos de la época como Romañach, Valderrama, Menocal y otros, impresos en sus números por primera vez en Cuba. A partir de aquí se reafirmó como negocio editorial, determinado además por su calidad y visibilidad.

Hasta el último número de 1926, dirigida por su fundador, se mantuvo como una revista fundamentalmente artística literaria. Esto no impidió que se hiciera eco de tan trascendental acontecimiento de la historia universal: la Primera Guerra Mundial. Se interesó también por lo que sucedía en la Rusia zarista cuando en marzo de 1917 da a conocer un cable que reporta la abdicación al trono del emperador Nicolás II y lo que significó este paso en el logro la revolución.

Bohemia divulgó lo más trascendental del continente latinoamericano: efemérides patrióticas; biografías de próceres independentistas, actualizaciones políticas de los nexos entre Cuba con sus naciones, etc. A pesar de no ser una publi-

cación de carácter histórico no pasó por alto el centenario de la emancipación de México, Venezuela, Perú. Incluyó en sus páginas homenajes a Bolívar, José de San Martín y la excelsa boricua Lola Rodríguez de Tió, quien además fue asidua colaboradora del suplemento.

Durante la segunda década del siglo xx se produjo el asalto a Cuba por la oligarquía financiera yanqui, fueron los años de la fiebre azucarera en que la Isla casi quintuplicó su producción del dulce producto. En este período las tierras cañeras y la mayoría de los centrales pasaron a manos directas del capital norteamericano. Para la burguesía criolla aquella fue una etapa próspera; mientras la nación se hacía más dependiente, ella se apropiaba de los grandes ingresos y llevaba un lujoso y ostentoso estilo de vida: “Es lógico pues, que al vestir y vivir con “elegancia”, aquella clase buscara una publicación “elegante” como Bohemia, que presentara el “lado agradable de la sociedad” (Rodríguez, 1978, p.6). Así el semanario se fue imponiendo sobre otras revistas de la época, que fueron desapareciendo con el paso de los años.

Sin embargo, aparejado a este auge, los años 20 trajeron una declinación para la revista. Las protestas de la clase obrera, de estudiantes, intelectuales y artistas, fueron factores que hicieron que entrara en crisis, debido al tipo de publicación que representaba.

La conservación del patrimonio histórico cultural vista a través de las páginas de la revista

Con menor frecuencia, pero de gran valía, fueron las intervenciones que versaban sobre el cuidado y la preservación del patrimonio de la nación. Ante el enojo de los escritores y periodistas al ver en completo abandono muchos de los monumentos públicos y no pocos sepulcrales que bien podrían convertirse en monumentos nacionales, iniciaron la publicación de una serie de artículos llamando a prestar una mejor atención a esta cuestión. El juez santiaguero Antonio Miguel Alcover fue de los primeros en pronunciarse públicamente y propuso a la Cámara redactar un proyecto de ley para facilitar a cada legislador municipal el trabajo sobre este aspecto. Manifestó en sus intervenciones el apoyo que debía otorgar la Academia Nacional de Historia fundada en 1910, como una de las principales instituciones creadas para rescatar la historia patria. El 25 de junio de 1911 criticando la pésima gestión patrimonial escribió:

En España, en la decrepita nación progenitora de cien naciones, se cuida con especial dedicación de estas labores que yo no titubearía en calificar de cívicas. La Real Academia Española de la Historia vela preferentemente por la conservación de los monumentos nacionales, y es celosa guardiana, siempre alerta, para oponerse a cualquier intento de destrucción de aquellos sitios, ruinas o monumentos de carácter nacional. Aquí, estas instituciones no producen, y ofrecen, por consiguiente, escaso incentivo al celo tropical. (Alcover, 1911, p. 221)

Este propósito surgido en Santiago de Cuba creó un rayo de esperanza que iluminó una senda desaparecida hasta ese momento de cultura y civismo. Llegó de Oriente la luz en esa forma, para que en la culta capital de la República se dieran cuenta que no basta con ir a la ópera, sino que es menester impedir las manifestaciones de incivilidad y custodiar el patrimonio histórico de la nación.

En Cuba, la museología y la noción de patrimonio cultural no constituyeron una prioridad de los gobiernos oligárquicos y pro imperialistas republicanos. Cobraron verdadera vigencia a partir de 1959 con el triunfo de la Revolución. “Escasas instalaciones museísticas, siete con exactitud, y reducidos esfuerzos privados por la conservación y uso del patrimonio constituyeron la única atención al acervo cultural de nuestro pueblo en la república mediatizada” (Arjona, 1986, p. 30) Aunque si bien es cierto que eran escasos los museos, la cifra de siete está muy absolutizada y se podría matizar, puesto que existían otras instituciones de este tipo, solo que eran esta cantidad las que estaban abiertas al público.

El periodista, fiel colaborador de Bohemia y amante de la historia Guillermo de Sanz dedicó una serie de artículos a la defensa de este quehacer, ocupándole mayor espacio las notas sobre el Museo Nacional fundado en 1910 pero inaugurado solemnemente en 1913 y una trilogía sobre el monumento erigido a Máximo Gómez en La Habana. Sobre el Museo Nacional de Cuba, reconoció en 1913 el papel de Don Emilio Heredia en su fundación y el apoyo certero de Mario García Kohly, Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes del gobierno de Miguel Mariano Gómez. Elogió la acción particular de sus creadores e hizo un llamado a ser secundado por la acción oficial del gobierno.

Resaltó el valor de algunos documentos como el borrador de la carta que Napoleón I mandara al príncipe Regente de Inglaterra en julio de 1815, donado por su dueño el Señor Esteban Díaz en el depósito del museo, y recibido en acto especial. Esta donación demostró la confianza en la nueva institución y el interés de hacer de este museo un lugar para el conocimiento y la instrucción de todos. Visibilizó en su trabajo algunos de los objetos y artículos más importantes de la colección del museo, para que el público lector de la revista que no conocía la institución se motivara a visitarla y profundizar en los acontecimientos y personalidades históricas. Hacia 1913 existían en el centro pertenencias de José María Heredia; el pupitre de José Martí y retratos suyos al óleo y seda; una urna con reliquias de los estudiantes fusilados en 1871; objetos del acorazado Maine; la bandera nacional izada en el Morro el 20 de mayo de 1902 y otros.

Entre los meses de mayo y julio, de Sanz cubrió las noticias de una exposición de maquetas en el Hospital Municipal, presentadas por escultores del mundo entero, como parte de un concurso abierto para erigir un monumento grandioso y colosal a Máximo Gómez. Sobre este publica el Artículo “El monumento a Gómez”, (de Sanz, 1919a, pp. 1-2) su convocatoria decía: “[...] es necesario que la obra sea digna de él, de su personalidad, que es formidable [...] y muy pocos artistas han tenido en cuenta esta condición, ya que la mayoría de los monu-

mentos...adolecen precisamente de la falta de majestad, de grandeza” (de Sanz, 1919b, pp. 1-2).

Entre el debate por la cantidad de obras presentadas, crea expectativas una que al sentir de los jueces reúne todas esas condiciones genialmente; se refiere a la maqueta del “[...] reputado escultor italiano tan conocido ya por sus obras entre nosotros, señor Giovanni Nicolini” (de Sanz, 1919c, pp. 1). Al decir del autor, ya hacía tiempo que se notaba en la ciudad de La Habana la falta de un monumento que, dotado de la más alta manifestación artística, diera a la capital de la República el prestigio de su belleza y sus méritos indiscutibles: “[...] Y la posesión de esa magna obra de arte ya es un hecho, al fin para la urbe capitalina, con motivo del concurso que ya conocen nuestros lectores, convocado por el Gobierno de Cuba para perpetuar en mármol la memoria y las glorias de Máximo Gómez” (de Sanz, 1919d, pp. 1).

La constante búsqueda de información sobre la personalidad de Gómez para contrastarla con la escultura premiada es un logro en los diversos artículos que sobre el concurso se publicaron en Bohemia. Estos, son muestra del poder de convocatoria que poseía la revista entre artistas del mundo entero, y de que la historia del pueblo cubano era a la vez, aclamada y respetada. Además de cuánto se podía hacer para fomentar la creación de monumentos de figuras cimeras de la historia de la nación.

La conservación del patrimonio histórico cultural no fue un elemento de importancia durante la República Neocolonial cubana, fue muy aislada y a partir de acciones de personalidades amantes de la cultura. Las pocas intervenciones realizadas estuvieron encaminadas a la fundación y consolidación del Museo Nacional de Cuba y a los monumentos. A pesar de esto, la prensa de la época se preocupó de la conservación de estos y dedicó palabras firmes y certeras a las autoridades gubernamentales y culturales que debían apropiarse de estas acciones.

La revista Bohemia en el período comprendido entre mayo de 1910 y diciembre de 1926 mostró particular interés en este aspecto, aunque no lo desarrolló de manera sistemática ni a cabalidad. Aunque de carácter artístico literario, no reflejó con exhaustividad el interés de algunas personalidades por preservar el patrimonio histórico cultural del país. Esto no les resta valor a los trabajos que con este fin se publicaron en sus hojas, dotados de una seriedad profunda inestimable, significativos para la época tan compleja que atravesaba la isla.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCOVER, A.M.: “Conservación de monumentos públicos”, en Bohemia (26), p.221. 1911.
- ARJONA, M.: Patrimonio cultural e identidad. Editorial Letras cubanas, La Habana. 1986.
- DE SANZ, G.: “El monumento a Gómez”, en Bohemia (21), pp.1-2. 1919.
- RENSOLI, P.: La historiografía en la revolución cubana. Reflexiones a 50 años. Editora La Habana. 2010.

RODRÍGUEZ, P.: “Biografía de Bohemia. Apuntes sobre su significación en la cultura y en las ideas de Cuba”, en Bohemia (18), pp. 5-6.1978.

RODRÍGUEZ, E.: Bohemia Revista Semanal Ilustrada y Miguel Quevedo Pérez. Cuba producción literaria, <http://bibliotecavirtual.dgb.umich.mx> . 2019.

INFLUENCIA DE LA CULTURA AFRICANA EN LA GASTRONOMÍA CUBANA

MsC. Leonor María Molina Mustelier
MsC. Niolisday Leyva Ramírez

Con el crecimiento de la economía de plantación, principalmente en el área del Caribe y en Brasil, llegan a América miles de africanos; tanto es así que, ya desde finales del siglo XVIII y más aún en el trascurso de la primera mitad del siglo XIX, cuando se intenta frenar tan abrumador flujo, se evidencia que tal presencia incide –de manera relativamente rápida– en el cambio de la composición étnica del continente, aportándole nuevos valores culturales.

A los residentes de origen europeo, a los indios residuales y a los mestizos se suman, a causa de la trata negrera, los esclavos procedentes de África. Los negros que fueron arrebatados de África y trasladados a América sin ningún medio material, gracias a su prodigiosa memoria colectiva, pudieron reproducir muchas de las manifestaciones de sus culturas autóctonas.

La comida típica de la “Mayor de las Antillas” se desarrolló en una simbiosis de las herencias recibidas esencialmente de las culturas aborígen, española, africana y lo caribeño en general. Sin dudas, las tradiciones de los esclavos traídos de África en la etapa colonial están entre las que más influyeron en la gastronomía del país.

Los esclavos dedicados a las tareas domésticas transmitieron sus recetas, condimentos y sabores culinarios a la mesa cubana. Por eso en la actualidad, la mayoría de los principales platos que se elaboran en esa isla, muestran la presencia de África en la comida cubana.

El conocimiento de estos acervos culturales heredados de los esclavos africanos enriquece la formación integral en los estudiantes en concordancia con los conceptos que asume la universidad cubana hoy como uno de sus presupuestos fundamentales, y el de cultura general integral por el que apuesta el modelo de sociedad que se pretende construir. Debido a esto se realiza la presente revisión del tema con el objetivo de caracterizar la influencia de la cultura africana en la gastronomía cubana.

Objetivo: Caracterizar la influencia de la cultura africana en la gastronomía cubana.

Para la confección de este artículo se realizó una revisión de la literatura, accediendo a artículos publicados, noticias y reportes de revistas culturales tanto cubanas como africanas. La búsqueda de la información se efectúa en portales de internet de prestigio nacional e internacional como La Jiribilla y Revista de Estudios Africanos (REA); a través de los descriptores: Transculturación; Cultura africana; Herencia africana. Se utilizaron métodos de análisis documental de artículos científicos, libros, fotografías y otras fuentes históricas de varios autores, estudiosos reconocidos en el dominio del tema. Se consideraron todos

los estudios sobre el tema en cuestión realizados en Cuba. No hubo restricción del idioma. Se consultaron 17 artículos, de los cuales se seleccionaron 10 que se ajustaban al objetivo de la investigación.

El esclavo africano llegó con los conquistadores coloniales a Cuba. Los españoles, al casi exterminar la mano de obra aborigen debido a los malos tratos a los que la sometían, comenzaron a llevar esclavos africanos a la isla. De probada resistencia física, el esclavo africano se adaptó bien al clima y a los alimentos disponibles, dado que eran abundantes y nutritivos. Para mediados del siglo XVI, la población negra en Cuba ya representaba un porcentaje importante.

Los esclavos negros eran utilizados para muchas tareas, entre ellos el trabajo en los ingenios de caña de azúcar y la servidumbre. A los esclavos se les permitía criar aves de corral y tener sus propios cultivos de hortalizas, mismos que rápidamente integraron al mercado. Muchos de estos esclavos fungían como cocineros, lo que implicó que gran parte de su cultura gastronómica se filtrara en la comida colonial de Cuba.

Los africanos como tal, en su condición de esclavos, no importaron ellos mismos alimentos. Pero con los barcos esclavistas venían grandes reservas de alimentos y semillas que se utilizaban para su sustento. Entre ellos el coco, el melón y el ñame.

Los plátanos, parte básica de la dieta del cubano, llegaron con los barcos negros desde Portugal. Aunque originarios del sudeste asiático, ya eran muy socorridos para alimentar a los esclavos por su alto valor nutritivo. Las jornadas a las que eran sometidos eran muchas veces inhumanas, por lo cual las “piezas” eran bien alimentadas a base de carne seca, bacalao seco y maíz, alimentos muy fáciles de conservar y transportar.

Los esclavos aportaron mucho a la cocina cubana, integrando técnicas de preparación de sus etnias de procedencia, pues los esclavos africanos también venían de muy variadas regiones de su continente. En plantaciones extensas existían cocinas o barracas en las que se daba una ración de comida ya preparada a cada esclavo, preparada por lo general por las esclavas viejas o débiles, pero en las que no, se les daba una ración de bacalao y tasajo crudo y cada quien lo cocinaba en su choza o bohío.

En los barrancones se consumía mucho una especie de “olla podrida” denominada “funche”, que se hacía con diferentes ingredientes dependiendo de la disponibilidad, pero en general consistía de una base de algún ingrediente alto en fécula con un trozo de bacalao o tasajo, manteca de cerdo y demás desperdicios del animal.

El congrí, típico y representativo de Cuba, es un plato de gran influencia africana. La variedad de preparación que incluye arroz y frijoles negros se denomina “moros con cristianos” y la que se prepara con frijoles rojos se llama “congo”. Así mismo, muchos postres cubanos tienen raíces africanas, sobre todo aquellos elaborados con coco, que con los años fueron volviéndose más sofisticados. La forma particular de comer plátano frito viene de los esclavos de Nigeria.

Muchas de las comidas introducidas a Cuba por los negros tenían un carácter ritual o religioso, y sobrevivieron la larga travesía ya que los esclavos seguían intentando ofrendarlas a sus dioses y las adaptaban a los ingredientes disponibles.

Del continente africano además nos viene el gusto por los cangrejos con harina y la forma de preparar las fritas conocidas como chatinos, tostones, tachinos o plátanos a puñetazos, una práctica que procede del Congo.

El uso del ron, el guarapo y las bebidas de raíces fermentadas como el prí oriental, también son maneras africanas que signaron para siempre la comida en Cuba. Entre los platos más representativos se encuentran los guisos de quimbombó, el arroz congrí, el bacalao con ñame, el aporreado de tasajo con boniato y el ajíaco criollo.

Respecto a la facilidad con que los africanos se adaptaron al hábitat cubano, se ha visto que cuando llegaron a América encontraron, además del maíz, la yuca, el maní, la papa o patata, el boniato o batata, el tomate, el ají, la piña y el calabacín llevados por los portugueses a la costa occidental de África desde finales del siglo XVI. No se sorprenden al hallarse con su café de origen, la caña de azúcar, abundantes plátanos, variedades de ñames, principalmente el asiático y el ñame-coco, malangas y calabazas, arroz, el quimbombó, distintas legumbres, la más el guandú, el coco y otros frutos.

Tampoco les faltó la carne de vaca, cabra, cerdo y aves de corral, entre ellas la gallina de Guinea procedente de África. Y basándose en sus conocimientos ancestrales y con el predominio de una agricultura practicada con técnicas tan elementales como las empleadas por los aborígenes americanos en sus conucos, la púa o palo plantador, más las azadas de hierro, aplicaron toda su creatividad y otras actitudes y medios propios del sistema de plantación en las Antillas y no oriundas del África.

Si se exceptúa la carne y el pescado salado para determinadas etnias, más algunas legumbres específicas para todo el conjunto de los esclavos, los demás productos incluidos en su dieta ya los consumían desde África. Lo que sucede es que tampoco contó con plena libertad para hacer uso de sus valores culinarios autóctonos, y lo poco que conservó fue a través de su religión; quizá sea ésta una de las razones más agradecidas por la que hoy se sienta con proximidad la presencia africana en la alimentación y en otras manifestaciones de la cultura tradicional y, a su vez, cueste distinguir sus elementos por separado.

Sin embargo, se considera erróneo ver lo que aportó el negro esclavo al proceso de formación de la identidad cultural cubana sólo desde la perspectiva de sus costumbres africanas, mantenidas gracias a los ritos religiosos. Los pocos estudios que analizan la alimentación de los esclavos hablan más de estas contribuciones que de la culinaria que luego crearon en Cuba; esto último tan importante y quizás con mayor incidencia en la cocina criolla que lo primero.

La alimentación del entorno caribeño –fundamentalmente la repostería popular– debe mucho a las aportaciones africanas; parte de origen árabe, con pre-

dominio de la miel de abeja. Fueron los negros y sus descendientes quienes más utilizaron miel en la cocina, incorporaron coco al maíz y al dulce de leche e introdujeron la pasta de maní. Con los tallos de la fruta bomba primero y más tarde con el fruto verde, confeccionaron un sabroso dulce en almíbar. Afianzaron el gusto por las ensaladas de verdolaga y de bleado blanco, y en el proceso de aculturación alimentaria, lograron dar con el quimbombó una fisonomía muy notable a los platos africanizados. Asimismo, utilizaron el envoltorio de hojas de plátano para salcochar determinadas pastas y, entre las especias, la pimienta y el jengibre fueron de las que más emplearon.

N. Villapol considera que la costumbre tan popular en Cuba y en otras islas del Caribe de mojar granos secos de leguminosas para luego pelarlos y molerlos crudos, adicionándoles ajos, ajíes picantes, y freír la masa en grasa para obtener pequeños bollos o frituras, es común a la de diferentes países de África. Encuentra similitud entre el pilónopilau de las áreas rurales de la América negra y «una gran pieza de madera cóncava, a manera de vasija, donde en las áreas rurales de Nigeria depositan las raíces farináceas y otros alimentos para ser aplastados o majados a golpes por una gran pieza de madera que sirve de mano».

Los autores consideran que la cultura africana se le atribuye el uso de atoles, papillas farináceas, etc., en la alimentación del niño en la etapa de destete, y el predominio de las grasas en salsas y guisos, cosa esta que tal vez se explica por el alto contenido de alimentos ricos en carbohidratos de la dieta.

Según F. Ortiz (1966: p. 18), muchos otros calificativos de ciertos alimentos y bebidas usadas en Cuba tienen origen africano. Por ejemplo, el afió, nombre utilizado para cierto tipo de yuca en el Departamento Oriental de la Isla; fión se le dice en mandinga a determinados tubérculos, y afaió en lengua efik a cierta planta, mientras que en afiakafaió significa raíz y bola de masa comestible. Además, refiere tan acucioso investigador que es vocablo africano –al parecer del Congo– aji-jijí y ají-guagua: el primero utilizado por los bantúes para significar la mayor intensidad del picante y el segundo es una traducción de cierto calificativo insultante y pícaro que el vulgo daba en Cuba al más picante de los ajíes.

Esta apreciación se corresponde con lo descrito por Arguelles, (1991: p. 87), al decir que, en términos generales, el buen gusto africano se concreta en lo suave salado, en el dulce azucarado, la miel, lo ácido-agrio y, sobre todo, en el picante: «sabores [que] excitan al gastrónomo, al sibarita y hacen parte de los placeres del vivir».

Como se aprecia, la influencia africana en la gastronomía cubana ha sido relevante. Los diferentes vegetales, los animales domésticos, los productos acuáticos, las variadas formas de cocción y sus aderezos de especias y las bebidas construyen estructuras equilibradas de gusto en el paladar, donde lo simple e insípido, lo carente de sal y el amargor de ciertas legumbres y de determinadas frutas no maduras tienen muy poca acogida.

Los negros esclavos no pudieron decidir con qué nutrirse, pero sí cómo hacer gustosas sus comidas. Y por ello sus aportes a la gastronomía de Cuba, el Caribe y los restantes países de la América negra recaen en ciertas mezclas o combinaciones de platos, sobre todo en las diversas formas de prepararlos, en señalados gustos y costumbres a la hora de ingerir los alimentos, más en los nombres que dan a los comestibles y en fijados utensilios vinculados con la actividad culinaria.

Bibliografía

- ARGUELLES, MEDEROS A.: Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo. La Habana: Editorial Academia; 1991.
- BESTARD REVILLA, A.: La influencia de la cultura africana en Santiago de Cuba. EFDeportes.com 2012 Consultado el 25 mar 2015;17(171): p. 8. Recuperado de: <http://www.efdeportes.com/efd171/la-influencia-de-la-cultura-africana-en-cuba.htm>
- CABRERA L.: El monte. La Habana. Editorial Letras Cubanas. 1993.
- GUANCHE, J.: La Habana crisol de la nacionalidad cubana. La Habana: Editorial Ciencias Sociales; 2001.
- ORTIZ, FERNANDO: «Los cabildos afrocubanos», en Revista Bimestre Cubana, 16, no. 1 (enero-febrero de 1921), pp. 5-39.
- _____ : La cocina afrocubana, en Casa de las Américas, Año VI, núms. 36-37, mayo-agosto, pp. 16-22, La Habana. 1966
- _____ : Los negros esclavos. La Habana: Editorial Ciencias Sociales; 1987.
- _____ : Etnia y Sociedad. La Habana: Editorial Ciencias Sociales; 1993.
- DUDARTE JIMÉNEZ R.: Nacionalidad e Historia. Santiago de Cuba: Editorial Oriente. 1989.
- TORRES CUEVAS, E, LOYOLA VEGA O.: Historia de Cuba. 1492-1898. Formación y Liberación de la Nación. La Habana: Editorial Pueblo y Educación. 2002.
- N. VILLAPOL: Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Barcelona: Editorial Paidós. 2010.

LA DISCIPLINA FÍSICA Y SU INCIDENCIA EN LAS RELACIONES DE ÁFRICA CON EL MUNDO

Dr.C María Milagros Rengifo Guillart
MsC. Marisela Caro López

África es uno de los continentes del mundo que ha experimentado la colonización por algunos países más desarrollados del mundo desde los inicios de la civilización con vistas a la explotación de sus inmensos recursos naturales. Esto ha incidido notablemente en el subdesarrollo que aún en la actualidad existe en buen número de países de la región, donde la explotación del hombre por el hombre mantiene a la mayoría de habitantes sumidos en la más profunda pobreza y desigualdad social. Luchar contra lo anterior requiere una transformación en los procesos educativos dirigidos a lograr el desarrollo socio-cultural de la sociedad en estos países.

A las diferentes disciplinas de las ciencias que se incluyen en los procesos formativos y desarrolladores de la sociedad africana les corresponde un papel fundamental en la transformación del modo de actuación de los profesionales que tienen incidencia directa en el desarrollo científico técnico de sus países de origen.

La investigación realizada tiene como objetivo valorar la importancia de la Física desde el punto de vista cognoscitivo en la formación de los estudiantes de África en Cuba, utilizando la gestión del conocimiento como herramienta fundamental, propiciadora de procedimientos dinamizadores según la lógica de las transformaciones del aprendizaje en función del desarrollo socioeconómico y cultural de la sociedad en esos países.

Se precisan aspectos del contenido de la Física que deben ser tenidos en cuenta en el proceso docente de esta disciplina, a fin de contribuir a la formación de ideas conceptuales esenciales para lograr la comprensión exhaustiva de las aplicaciones a problemas tecnológicos, en el contexto de la práctica profesional de los estudiantes de las carreras técnicas según el modelo del profesional.

Los avances científico-técnicos alcanzados en la actual sociedad del conocimiento, conducen a la necesidad de perfeccionar los sistemas educativos, con el propósito de garantizar la preparación de ciudadanos capaces de asimilar la información científica, las nuevas tecnologías y demás progresos de la llamada “revolución post industrial”. Dar respuesta a estos requerimientos de la sociedad y a la educación en África, implica la formación de un profesional extranjero con una alta calificación académica y profunda preparación laboral e investigativa que permitan detectar y resolver los cambios necesarios en su contexto de actuación, pero más motivados en la búsqueda de alternativas, en aportar nuevas ideas que contribuyan al proceso socioeconómico y cultural de su país.

Los países de África poseen particularidades propias, pues han experimentado la explotación de sus riquezas por países colonizadores imponiéndoles barreras en su desarrollo económico social.

Atendiendo a lo anterior la formación del profesional de estos países en los momentos actuales se está llevando a cabo con la intención de que éstos interrelacionen los conocimientos científico tecnológicos con el desarrollo de habilidades profesionales e investigativas a partir de un aprendizaje desarrollador, que favorezca la formación de un modo de actuación cada vez más creativo y asimilen su papel como agentes de cambio que la realidad social de su país exige.

La disciplina Física de los planes de estudio de las carreras técnicas de la Educación Superior ocupa un lugar fundamental, en tanto en ella se estudian los principales fenómenos, leyes y principios en que se basan los procesos tecnológicos propios de las transformaciones socioeconómicas necesarias para el desarrollo de la sociedad.

En este trabajo se valora la importancia de la Física en la formación de los profesionales africanos utilizando la gestión del conocimiento como método fundamental para que identifiquen sus necesidades cognitivas y puedan tomar decisiones referentes a la asimilación del contenido, que estimulen la creatividad y la independencia a partir de la formulación de hipótesis y selección de métodos adecuados que los conduzca en la lógica del conocimiento. A partir del método teórico de análisis-síntesis se recopilaron las ideas fundamentales sobre los aportes de la Física para los estudiantes africanos en su formación como profesionales de las ciencias técnicas.

Adentrarse en el estudio del proceso de enseñanza-aprendizaje, presupone dilucidar los referentes teóricos más generales del mismo en el contexto de la Didáctica General, para luego penetrar en las particularidades de la Didáctica de la Educación Superior que tiene como objeto el estudio y desarrollo del proceso de formación de profesionales con una elevada cultura y preparación, el cual constituye su eje central (Valdés y col., 1999), así como desde los fundamentos de la Didáctica de la Física.

En la sociedad africana actual, caracterizada por más 420 millones de pobres condenados al hambre y a la desigualdad, convertida en una región subdesarrollada a través de su historia, necesita del cambio de pensar y actuar, en el que transformaciones en la educación de sus habitantes puede conducir a una mejoría en el plano socio económico y cultural general de sus países. En ello la disciplina Física ocupa un lugar preponderante, en tanto que su enseñanza a través de un proceso a dirigido a producir modificaciones en la personalidad del estudiante como futuro profesional y orientado al logro de los objetivos planteados por la sociedad, donde gestionen su aprendizaje y profundicen en las aplicaciones de las leyes y principios físicos al desarrollo científico técnico de la sociedad, favorece de manera excepcional su desempeño profesional en la praxis de sus países de origen.

Por otra parte, asumiendo las ideas de Álvarez, I. (1999), al considerar que la enseñanza y el aprendizaje de la Física deben realizarse a partir de los rasgos distintivos de la actividad investigadora contemporánea, utilizando los elementos de la gestión del conocimiento, un papel activo del estudiante durante el proceso de aprendizaje, el intercambio entre ellos, el aprendizaje independiente, el razonamiento crítico, la creatividad, la toma de decisiones, se justifica la aseveración de que la disciplina Física contribuye a lograr en los futuros profesionales una visión materialista de la realidad a transformar en los países africanos.

Es consecuente que con este nuevo constructo teórico para el proceso de enseñanza-aprendizaje de la Física, que exprese el rol de la asimilación y la valoración del conocimiento en el estadio de la fase inicial de construcción del conocimiento, proporcionándole a los gestores la elevación de la independencia cognoscitiva, se pueda obtener una nueva cultura de aprendizaje, así como nuevos modos de actuación en la formación y desarrollo de su futuro desempeño profesional.

Es de destacar que la Física es la ciencia natural que estudia el movimiento de los cuerpos a partir de la definición de conceptos y la formulación de leyes y principios que explican las principales ideas en que se basan las aplicaciones tecnológicas que garantizan el desarrollo científico técnico de la sociedad.

Por consiguiente, el estudio de los fenómenos físicos está relacionado con la cultura de la Física, de ahí lo necesario del vínculo entre los rasgos de la gestión del conocimiento y la lógica de apropiación del conocimiento físico, lo cual nos conduce a una optimización del aprendizaje en esta disciplina, esencialmente en el contexto de la formación del profesional.

Sin embargo, para que los contenidos de la Física sean asimilados por los estudiantes y comprendidos creativamente sus aplicaciones al desarrollo científico técnico, es necesario utilizar alternativas que propicien que el significado del objeto de estudio se ponga de manifiesto para poder valorar y acometer acciones con vistas a dar solución a los problemas propios de sus países subdesarrollados.

En función de lo anterior la disciplina Física posee una estructura lógica que permite la utilización del método de gestión del conocimiento para el aprendizaje de los estudiantes.

A partir de la relación de la lógica de la Física con la lógica del conocimiento el estudiante puede observar los fenómenos, definir conceptos, formular leyes, estudiar las principales aplicaciones del contenido a procesos tecnológicos utilizando métodos lógicos analíticos e inductivos propios de la gestión del conocimiento, lo que les permitirá un desempeño adecuado y coherente como profesionales en las ramas del saber humano seleccionadas.

En los años recientes, la gestión del conocimiento se ha convertido en una disciplina que se ocupa de la identificación, captura, recuperación, socialización y evaluación del conocimiento organizacional (Belly, P., 2003). Ha sido identificada como un nuevo enfoque gerencial que reconoce y utiliza el valor más

importante de las organizaciones, el hombre y el conocimiento que este posee, a lo que no escapa la Universidad del siglo XXI.

Son varios los autores como: que significan a la gestión como una precisión cualitativa a la sociedad de la información; es decir, no sólo es importante tener acceso o poseer información, también es necesario hacer un uso adecuado de la misma, para poder desarrollar con calidad cualquier tarea ya sea del quehacer profesional o de la vida cotidiana que proporcione un desarrollo en la sociedad.

En esta dirección, el trabajo advierte la importancia que proporciona la gestión del conocimiento para el proceso de enseñanza-aprendizaje de la Física, ya que aporta invariantes del contenido esenciales para su vinculación con los problemas profesionales en la formación de los profesionales de las ciencias técnicas.

Siendo consecuentes con esto se precisan a continuación algunas de las ideas a tener en cuenta en el tratamiento del contenido de la Física que tienen incidencia directa en la formación de los estudiantes afroamericanos en Cuba para lo cual deben aprovecharse al máximo las potencialidades del contenido para la preparación conceptual de los mismos.

- Desde la asignatura mecánica debe formarse en el estudiante la concepción materialista dialéctica de que el movimiento es la forma de existencia de la materia, lo que implica que el estado de reposo de los cuerpos es un estado particular de estos, relacionado con el sistema de referencia seleccionado para su estudio. Estas ideas sobre el movimiento de la materia, estrechamente relacionados con la concepción del mundo del profesional, son esenciales para interpretar los fenómenos mecánicos, térmicos, electromagnéticos, atómicos y nucleares, presentes en los procesos tecnológicos de la sociedad actual.
- El tratamiento del concepto fuerza como la magnitud física vectorial que caracteriza el cambio de estado del movimiento de los cuerpos es fundamental para eliminar la errónea idea que existe en la psiquis de un buen número de estudiantes de que la fuerza es la causa del movimiento en sí mismo, lo que es esencial para que asuman la relación causa –efecto como categoría filosófica presente en la interpretación de un alto número de fenómenos naturales y sociales.
- El producto de la masa de un cuerpo por la aceleración que adquiere no es en sí una fuerza, la fuerza es la magnitud que caracteriza la interacción entre dos o varios cuerpos. Esta es la esencia de la segunda ley de Newton. Es decir, la ecuación de la segunda ley no es una definición de fuerza, sino la ley que relaciona a la resultante de las fuerzas que actúan sobre un cuerpo o sistema de cuerpos, con la aceleración adquirida por este o estos cuerpos.
- La aceleración de un cuerpo que cae es independiente de su peso, idea formulada desde los tiempos de Galileo y ratificada por Newton. Para muchas

personas los objetos pesados deben caer con mayor aceleración que los ligeros, pero esto no es así. Todos los cuerpos caen con la misma aceleración siempre que puedan despreciarse los efectos del aire sobre ellos.

- Un auto que avanza lentamente parece moverse hacia atrás cuando usted lo adelanta. Esto obedece a lo relativo de la velocidad cuando esta se mide respecto a sistemas de referencia en movimiento entre ellos.
- Para proveer de empuje suficiente hacia arriba a los transbordadores espaciales y que puedan vencer la gravedad, los vehículos de lanzamientos espaciales consumen grandes cantidades de combustible, pues al expulsar el combustible quemado se alcanzan grandes velocidades en razón de la ley de conservación de la cantidad de movimiento.
- Se puede sacar de un tirón el mantel de debajo de los platos en una mesa, sin que se caigan los platos al piso. Esto puede explicarse aplicando la relación impulso-cantidad de movimiento y el teorema del trabajo y la energía mecánica.
- Como la velocidad de la luz en el vacío es constante, un cambio en la dimensión espacial requiere un cambio en el tiempo. Esta es la esencia de que para procesos con cuerpos que se muevan a velocidades próximas a la de la luz en el vacío, es necesario atender las importantes consecuencias de la Teoría Especial de la Relatividad aportada por Einstein.
- La conservación de la energía es una ley general del movimiento de los cuerpos en la naturaleza, con ella está relacionado el hecho de que la energía ni se crea ni se destruye, solo se transforma de unos tipos en otros. De aquí la importante conclusión a la que deben llegar los profesionales en formación de que es imposible obtener energía sin contar con una fuente que la provea.
- Las leyes de la Termodinámica constituyen la base para comprender y explicar los procesos presentes en el funcionamiento de los motores térmicos, los que son de amplia utilización técnica, desde aquellos que garantizan la obtención de corriente eléctrica hasta los destinados a la realización de trabajo en la construcción, procesos químicos y agroindustriales, entre otros.

Las ideas anteriores deben estar presentes en los estudiantes africanos al tratar de explicar fenómenos o resolver problemas presentes en sus países utilizando ideas que no violen leyes de la Física.

La Física es una ciencia natural que tiene amplias aplicaciones prácticas, propicia un aprendizaje utilizando los rasgos de la gestión del conocimiento que permite a los estudiantes apropiarse de un sistema de conceptos, leyes y principios necesarios para su desempeño profesional. Para los estudiantes del continente africano es esencial vincular las aplicaciones de los contenidos físicos con situa-

ciones propias del entorno que se viven en sus países de origen, contribuyéndose de este modo a motivarlos de manera coherente a la adquisición y desarrollo de habilidades intelectuales y prácticas, así como las específicas de su futura profesión que les serán útiles en su posterior desempeño como especialistas en la rama del saber humano en que han incursionado.

Lo anterior puede lograrse utilizando, entre otras, las ideas ejemplificadas en el presente trabajo, las que pueden ser tomadas como referencia para su implementación en los procesos formativos de profesionales motivados para transformar la sociedad en sus países de origen, que es imprescindible en la praxis del continente africano actual.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ, I.: El proceso y sus movimientos. Modelo de la dinámica del Proceso Docente Educativo en la Educación Superior. Tesis defendida en opción al grado científico de doctor en Ciencias Pedagógicas. CeeS "Manuel F. Gran". Universidad de Oriente. 1999.

GARCÍA, M.: Mediación pedagógica y gestión del conocimiento en la educación a distancia. Informática 2004. Ponencia No. 043. La Habana. 2004.

HONEYCUTT, J.: Así es la gestión del conocimiento. Madrid: Edición Profesional, Microsoft/McGRaW-Hill. Interamericana de España SA. 2001.

PONJUAN, D.: Gestión de la información en las organizaciones. Principios, conceptos y aplicaciones. Santiago de Chile. 2002.

RENGIFO, M.: Concepción didáctica de gestión del conocimiento para la Física en la formación inicial del profesional de la carrera Matemática-Física. Tesis defendida en opción al grado científico de Doctor en Ciencias Pedagógicas. 2016.

SEARS et. al.: Física Universitaria. Volumen I. Parte I. 9na Edición. Editorial Félix Varela. La Habana. Cuba. 2008.

VALDÉS, P.: Enseñanza de la Física Elemental. La Habana: Editorial Pueblo y Educación. 1999.

NEGROS Y MULATOS EN LA VIDA POLÍTICA DEL PARTIDO CONSERVADOR NACIONAL DE SANTIAGO DE CUBA (1908-1920)

MsC. Israel Garbey Reyes

Los partidos políticos son el resultado de las luchas de clases y expresiones más o menos adecuadas a las clases y fracciones de clases (...). Se podría calificar como partido político a una asociación de individuos unida por la defensa de unos intereses (de la clase social que representan), organizada internamente mediante una estructura jerárquica, con afán de permanencia en el tiempo y cuyo objetivo sería alcanzar el poder político, ejercerlo y llevar a cabo un programa político.

Para alcanzar el poder político los partidos necesitan utilizar los mecanismos previstos para este fin en cada sociedad. En las sociedades democráticas, estos son los procesos electorales y, en definitiva, la competencia pacífica entre fuerzas políticas y los intentos encaminados a lograr el apoyo popular necesario para obtener la mayoría parlamentaria y gubernamental.

En efecto, la propaganda política como un elemento imprescindible de las elecciones se manifiesta en múltiples formas: a través de la palabra hablada, de medios escritos en general y particularmente de la prensa, de la imagen (símbolos, pintura, escultura, arquitectura), de la acción, etc. Esto, refiriéndose a aquellas formas o medios en los que se puede establecer claramente una intencionalidad propagandística. Como afirma Domenach: “[...] la propaganda es polimórfica y se vale de recursos casi infinitos”.

Estas múltiples formas de la propaganda política van a ser empleadas por el Partido Conservador Nacional (PCN) de Santiago de Cuba para alcanzar sus objetivos políticos. Sin embargo, se debe resaltar que las más usadas en la localidad en el período van a ser: los mítines, la prensa periódica, las fechas conmemorativas del calendario patriótico y el uso dado a la figura de don Tomás Estrada Palma como símbolo para el partido. Con el fin de atraer el voto de la población negra y mulata, y reforzar la influencia que ejercían sobre este sector de la ciudadanía santiaguera.

En el término municipal de Santiago de Cuba se produce la creación del Partido Conservador Nacional; sin embargo, a diferencia del Partido Liberal que existía desde 1905, el conservador tendría que comenzar sus actividades políticas desde una posición menos ventajosa en la localidad. Sobre todo, si quería tener aspiraciones reales de conquistar la presidencia de la República, ya que Santiago de Cuba era una de las plazas políticas fundamentales del país. Esta tarea estuvo respaldada primero por la Ley Orgánica Municipal de 1908 y luego por el actuar de las principales figuras del conservadurismo en la localidad.

Es lícito recordar que la Comisión Consultiva fue la encargada de formular y proponer los proyectos de leyes sobre la provincia y el municipio, y por ende de

redactar las nuevas disposiciones para la organización del municipio cubano. La ley concibió al municipio como:

En efecto, nuestra “Ley Orgánica de los Municipios” —que consta de ocho títulos, con 284 artículos, una disposición adicional y seis transitorias— declara al municipio “la sociedad local organizada políticamente,” “dentro de una extensión superficial naturalmente determinada por necesarias relaciones de vecindad”, y encomienda su gobierno a un Ayuntamiento y a un Alcalde, investidos “de cuantos poderes son precisos para satisfacer las necesidades colectivas de la sociedad,” “cuya conservación, desenvolvimiento y cultura son fines principales del Municipio.”

En Santiago de Cuba, sin embargo, se crearon las condiciones para la conformación de una institución política que agrupó a los independentistas radicales al margen de las fuerzas conservadoras del moderantismo y del liberalismo que recién comenzaban a mostrar su verdadero rostro entreguista. En 1907 ocurrió en la región un proceso de reordenamiento y decantación política interna en que, por un lado, el elemento reaccionario y el menos inclinado a romper lanzas con el imperia-lismo norteamericano convergieron indistintamente hacia el Partido Conservador —se fundó en el municipio en abril de 1907— y el Partido Liberal. Por otro lado, los patriotas radicales se distanciaron de ambos partidos y fundaron uno nuevo con un programa patriótico-nacionalista, enfrentado a la injerencia estadounidense.

El Partido Provincial Gestor de Oriente (PPGO) se fundó en Oriente en 1907 como resultado de la concertación entre un numeroso grupo de mambises, integrado principalmente por capitanes, tenientes, sargentos, soldados y otros elementos provenientes de las capas medias y populares de la sociedad santiaguera.

El general Portuondo, al fundar el Partido Provincial encabezó una fuerza política nueva en el municipio, comienza a plantearse ante la segunda intervención norteamericana respuestas y actitudes expresivas de una auténtica defensa de los intereses nacionales, lo que representó una ruptura con las posiciones entreguistas o tímidamente nacionalistas que habían caracterizado a los partidos políticos existentes hasta el momento.

La muerte del general Rafael Portuondo Tamayo, principal inspirador del partido radical, determinó que en la historia política regional se abriera, a partir de 1908. Es así, como comienza una nueva etapa en la cual las fuerzas que buscaban soluciones radicales a la situación neocolonial se disgregaron y tendieron a ser asimiladas o anuladas por los partidos de la oligarquía que se entronizan de manera preponderante en la política cubana y de la región.

A partir de ese momento, la dirigencia mambisa del Partido Provincial, luego de intentar infructuosamente continuar la lucha, fue de forma paulatina asimilada por el liberalismo, cuyo programa, al menos en su formulación teórica no desmentida por completo la práctica política, apuntaba hacia una supuesta defensa de la dependencia del país.

Por su parte, importantes figuras del elemento negro integrante del Partido Provincial derivan entonces hacia la lucha por reivindicaciones parciales de tipo racial, pues ante la frustración del proyecto social-nacional del Partido creen encontrar en la discriminación racial la causa esencial de la marginación en que viven y del fracaso de las más altas aspiraciones del proyecto mambí.

También surgió en agosto de 1908, la Agrupación Independientes de Color, que se convertiría en partido político, con Evaristo Estenoz, veterano del Ejército Libertador, como presidente. La aspiración, expresada en su órgano Previsión, era poner fin a la discriminación racial; igualdad en los puestos públicos y el cuerpo diplomático; la denuncia de la política de inmigración blanca; demandas nacionales como el rechazo a la Enmienda Platt, y otras a favor de los sectores populares.

Los Independientes de Color solo pudieron presentar candidaturas a la Cámara por las provincias de La Habana y Santa Clara, sin obtener ningún escaño. No había consenso entre la población negra y mulata y, menos aún, entre los veteranos para la creación de un partido de la raza negra. En las elecciones, 13 representantes negros y mulatos y un senador fueron electos por los dos grandes partidos: Liberal y Conservador, aunque el Partido Liberal tenía una mayor base dentro de ese sector de la población.

La vida política de la región santiaguera se desenvuelve a partir de 1908 bajo el signo del monopolio político de liberales y conservadores, representantes de los intereses de la oligarquía antinacional, mientras que el Partido Provincial constituyó el último intento del mambisado santiaguero de hacer política independentista radical en el marco de los partidos de la república liberal burguesa en los momentos en que el pensamiento reaccionario se imponía en los principales partidos políticos del país. Con su desaparición se esfumaba también la única contrapartida política a la reacción dominante, que se asentaba tanto en el control del poder político como en el de los principales mecanismos de acceso al mismo.

Sin embargo, a los conservadores santiagueros aún les quedaba un reto de dimensiones más significativas para lograr una mayor integración social en el término municipal, y era insertarse en los sectores sociales defenestrados por la segunda ocupación militar. A fin de cumplir dicho objetivo, el PCN santiaguero comenzó a estructurar en la localidad, agrupaciones políticas en cada uno de estos sectores, encargadas de la propaganda y de difundir las enseñanzas de sus doctrinas políticas. Tal suspicacia, aunque propia de todos los partidos políticos de la época, le agenció un electorado significativo y penetrar con gran fuerza en la mayoría de los sectores sociales. Al respecto, el partido declaraba:

Entendiéndose que una vez dentro del partido Conservador existen otras agrupaciones denominadas “Avanzada” y “Vanguardia”, y considerando que todas ellas reunidas dan mayor estímulo y engrandecimiento al partido y que estas unidas con activa e inteligente “Juventud Conservadora” van encaminadas a la propaganda y enseñanza de las doctrinas, del partido [...]

Lograr esta integración social significaba ajustar la base social del partido,

teniendo en cuenta que todos sus miembros debían ver cumplidas sus aspiraciones políticas en su seno; más esto no significaba que el sector privilegiado de los conservadores fuese a ceder parte de su poder político, sino que trataba de generar electores para poder competir en las elecciones contra los liberales. Esto explica por qué la zona de influencia fundamental de los conservadores eran las ciudades, aunque también esta actividad estaba condicionada por el control que tenían los liberales en los campos cubanos.

Así el municipio santiaguero, dentro de cuyos límites estaba la ciudad de Santiago de Cuba, se convirtió en uno de los espacios para conquistar por los conservadores. El proceso de creación de estas agrupaciones políticas estuvo condicionado por el crecimiento industrial y comercial generado por la plantación capitalista y la minería en los municipios aledaños, que influyó en las proporciones de los diferentes grupos de oficios y profesiones de la región en el sentido de disminuir el peso relativo del campesinado e incrementar el de los grupos que definen los perfiles iniciales de los importantes destacamentos de la clase obrera santiaguera vinculados con el comercio y la industria.

En el caso de la integración dentro de la población de mulatos y negros en la localidad, estuvo marcado por el tratamiento de la problemática racial en la República Neocolonial, pues el tema negro era recurrente no solo por el estatus con el que se le refería, sino por las diferentes corrientes ideológicas que trataban de confirmar la inferioridad de estos ante el hombre blanco civilizado.

Al respecto, Enrique José Varona afirmaba que “una raza totalmente desheredada en la vida del derecho y de la cultura no podía adquirir, en un día, los elementos que le permitieran integrarse a la sociedad”. No eran estas, concepciones aisladas o temores de última hora; se trataba de ideas inveteradas que debían abrirse paso en pleno enfrentamiento a la cosmovisión de una realidad regida por la impronta del ciclo de liberación nacional. Era de esperar que, en las condiciones discriminatorias de la República, se manifestara con energía el reclamo de sus derechos y que buscaran diferentes formas de organizarse para presentar de esa manera una lucha más organizada por alcanzarlos.

En Santiago de Cuba, donde la población negra y mestiza, además de numerosa había tenido una participación masiva y relevante en las guerras por la independencia, y por esto se concentraban cientos de sus oficiales y soldados en sus predios. Hombres que, en esta coyuntura, habían ejercido importantes mandos y merecido un respeto a su autoridad ganado en combates; soldados y oficiales que, por demás, combatieron a las órdenes de Guillermón Moncada, Antonio y José Maceo, y de cuyo extraordinario prestigio se sentían legítimamente partícipes.

Las masas negras y mestizas de la región santiaguera, al igual que las del resto del país, aun cuando fueron organizándose en sociedades de color, no crearon en los primeros momentos republicanos partidos políticos propios, sino que se vincularon con los que teóricamente asumían la realidad nacional desde una perspectiva no racial al reunir a negros y blancos. Esto posibilitó a los conser-

vadores crear el Comité de la Raza de Color de Santiago de Cuba, que emulaba con los ya existentes en diversas partes del país, lo cual permitió engrosar las filas del partido con buena parte del sector más desfavorecido de la sociedad, aunque también uno de los actores más activos en la lucha por el logro de la igualdad racial y la inclusión social.

La agrupación creada en 1908 en Santiago de Cuba tenía la finalidad de apoyar la candidatura del PCN para las elecciones combinadas —municipales y provinciales— que convocaba el gobierno interventor de Magoon. Esto permitió que el partido lograra el triunfo en las principales estructuras del poder político en el municipio. En esta ocasión resulta alcalde el doctor Ambrosio Grillo Portuondo y se logran obtener diez puestos de concejales de los 21 elegibles.

Esto demuestra que no todos los negros y mulatos se nuclearon de forma compacta al Partido Independiente de Color (PIC), sino que se integraron a los partidos existentes, y este es un caso puntual. Además, esta agrupación nació a pesar de que en el programa de los conservadores no se reconociera a la clase de color como parte integrante de su estrategia para obtener el triunfo. Esta estrategia rendiría sus frutos luego del alzamiento de los Independientes de Color en 1912 y sería uno de los elementos que catapultaría a Menocal a la presidencia de la República en las elecciones generales de ese año.

La propaganda que se desarrolló en Santiago de Cuba con vista a las elecciones generales de 1912 además de apoyar las acciones que se llevaban a cabo en la capital del país estuvo orientada como primera matriz de opinión a mantener las conquistas políticas que se habían alcanzado en la localidad. El municipio había sido uno de los pocos territorios que había logrado conquistar el partido en las elecciones parciales y con el fin de mantener esta posición enfocó todos los mítines realizados.

La otra matriz de opinión la generaban los sucesos de los Independientes de Color, y en un mitin realizado en el Comité de Barrio de Santo Tomás los oradores del conservadurismo se vanagloriaban de la ayuda y apoyo que prestaron a Evaristo Estenoz, primero para sacarlo de la cárcel y luego para ponerlo en libertad absoluta. A la vez que recriminaban que todavía existieran negros y mulatos que continuaran prestando su concurso a un partido que no ha hecho más que preterirlos y vejarlos como a verdaderos parias. El fin de estas palabras era extraer de las filas del liberalismo la mayor cantidad de negros y mulatos posible.

Esta era una de las prácticas políticas más utilizadas de la época, pues el apoyo brindado por los conservadores a los Independientes de Color no estaba dado por su simpatía con el programa de estos, sino con el único objetivo de aprovecharse de estas disputas partidistas y captar el voto, el voto negro. Mas la relación entre los conservadores y el PIC no fue más allá de estas acciones jurídicas, pues el alzamiento propiciado por este partido no fue secundado por ninguna acción del PCN santiaguero. Al respecto, Ernesto Alomá en su artículo titulado “A la raza negra”, mostraba el apoyo brindado por los conservadores de la manera siguiente:

Y por mucho tiempo hubiera permanecido Estenez y varios de sus compañeros encerrados sin disfrutar de libertad, á no ser por la pronta intervención y decidido apoyo que les prestaron importantes miembros del partido Conservador, los cuales lograron, nó sólo ponerlo en libertad provisional, sino que más tarde, y por medio de brillantes triunfos jurídicos, consiguieron ponerlos en libertad absoluta.

Para las elecciones de 1916 a los conservadores santiagueros se le exigía un extra, pues debía respaldar el continuismo político en la localidad y en la dirección del país, más propiciar la tranquilidad ciudadana para evitar cualquier acto que motivara una revolución o alzamiento como el ocurrido en 1906 tras la reelección de Tomás Estrada Palma.

En estas elecciones generales los conservadores, con la unión a los Amigos del Pueblo—nuevo intento del Partido Independiente de Color—, trataban de aumentar su influencia en el sector de negros y mulatos en el municipio por la gran fuerza que tenía este voto en la localidad.

Pero con estas acciones no era suficiente y se recurrió como elemento de propaganda mostrar en el periódico *El Cubano Libre* la foto y biografía de todos los candidatos de color del PCN de Santiago de Cuba que pugnaban por un puesto público. Si bien es cierto que los candidatos presentados eran intelectuales o profesionales, o sea, de la burguesía de color existente en la ciudad, ello no los eximía de pertenecer al estrato social que se quería captar. Esto se efectuaba con el fin de mostrar que el conservadurismo no era un partido de élites, sino que en su seno tenían cabida todos los estratos que profesasen sus ideales. Los candidatos resaltados fueron: Sr. Adriano Esteban Ferrer, Sr. Hermenegildo Galán, Sr. Manuel Castellanos, Sr. Miguel López García, Sr. Eduardo Abril Amores, Sr. Martiniano Verdecía Reyes.

Como se ha visto los partidos han sido un instrumento importante, si no el principal, a través de los cuales grupos sociales siempre en aumento se han introducido en el sistema político y cómo, sobre todo por medio de los Partidos, esos grupos han podido expresar de manera más o menos completa sus reivindicaciones y sus necesidades y participar, de manera más o menos eficaz en la formación de las decisiones políticas.

Sin embargo, en el caso de la población negra y mulata del término municipal santiaguero hubo avances y retrocesos en este proceso debido a la falta de consenso en el sector y, menos aún, entre los veteranos para la creación de un partido de la raza negra. Los proyectos radicales creados en período fueron de corta duración como el Partido Provincial Gestor de Oriente, el Partido Independiente de Color y los Amigos del Pueblo. Lo que los convidó a participar en la escena política de mano de los partidos electorales creados en el país.

Esto posibilitó que la propaganda política empleada por el Partido Conservador Nacional de Santiago de Cuba consiguiera llevar al electorado negro y mulato local las principales ideas de las doctrinas conservadoras de la época e

influir de manera positiva en su opinión pública, lo cual no significó que este sector lograra algún tipo de reivindicación social dentro del seno del partido, sino que simplemente fuera captado su voto, que tenía como finalidad lograr el triunfo en las elecciones.

Bibliografía

ARMAS, Ramón de y otros: Los partidos políticos burgueses en Cuba neocolonial (1899-1952). Editorial de Ciencias Sociales, La Habana. 1985.

BORJAS MARTÍNEZ, José Ángel: El Partido Conservador Nacional Cubano (1907-1921), Ediciones Holguín, Holguín. 2006.

____.: Sistema electoral y partidos políticos en Cuba (1899-1920), Editorial UH, La Habana. 2017.

CORDOVÍ NÚÑEZ, Yoel: Liberalismo, crisis e independencia en Cuba 1880-1904, Editorial Letra Viva, Coral Gables, La Florida. 2013.

DUHARTE DÍAZ, Emilio (compilador): Teoría y procesos políticos contemporáneos, t. 1, Editorial Universitaria Félix Varela, La Habana. 2018.

DUVERGER, Maurice: Los partidos políticos, Fondo de Cultura Económico, México D.F. 2004.

____.: "Influencia de los sistemas electorales en la vida política", en A. Batllé: Diez textos básicos de ciencia política, pp. 37-76, Ariel, Barcelona, España, 2011.

FIGUEREDO, José: El Partido Conservador Cubano y el Periódico La República, Imprenta Alsina, San José de Costa Rica. 1913.

FORMENT ROVIRA, Carlos: Crónicas de Santiago de Cuba, t. 2, Ediciones Alqueza, Santiago de Cuba. 2005.

____.: Crónicas de Santiago de Cuba, t. 1, Ediciones Caserón, Santiago de Cuba. 2016.

IBARRA CUESTA, Jorge: Cuba: 1898-1921. Partidos políticos y clases sociales, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana. 1992.

____.: Cuba: 1898-1958. Estructura y procesos sociales, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana. 1995.

____.: Patria, etnia y nación, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana. 2007.

JAMES FIGAROLA, Joel: Cuba 1900-1928. La República dividida contra sí misma (Premio Ensayo, 1974), Editorial Oriente, Santiago de Cuba. 2002.

LÓPEZ CIVEIRA, Francisca: Cuba entre 1899 y 1959. Seis décadas de historia, Editorial Félix Varela, La Habana. 2009.

PIZARROSO QUINTERO, Alejandro: Historia de la propaganda notas para un estudio de la propaganda política y de guerra, Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid. 1993.

____.: Diplomáticos, propagandistas y espías: Estados Unidos y España en la Segunda Guerra Mundial: información y propaganda, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. 2009.

SARTORI, Giovanni: Partidos y sistemas de partidos, Alianza, Madrid, España. 2002.

____.: ¿Qué es la democracia?, Taurus, Madrid, España. 2007.

TORRES ELMERS, Damaris, Israel Escalona Chádez y Manuel Fernández Carcassés: Apasionados por su ciudad, Ediciones UO, Santiago de Cuba. 2020.

El Cubano Libre, Santiago de Cuba, 1908-1920.

La Independencia, Santiago de Cuba, 1908.

MAYOR GENERAL GUILLERMÓN MONCADA EN LA GUERRA DE INDEPENDENCIA DE CUBA

M.Sc. Enrique Orlando Moreno Pérez
M.Sc. Fernando Luna Martén

Hurgar en nuestra Historia Patria y en las figuras que al escribir sus más hermosas páginas constituyen una necesidad permanente para las presentes y futuras generaciones. La firmeza y verticalidad de nuestro pueblo en más de un combate, militar o ideológico, ha sido expresión de ese pasado glorioso y de la fidelidad sin límite a los principios enarbolados durante más de cien años de lucha. Una de esas figuras, es la del mayor general Guillermón Moncada, audaz conspirador y combatiente de nuestras tres guerras de independencia.

Una historiografía burguesa, impregnada de la influencia de menoscabar los valores del negro, lo ignoraron y casi lo condenaron a una simple mención en determinados hechos. Al igual que otros patriotas como son los Maceos, Quintín Banderas y otros.

El desarrollo actual de la investigación permite resaltar, en toda su magnitud, a hombres de la talla de Moncada. En su abnegada dedicación a la causa de la independencia de Cuba, se pone de manifiesto la firmeza indoblegable, la valentía sin límite, el desinterés a toda prueba y el infinito amor a la tierra que lo vio nacer.

Resaltar esa condición de patriota laborioso por la libertad es uno de los objetivos fundamentales de este trabajo. Lograrlo no ha sido fácil por la escasez de fuentes documentales; pero la revisión de diversos materiales y el conocimiento que brindaron de los rasgos de su personalidad confirman la justeza de este propósito.

De igual forma, con el ánimo de que esta investigación fuera la más fidedigna posible, se contactó con dos de sus bisnietos, para establecer un diálogo por espacio de más de tres horas, lo que también nos hicieron entrega de unos breves apuntes bibliográficos inéditos del nieto de Guillermón.

El coronel del Ejército Libertador Federico Pérez Carbó, que compartió los azares de las luchas libertarias con Guillermo Moncada, lo definió con estas palabras: “De carácter afable, se hacía querer de cuantas personas lo trataban. Por su rectitud era de todos respetado. Por su buen juicio, le oían sus consejos. En el combate era incansable y temible. Buscaban al enemigo hasta vencer, pero era humano con el vencido”.

Su nieto, Fernando Vinent Moncada, expresó en unas breves notas biográficas: “Este hombre, desde niño, fue alentado por su progenitora hacia la regeneración de nuestra patria, que su alma no arrastrara el complejo de su raza humillada ni trajera a su nobleza ambiciones los problemas étnicos”.

No cabe dudas, el general Moncada fue predestinado a ser un gran guerrero, por ello la naturaleza lo dotó de los elementos físicos, mentales y carácter ejecutivo, únase a todo esto las prendas morales que lo adornaban que lo hicieron el caballero de la hidalguía, el representante de la nobleza, el líder de la rectitud.

Estos rasgos de su personalidad fueron forjándose desde los primeros años de su juventud; a pesar de su modestia y sencillez, despertó entre sus conocidos la admiración. Crece en una barriada donde, junto a la lucha por el sustento y la supervivencia se forjaron las tradiciones de nuestras fiestas populares. No fue ajeno a estas manifestaciones. Cuando llegan los carnavales, Guillermo Moncada, que ya se destaca entre la juventud negra de Santiago de Cuba, por sus finos modales, por su seriedad, por su valor personal, organiza la comparsa denominada Los Brujos de Limones:

(...) Organizó la comparsa Los Brujos de Limones desde juego asociado a esa el simbolismo de liberación que se representa el ansia de libertad de los negros cimarrones, Guillermo utilizó esta posibilidad para haciendo uso de una licencia que regía los días desde Santa Cristina y Santiago, de permitir a los bastoneros de las comparsas darle a quien quisiera para propinarle fuertes golpes a soldados y oficiales del ejército español.

Aun en medio de la alegría y la festividad prevalecía en él, el ideal independentista. Una cualidad que distingue a los grandes hombres, es la de que no solo amigo, sino también enemigo, no puede dejar de manifestar sus opiniones y reconocimiento de virtudes que están presentes, aun en aquellos casos, en que contribuyan a ensalzar su proyección y estatura ante su contemporáneo. Oficiales del ejército español, como el general Calleja lo calificó como el famoso Guillermón, el hombre de más autoridad y acción temible.

El general Don Luis Daban lo apreciaba y le concedía atenciones que no prodigaban a los blancos peninsulares. Familiares distinguidos, en aquella sociedad como los Sánchez Hechaverría, le reservaban un lugar en su mesa y expresaban de diversas formas su admiración por el gigante de ébano. En casa de los Urbano Sánchez, poseía un hermoso sillón para su uso personal, así como en la mesa le tenían un sitio reservado.

José Zágara, soldado español, apresado en una ocasión por la fuerza de Guillermo Moncada, junto a otros soldados, recogió para la historia, en una emotiva carta, la generosidad de este, al perdonarle la vida: “¿Recuerda usted General, como fuimos presentados a usted? ¡Éramos diez reos de muerte, según las leyes establecidas por ustedes, en la manigua según creo! ¡Ah, su intervención nos salvó la vida!”. Ante su ofrecimiento de ayuda cuando estuvo preso su respuesta fue parca y sencilla: “solo he cumplido con el deber”.

La continuidad de la lucha independentista en el 95, en la preparación de la guerra necesaria como la calificara Martí, se requería del concurso de los mejores hombres del 68. Con la visión que caracteriza al Héroe Nacional valoró en Moncada condiciones excepcionales para asumir la responsabilidad de la acción

en Santiago de Cuba. En carta a Manuel de la Cruz expresó que su “hombre era Guillermon Moncada. Con excepción de Antonio Maceo, ningún otro jefe negro lo aventaja en ascendencia, arrojo y hombradía”.

En los apuntes biográficos redactados por su nieto se destacan las cualidades físicas y morales que hicieron de Guillermon Moncada un hombre de epopeya y de leyenda, “la naturaleza lo dotó de los elementos físicos, mentales y carácter ejecutivo”.

Precisamente por esta apreciación, necesario es profundizar en el papel que desempeñó este hombre valeroso y humilde, en nuestras guerras de independencia, y el ejemplo que legó a las generaciones que le sucedieron, de sus firmes convicciones patrióticas.

En nuestra historia se producen hechos y circunstancias que, por su coincidencia, llaman poderosamente la atención y nos hacen inclinarnos respetuosamente ante la fuerza que dimana de ellos.

No fue Guillermo Moncada un ente aislado, que llegó por sí solo al ideario y la acción independentista.

El mismo desconocimiento que durante muchos años impidió el reconocimiento de su papel en la guerra de Independencia, se hizo extensivo a su familia, a su madre, hermanos e hijos. Guillermon, fue ante todo fiel exponente de una familia patriótica y revolucionaria.

Dominga Moncada, su madre, de profesión partera, tuvo cinco hijos: María Felipa, Bárbara, Juana, José Narciso y José Guillermo. El padre Narciso Veranes, no contrajo nupcias con ella y los hijos adoptaron el apellido de la madre, quien educó a sus hijos, con amor y estoicismo, no solo en el desarrollo de las hermosas cualidades morales, sino con su ejemplo personal, los alentó para que dieran todo, hasta la vida, por su ideal libertario.

Mamá Dominga, en 1868, junto a sus hijas Felipa y su nieta Francisca, de solo 6 años de edad, fue el enlace de la contra información mambisa en la retaguardia santiaguera. Resistió las vejaciones del ejército español, sin flaquear, y aceptó con dignidad las estrecheces económicas.

Se unió a las fuerzas insurrectas como secretaria de prefectura mambisa. En los tiempos de paz, su casa fue centro de conspiración donde acudían hombres de la talla de Flor Crombet, José Maceo, Quintín Bandera y otros.

En mayo de 1880 las mujeres y niños de la familia Moncada, fueron detenidos en el morro de Santiago de Cuba, los niños eran hijos del general Moncada. Cuando este estuvo preso en España, su mamá Dominga luchó por mantener el enlace de los conspiradores con sus hijos.

Su hermano Narciso en carta a José Martí hizo referencia a las virtudes de su madre con sencillez y elocuencia.

(...) y a nuestra madre, que no la han tratado como si fuera la madre de la patria? Dominga Moncada ha estado en el morro tres veces: y todo porque aquel general que se murió la llamó para decirles que tenía que ir a proponerles a sus hijos, y ella les dijo: mire general, si veo venir a mis hijos por una vereda y lo veo venir a usted por otro lado, les grito: huyan mis hijos, que este es el general español.

De esta estirpe bravía, nació el general mambí. Desde el inicio de la revolución de 1868, fue receptivo a la clarinada patriótica en LaDemajagua. En el mes de noviembre, burlando la vigilancia española, se incorpora como soldado a las órdenes del comandante Antonio Velázquez (Monzón) quien lo destinó a instruir en el uso del machete a numerosos mambises. Ladestreza, en el manejo de este instrumento de trabajo, convertido en arma gloriosa, lo adquirió Moncada en el conuco de Ña Amalia, en Reloj y Habana, quien le enseñó a tirar, y se enorgullecía detener un alumno tan aventajado.

La fama que adquirió en el uso del machete despertó la admiración femenina. Esta habilidad le resulto muy útil, en los campos de batalla. En ese mismo mes de noviembre, lo ascienden a cabo, por su participación destacada en el ataque a Santiago de Cuba. En diciembre, por participar en el primer ataque al Cobre, se le asciende a sargento. En enero de 1869 participa en los combates de El Saltadillo, del ingenio El Caney, Mayarí y Michoacán.

En febrero de 1869 combate a las órdenes de Policarpo Pineda (Rustan), en el ataque al poblado de Jiguaní. En abril de ese mismo año lo ascienden a alférez y al poco tiempo Rustan lo nombra jefe de su escolta. Ya a finales de año es ascendido a teniente por el combate de Jarahueca. En 1870 participa en acciones de guerra en varios territorios, y Rustan lo asciende a capitán.

A partir del 17 de octubre de 1870, pasa a las órdenes directas de Máximo Gómez. En el combate de Ti Arriba cae herido y ante su gallarda actuación, manifiesta el general Máximo Gómez: "...Este Guillermón vale mucho además de muy valiente, tiene dotes de mando y gran habilidad estratégica por lo tanto es un hombre que promete y si no lo matan, llegará muy alto ..."

El combate de Ti Arriba abrió la campaña invasora de la comarca de Guantánamo, muy rica en cafetales, ingenios de azúcar y fincas de crianza. Máximo Gómez ordenó a sus soldados y oficiales el ataque constante a las fuerzas españolas para arrebatarles los recursos naturales de que disponían.

Guillermón iba al mando de la vanguardia por orden expresa de Gómez, quien le manifestó la necesidad de destruir las escuadras con que contaba Miguel Pérez. Restablecido de la herida de bala recibida en el pecho, es ascendido a comandante. Al caer herido Rustan en Mayarí, Moncada asume el mando de la primera columna.

El 1ro de marzo de 1871 recibe carta del general español Carlos Palanca Gutiérrez que intenta sobornarlo, con el ofrecimiento de mil pesos y el otorgamiento del perdón que se concedía a los traidores, oferta que rechaza y meses después, en

una formidable carga al machete, destrozaría la columna española al mando de este general, quien muere en la acción.

Miguel Pérez y Céspedes, conocedor de la valentía y el arrojo del jefe mambí hizo circular un cartel de desafío por toda la comarca.

A Guillermón Moncada: En donde quiera que se encuentre:

Mambí: No está lejos el día en que pueda sobre el campo de lucha, bañado por su sangre, izar la bandera española sobre la tristeza de la bandera cubana.

Miguel Pérez y Céspedes

El referido anuncio sirvió para estimular aún más, a quien llevaba henchido de orgullo en su uniforme la estrella de comandante del ejército libertador de Cuba y en su cuerpo, en homenaje de las heridas recibidas en la batalla. Entonces, sin inquietarse, aspecto este característico en él, emitió su respuesta.

A Miguel Pérez y Céspedes

En donde se hallare.

El enemigo: Por dicha mía se aproxima la hora en que mediremos nuestra arma.

..... No me jacto de nada; pero prometo que mi brazo de negro y mi corazón de cubano tiene fe en la victoria. Y siento que un hermano extraviado se brinde de la triste oportunidad de quitarle el filo a mi machete. Mas, por que Cuba sea libre, hasta el mismo mal es bien.

Guillermón .

El encuentro se produjo. Después de un combate que duró cinco horas se enfrentan Moncada y Miguel Pérez. El intento de fuga es frustrado por el mambí, que da la voz: Se va Miguel Pérez. Entre foganazos y machetazos se produce el duelo. El traidor es derrotado y aniquilado. Guillermón toma sus insignias y espada y se las envía al generalísimo. Como respuesta recibe el ascenso a teniente coronel.

El 6 de junio de 1871, el teniente coronel Guillermón Moncada participa en los combates de Loma de la Galleta y de Loma Estacada de San Quintín, dando muestras de valor incalculable y de arrijo sin límite. Se batió con sus tropas en Monte Toro, arrasó en Berraco el cafetal "El Oasis" donde derrotó al general español Carlos Palanca Gutiérrez.

En este combate resulta herido de bala en la pierna izquierda, con fractura del fémur. Recibe ayuda del gigante Zefi, de casi siete pies de estatura, quien, al verlo colgado del rancho, se agarra de su cuerpo para que el hueso vuelva a su lugar. La entereza y valor de Guillermón, les permiten resistir el dolor sin exhalar una queja.

En junio de 1872, aún convaleciente, pasa a la región de Holguín bajo las órdenes de Calixto García, destacándose en los combates de Redondón de Báguanos, Samá y Cupeyal.

Afines de este mismo año ataca por sorpresa a Holguín. Los resultados exitosos de esta campaña les proporcionaron un rico botín de armas, víveres y municiones. En el combate que establece con la fuerza del teniente coronel Gómez Diéguez, alias el Chato, le ocasiona trescientas bajas entre muertos y heridos, y ocupan gran cantidad de armas y bestias. La fuerza de los oficiales españoles fue atacada en el río Santa María de Ocujaí.

En febrero de 1874 es aprobado el plan de Máximo Gómez para la invasión a las Villas. En el Naranjo, Gómez le causa una seria derrota al enemigo, en esta acción participan los Maceo, Flor Crombet y Guillermón.

El encarnizado enfrentamiento entre cubanos y españoles provoca la retirada de la infantería enemiga, perseguido muy de cerca por la fuerza mambisa. Guillermón Moncada fue herido en esta acción, y se ve obligado a regresar al departamento oriental.

En carta fechada, el 4 de noviembre de 1876, Guillermón felicita al mayor general Vicente García, por la victoria alcanzada en la toma de las Tunas, lo que originó admiración de las tropas hacia el jefe que concibió tan brillante empresa. Esto es una evidencia de la sencillez de Guillermón, y de cómo reconocimientos a los caudillos contemporáneos.

Fue nombrado jefe del territorio militar de Santiago de Cuba y Guantánamo. Lleva acciones en El Purial, hacienda Los Caños, donde hace prisionera a la dotación. La guerra iniciada en 1868, tras largos años de lucha, parece llegada a su fin, ocasionando división y debilitamiento de la moral combativa de las tropas mambisas.

A pesar de esta situación desfavorable, Guillermón Moncada mantenía su fe en la victoria y suministraba hombres y armas que le solicitaban de otras regiones, bajo la jurisdicción del general Antonio Maceo.

Durante varios meses, desde su posición se mantiene el indómito jefe mambí, defendiendo las zonas de El Masío, Yaguasi, Muracal y Verdejo, haciendo frente a las columnas españolas enviadas por Martínez Campo; de esta forma resistió 27 ataques de los españoles.

En febrero de 1878, cuando las fuerzas españolas maniobradas por Martínez Campo, proponían a los mambises, el pacto del Zanjón, de manera claudicante y vergonzoso; la intransigencia de las fuerzas orientales y su propósito de continuar la lucha, ocasionaron un sensible revés en los combates de la Llanada de Juan Mulato y los montes de San Ulpiano, donde junto a Antonio Maceo sobresale la figura del Gigante del Ébano.

Maceo le confía la defensa de la impedimenta, misión harto difícil, porque de su conservación dependía de la victoria sobre el enemigo y el aseguramiento de las tropas. En la sabana de los Mangos de Baraguá, se concertó la entrevista con el general español Arsenio Martínez Campos y el general del Ejército Mambí, Antonio Maceo Grajales.

El 15 de marzo de 1878, entraría en la historia de Cuba, como el día en que se puso en su sitio más alto, la moral y la intransigencia revolucionario de los cubanos, honestos y valientes: la Protesta de Baraguá puso de manifiesto el reconocimiento de España al Ejército Mambí. Con un enemigo derrotado no se pacta, se vence en el combate. Pero las armas españolas no pudieron doblegar a hombres de la estirpe de Maceo, Guillermon Moncada, Crombet, Quintín Banderas y otros.

Cuando se valore este hecho que Martí calificó como de los más gloriosos de nuestra historia, se destacan los personajes principales, pero al profundizar en los hombres que acompañaron a Maceo en esta entrevista; no es casual encontrar entre ellos la figura de Guillermo Moncada, porque días antes, en carta dirigida a Vicente García, que no admitiría la paz bajo condiciones tan humillantes y ridículas como las que brindan los españoles.

Después de la fracasada gestión de paz, del general español, Guillermon Moncada permanece combatiendo por la independencia de Cuba, en condiciones muy difíciles.

El general Antonio Maceo marcha hacia Jamaica, en busca de la ayuda de los emigrados. El 11 de mayo 1878 se dirige a Guillermon Moncada con el siguiente mensaje "...contribuya a que no se continúe sacrificando a nuestro pueblo pues estoy convencido que no hay esperanzas de contar con recursos del exterior..." .

Presionado por las adversas circunstancias, entrega las armas el 10 de junio de 1878, en el poblado de San Luis. Moncada se retira de la lucha porque considera que seguirla solo es inoportuno, pero ello no quiere decir que se ha rendido; es un aplazamiento en la lucha por la libertad de Cuba, no una rendición.

El general Arsenio Martínez Campos mostró cierta diferencia por el Titán de Ébano, y lo recibió en su campamento de Cauto Abajo y lo invitó a almorzar permitiéndole ocupar el sitio inmediato a la derecha de este militar de academia hispana.

Le cedió lotes de terreno en Monte Dos Leguas, para que los que trabajara en unión de sus compañeros capitulados. El objetivo de Guillermon al aceptar estas tierras, no era otro, que el de proporcionar a su gente medios decorosos para obtener la subsistencia, y tenerlos agrupados en el periodo de tregua, para disponer de ellos, al romperse las hostilidades.

Se convirtió en un activo conspirador. Junto a otros patriotas santiagueros mantuvo firme la esperanza del estallido de una nueva contienda. En agosto de 1879, se inicia el movimiento conocido como la Guerra Chiquita. En unión de José Maceo, Quintín Bandera, Eusebio Hernández, Victoriano Garzón, Anselmo Ferrer y su hermano Narciso Moncada emprendió la lucha.

El sitio escogido fue "La Playita", en el barrio de "Los Hoyos" y desde los primeros momentos tuvo que abrirse paso a "tiro limpio" por la entrada de San Antonio.

En el mes de octubre se producen varios alzamientos en diversas regiones de Oriente bajo el mando de diferentes jefes del movimiento. Hubo estallidos en Baire, Jiguani, Santa Rita y Guisa. Al mes siguiente, se incorporan a la lucha, Sagua Grande y Sancti Spíritus, bajo el mando de Emilio Núñez y Serafín Sánchez, respectivamente.

El 12 de diciembre de 1879, se asciende a Guillermo Moncada al grado de mayor general. Después de algunas acciones, en las que los mambises demostraban su empeño de lograr la independencia, los españoles no cesaron en sus tentativas de doblegar a los insurrectos.

Algunos capitulaban, familiares de compatriotas eran encarcelados, otros eran enviados al destierro. Con estas condiciones no resultaba fácil continuar la lucha. Únase a todo esto la campaña del Partido Autonomista, así como la llegada tardía de los expedicionarios, incluyendo al propio dirigente máximo del movimiento Calixto García.

José Maceo se entrevista con el general español Pando y con el coronel Santos Pérez, el 1ro de junio de 1880. Aceptadas las condiciones propuestas, se dispuso a recoger la gente que le era adicta. Sin embargo, Moncada, convencido de que no podía deshacer lo hecho, expresó su firmeza e intransigencia revolucionaria de continuar en el monte mientras le quedara un solo hombre.

El despliegue de las fuerzas del coronel Santos Pérez, quien movilizó varias compañías y 30 hombres de puntería, obligaron a Moncada a aceptar la imposición brutal de la fuerza. Marchó escoltado por los guerrilleros y al llegar al lugar donde iban a acampar, armó su hamaca y se tendió en ella cubriéndose todo el rostro; durante toda la tarde y la noche, no habló con nadie, ni comió. Así expresaba su pesar ante la penosa situación en que se hallaba.

Queda convenido que Moncada se marchará al extranjero por la bahía de Guantánamo, pero las autoridades coloniales faltaron al compromiso de honor, abordaron la nave en que iba Guillermo y lo apresaron.

Es conducido a un barco de guerra español, donde fue encadenado y trasladado a la prisión de Mahón, en Islas Baleares. El 22 de septiembre de 1886, favorecido por la amnistía decretada por la Reina Regente, llega a Santiago de Cuba en el vapor Manuel L Villaverde. El ideal un independentista no se apagó en el legendario mambí.

Por convenir a sus planes acepta el nombramiento de Inspector General de Montes del Estado, cargo gratuito sin compensaciones materiales ni ventaja personales; pero con amplio poder para ceder lotes de terrenos realengos y beneficiar a sus humildes compatriotas. Se le permitía recorrer todo el territorio de Oriente, portando armas, sin incurrir en sospechas ni alarmas.

Protegido por dicho cargo, lograr una comunicación con los hombres que habían militado en la Guerra Grande. La intensidad de sus trabajos conspirativos,

las entrevistas sostenidas con diferentes patriotas enviados por los organizadores de la nueva contienda, pusieron sobre aviso a las autoridades españolas.

Durante la visita de Antonio Maceo a Santiago de Cuba en 1890, es asidua la compañía de Guiller món, en los homenajes tributados por sociedades y amigos personales, y en las reuniones secretas. También fue visitado Moncada por Juan Tranquilino Letapier, emisario de Juan Gualberto Gómez, quien como delegado en Cuba del Partido Revolucionario Cubano necesitaba saber su disposición para asumir la jefatura militar en Oriente, hasta la llegada de Máximo Gómez.

El 21 de noviembre de 1893 es detenido y confinado al cuartel Reina Mercedes. La salud de Moncada se quebranta seriamente en la lóbrega prisión.

El periodista norteamericano Clarence King, corresponsal de la revista The Forum y amigo de Guiller món, lo visita, y al regresar a New York escribe en dicha revista sus impresiones:

Las autoridades militares de Santiago de Cuba me dieron permiso para visitar en su prisión a un viejo amigo, Guiller món el león negro, a quien los españoles había preso. Cuando el centinela entraba en el calabozo, Guiller món me hablaba en lenguaje corriente del reciente hallazgo de una mina de carbón; pero cuando el soldado salía del cuarto y atravesaba el amplio corredor, los ojos del veterano llameaban y sus labios me contaban al oído los secretos de la próxima revolución...

La envenenada atmósfera de las bartolinas españolas pudo más que los regimientos, Guiller món saldría de la cárcel para morir en los campos de Cuba libre. Sus amigos en Santiago y en la emigración gestionaron su libertad. Personalmente Martí indicó a Rafael Portuondo Tamayo para que gestionara la fianza.

El 1ro de junio de 1894 es puesto en libertad. Cuatro meses más tarde recibe doscientos cincuenta fusiles y cincuenta mil tiros enviados por Juan Gualberto Gómez.

Martí preparaba el alzamiento para la segunda quincena de febrero. Guiller món intensifica los preparativos de la contienda. Cinco días antes el 24 de febrero burla la vigilancia de las autoridades y se marcha de su casa para no ser detenido.

Por la extraña salud que daba a su cuerpo el honor patriótico, pudo Guiller món Moncada pronunciarse en las primeras horas de la noche del 24 de febrero de 1895 contra la tiranía secular de España en la Isla. Acompañado de 9 hombres de su entera confianza salió de Charco Tumba, para pernotar en Dos Caminos, donde ataca el pueblo y se provee de armas y municiones. Estableció su Cuartel General en la Lombriz barrio de Jarahueca.

Casi moribundo emprendió marcha en el mes de marzo de 1895 para acudir a la cita de honor con el Mayor General Bartolomé Masó, a quien le entregó el mando de sus tropas.

El 5 de abril, en Joturito de Mucaral, término de Alto Songo, en los brazos fraternos de su ayudante Rafael Portuondo Tamayo, expiró el héroe. Al día siguiente exhumado su cadáver junto a la desembocadura del río Pedernales,

afluente del Mayarí; para identificar en un futuro el lugar, sus compañeros de armas derribaron una frondosa majagua.

Imperecedera lección de patriotismo y amor sin límites a la causa de la independencia representa esta decisión de Guiller món Moncada, al no vacilar, a pesar de sus pulmones destrozados, en ocupar el lugar que se le había reservado.

Su madre, de la misma estirpe de Mariana, cuando supo su muerte, reúne a la familia y le expresa la necesidad de imitarle y continuar la lucha.

Seis días después, desembarcarían Gómez y Martí, por Playitas de Cajobabo. Su hermano Narciso narró a Martí, los últimos instantes del gigante de ébano.

Sin lugar a dudas, este soldado oriental, esclavo de una sola causa, la independencia de su patria, figura con razón en la vanguardia de la pléyade de hombres que en diferentes épocas enarbolaron para no ser arrida jamás, la bandera de la dignidad de este pueblo.

BIBLIOGRAFIA

BACARDÍ, EMILIO. “De Cuba a Chafarinas”. Imprenta El Cubano Libre. Santiago de Cuba. 1910.

BOTI, REGINO E.: “Guiller món”. Imprenta “La Imperial”. Guantánamo (s. f.).

FRANCO, JOSÉ L. Antonio Maceo. Apuntes para una historia de su vida. Editorial de Ciencias Sociales. Instituto del libro. La Habana. 1975.

MARTÍ, JOSÉ: Obras Completas. Editorial Nacional, La Habana, T.19. 1966.

PADRÓN VALDÉS, ABELARDO: Guiller món Moncada, Vida y hazañas de un General. Editorial Letras Cubanas. La Habana. 1980.

ROA, RAÚL: Aventuras y desventuras de un mambí. Instituto del Libro. 1970.

SARABIA, NIDIA: Moncada. Biografía de un Cuartel: Editorial de Ciencias Sociales, 1893.

PERIÓDICO GRANMA: Desde 1966 hasta 1991. 24 de febrero. Desde 1966 hasta 1991. 5 de abril.

PERIÓDICO SIERRA MAESTRA: Desde 1959 hasta 1991- 24 de febrero. Desde 1959 hasta 1990-5 de abril.

PÉREZ CARBÓ, Federico: Biografías de Patriotas (Manuscrito Inédito), en: Archivo del Museo Bacardí (s. f.).

VINENT MONCADA, Fernando: Apuntes biográficos (Material Inédito) (s. f.).

PRESENCIA DEL NEGRO COMO TERCERA RAÍZ CULTURAL MEXICANA

Dra. C. Adia Gell Labañino
Dra. C. Niovis Lucía Espinal López

La histórica y rica influencia africana en las diversas zonas del continente americano y del Caribe tiene como punto común, los motivos de su llegada. Con el arribo de los españoles al nuevo mundo, miles de esclavos negros fueron llevados a las distintas colonias españolas, y siempre con el objetivo de utilizarlos para las labores más difíciles. En Cuba, por ejemplo, fueron traídos por la necesidad de brazos fuertes para trabajar en las plantaciones de caña, fuerza que nuestros aborígenes no poseían y fueron exterminados poco a poco.

En México, según Aguirre (1944) los esclavizados eran distribuidos a través de puertos de transferencia a otras islas del Caribe. Sus estudios revelan que los primeros esclavizados vinieron en calidad de siervos domésticos, pero que, con la disminución de los indígenas, los españoles trajeron negros para cubrir la necesidad de mano de obra en Nueva España.

Este mismo autor señala que el negro fue traído debido a que las características físicas del indio no le permitían rendir en los trabajos de la minería y el desmonte (tala de árboles) de grandes extensiones de tierras y añade que la población negra de la región de Guerrero y Veracruz donde se produjo el mayor asentamiento se fue conformando por dos factores:

Primero. En Guerrero él considera que, una vez terminados los trabajos más duros en las minas del centro y occidente, se crearon las condiciones favorables para el indio; el negro ya no era necesario, lo que provocó a los esclavistas buscar aniquilar a los negros esclavos. Sin embargo, muchos de ellos lograron escapar a la zona más agreste, alejadas de los sitios de explotación, conocida actualmente como región Costa Chica, en el estado de Guerrero, convirtiéndose así en negros cimarrones, libres, sin amo.

Segundo. Hace referencia al naufragio de barcos esclavistas durante un mal tiempo ocurrido frente a la costa del lugar conocido hoy como la Barra de Tecoaapa, que en aquellos tiempos servía como puerto de carga en la costa del Océano Pacífico. Los esclavistas al darse cuenta del irremediable hundimiento de las embarcaciones, quitaron las cadenas a la mayoría de los negros esclavos los cuales lograron salvarse de morir ahogados. Así se pobló la Costa Chica de Guerrero, también llamado por muchos años “México Negro” o lo que hoy son los puertos de Acapulco y de Veracruz (Aguirre 1947). A partir de ese momento, empezó a escribirse la historia del mestizaje en México entre españoles, indígenas y africanos.

Sin embargo, estudios preliminares y vivencias de las autoras de este trabajo ha constatado que la mayoría de los mexicanos desconocen esa otra parte de su historia y han vivido con la creencia de que no hay negro en México. A pesar de

que, según Flores (2006), la presencia de africanos y sus descendientes aparecen en las crónicas desde 1519 con Hernán Cortés. Se dice que con él viajaba Juan Cortés, un negro a quien los nativos creyeron dios por el color y que Pánfilo Narváez también estuvo acompañado por un negro en su viaje de 1520.

De ahí que constituye objetivo del presente trabajo incursionar en las manifestaciones esenciales que muestran la presencia del negro en la construcción de la cultura mexicana, aspecto muy poco reconocido entre los nativos de ese país.

Durante la época colonial, en México, los españoles diseñaron un sistema de castas para clasificar a la población que cada vez se mezclaba más, a pesar de que el mestizaje de la población afromexicana predominantemente fue con la mujer india ya que los españoles no trajeron esclavas negras a la Nueva España.

Los nacidos de un indígena y un español fueron llamados mestizos, y a los descendientes de africanos y españoles se les llamó mulatos. Si una persona era hijo de un africano y un indígena, lo llamaban coyote. En la medida que la piel se fuera aclarando, la casta a la que pertenecían las personas era “superior”, al igual que los beneficios, el trabajo que podía desempeñar y su estatus social.

En algunos mexicanos existía la creencia de que la presencia africana había sido únicamente en las costas del Golfo y el Pacífico; pero, investigaciones recientes han descubierto que la presencia africana durante la colonia también se dio en el altiplano, en las sierras y en las grandes ciudades. Con lo que se instituye que la influencia negra, tanto en lo biológico, lingüístico como en lo cultural, no se limita a las costas, sino a centros de mucha actividad en todo el país.

Otro de los grandes éxodos de africanos llegó desde los Estados Unidos entre 1840 y 1930, época en la que miles de ellos escaparon de la esclavitud de los estados del sur y posteriormente del racismo en la Unión Americana. En esta época el gobierno mexicano otorgó tierras a los colonos negros a lo largo de la frontera norte. Luego se permitieron más asentamientos en los estados de Durango, Tamaulipas (Tampico).

Llegaron más afrodescendientes a México, procedentes de distintos lugares, ejemplos: negros caribeños vinieron para participar en la construcción del Istmo de Tehuantepec y al ferrocarril transoceánico; en 1882, arribaron de Jamaica y de las Bahamas para la construcción del ferrocarril de San Luis Potosí a Tampico y, en 1905, para trabajar en las minas de Durango. Después de 1895, llegaron negros cubanos que huían de la guerra de Independencia, se instalaron en Yucatán, Veracruz y Oaxaca (Flores, 2006).

De manera que más de un millón de personas en México son descendientes de esclavos traídos de África los cuales son identificados como “negros”, “morenos” o “afromexicanos,” aun cuando no tengan apariencia negroide”; a pesar que son muy poco conocidos, situación que ha llevado algunos líderes de la comunidad del Estado de Oaxaca (sur del país) a querer cambiarla radicalmente. Muchos mexicanos omiten esta tercera raíz cultural.

Debido a este desconocimiento de la presencia africana en México, en muchas ocasiones las autoridades mexicanas ponen en duda la nacionalidad de las personas de tez negra y cabello rizado, originarios de Costa Chica, Oaxaca, una de las zonas más concurridas por la población de origen afromexicano. Los confunden con hondureños o cubanos.

Al respecto, Alemán, citado por Durán (2008) señala que no es que los mexicanos se avergüencen de sus raíces africanas, simplemente es que las desconocen. La extrema pobreza y la falta de educación han contribuido a que sus pobladores desconozcan su origen, aunque muestran “sus características a flor de piel.” (p.4).

Por su parte, Moreno (2009) explica que el desconocimiento de la tercera raíz en México, no es casualidad porque el mismo gobierno se encargó de enterrar la historia.”Con la independencia (1810), el sistema de castas español legalmente llegó a su fin, se abolió la esclavitud y se decretó que todos los ciudadanos, sin importar el color de su piel, fueran tratados iguales y reconocidos como mexicanos”, expresa Moreno.

Señala que a pesar de no existir una segregación racial en México como en Estados Unidos, la discriminación contra la población mestiza o afromexicana no desapareció de la sociedad, y es un estigma que se sigue viviendo hasta la actualidad. “Con la creación de una identidad nacional mexicana, también desaparece la historia ‘oficial’ de los afromexicanos y la eventual negación de las importantes contribuciones de África a México”.

Añade que después de la Revolución Mexicana, José Vasconcelos, ex secretario de educación, definió la mexicanidad como la unión del indio y el español, eliminando de un brochazo toda influencia de origen africano. Con su teoría de la “raza cósmica”, el también escritor estableció que la “raza de bronce” era el resultado del encuentro entre Europa y América, ignorando completamente a África.

En este sentido, Pitalúa, (2010) advierte que:

La lectura que el mexicano ha hecho de su historia, y la manera como se ha entendido y ha formado su “nosotros” ha sido excluyente y ha dejado fuera del juego a un actor social importante que es el negro. Al mexicano se le ha olvidado que el negro fue el primero que le enseñó el camino a la libertad cuando en 1604, Yanga y Francisco de la Matosa, se revelaron en contra del poder virreinal. Además de tener en su historia y lucha por la Independencia a personajes mulatos de la talla de José María Morelos y Pavón, Juan Álvarez y Vicente Guerrero. (p.5).

Cruz, antropóloga en la Universidad de Veracruz, indica que la historia de la tercera raíz mexicana —la africana— estaba prácticamente olvidada en México, y no fue reconocida por el gobierno hasta 1992, casi 500 años después de la llegada de los africanos a las costas de Veracruz. Además, enfatiza que en los libros de educación pública se menciona vagamente su influencia, al grado que todavía mucha gente no sabe y/o niega su presencia en el país.

La antropóloga cuenta que cuando los afromexicanos salen de sus comunidades, en muchas ocasiones rumbo a Estados Unidos, constantemente son detenidos por elementos de la policía federal mexicana que los acusan de ser indocumentados y los obligan a cantar el Himno Nacional para comprobar su nacionalidad. Agrega que en la década de 1990 un grupo de pobladores de Mata Clara, en Veracruz, fue encarcelado por varios días en el Distrito Federal, con el argumento de que en México “no hay negros”.

GlynJemmott, sacerdote de Trinidad y Tobago que ha vivido en Costa Chica durante los últimos 25 años, indica que es imposible negar la presencia africana en México. “Se puede ignorar y ha sido rechazada por varios siglos, pero no se puede borrar porque nació y creció con el país”.

El sacerdote comenta que en México no se lleva una contabilidad del grupo, pero es tan grande que hasta el más “blanquito” puede ser que lleve una gota de sangre africana, porque la mezcla entre españoles, indígenas y africanos empezó inmediatamente desde su llegada a las costas de Veracruz. Incluso menciona que la mayoría de la población negra en México no se cree que sea pura, es por eso que se identifican como afromestizos.

Torres (2018), explica que la negritud llegó a México durante la conquista y a lo largo del virreinato. “La gran mayoría fue traída del continente africano, y los puertos autorizados para la entrada de las remesas de esclavos fueron en primer lugar Veracruz, después se abrieron Tuxpan y Campeche al sur del país, en el Golfo de México, y Acapulco en el Océano Pacífico. Así estos desembarcaderos se convirtieron en centro diseminadores de negros hacia toda la Nueva España”.

De acuerdo con entrevistas realizadas a pobladores de Costa Chica y Oaxaca, ellos refieren: “la población africana en México es una de las más marginadas a pesar de sus grandes contribuciones a la cultura regional” y expresan: “pero muchos no saben que en la gastronomía hay una gran presencia africana”. Al respecto Cruz (2009) opina que culturalmente esta cocina fue relegada en un principio.

- Entre las recetas culinarias de mayor cotidianidad, según Torres (2018), se encuentran aquellas que tienen que ver con tubérculos como la yuca, la malanga, el plátano macho, la calabaza de castilla y la carne de res. Con la yuca se elaboran tortitas, al ajo o frita con ajo, o en guisados de res, cerdo o pollo, en chilpachole, o fritas (también la malanga).
- El arroz blanco hervido, es la única región del país donde se consume hervido como cereal básico con todos los platillos, (mole de cerdo, frijol con carne, caldo de res, caldo de pescado, frijoles machacados fritos, mole o caldo de iguana, mole o caldo de pollo, frijoles de la olla, etc.), en sustitución de la tortilla de maíz.
- El frijol con carne. Se hierve el frijol junto a la carne seca de res (con hueso), durante el hervor se le muele ajo al gusto, chiles enteros o molido (muy poco) y epazote.

- Plátano macho hervido (verde o maduro): Se consume en lugar de algún cereal. Una vez que está molido se mezcla en la mesa con algunos platillos (pescado frito, mole de pescado, caldo de pescado, mole de cerdo, caldo de res, caldo de chivo, caldo de panza de res, caldo de panza de chivo).
- Del plátano se puede mencionar la machuca, el mogo mogo, los que van rellenos o los bistés rellenos de esta fruta, el plátano con carne de res y la conserva o mermelada. El machuco/a de plátano, consiste en que: una vez hervido, se mezcla con los residuos de la grasa del cerdo con poca sal y se come solo. (parecido al fufú en Cuba).
- Plátano hervido con leche: Se mezcla el plátano molido con la leche en un plato y se consume con una cuchara. La calabaza se prepara en sopas, guisada con camarones, con carne de puerco, con costilla de res o de puerco, tamales, buñuelos, en conservas, en dulce y en torta (horneada).
- Tortilla de maíz con leche: Se mezcla la tortilla (caliente) hecha a mano con leche en un plato y se consume en un plato.
- Pescado seco tapado con huevo. Se moja el pescado seco (previamente frito) con huevo y nuevamente se fríe, posteriormente se le agrega chile rojo agua y epazote.
- Otros alimentos que muchos creen netamente mexicanos como el menudo, (mondongo), las tripas y la moronga, (parecido a la morcilla en Cuba) tienen su origen africano.
- Torres (2018) enumera platillos veracruzanos que continúan degustándose en la región, sin sufrir mucho cambio desde su creación, como: la carne cocinada en hoyo de tierra (hoy barbacoa), el zacahuil, los bocoles, el huatape y los pipianes, en la zona norte; y los chileatoles y los tesmoles, el tlatonil y el uso de flores, hongos y quelites en guisados y tamales, en el centro. (La flor de la calabaza es muy sabrosa en caldos y quesadillas y los tamales de verdolaga son exquisitos).
- Continúa la autora referida, que algunos más del sur son el popo, una bebida a base de cacao y maíz, acompañada siempre de tamal; o los molitos que son hechos con carnes o quelites, chiles y masa para espesar. También los frijoles con elote (maíz). “La verdad es que son muchos, tendrían que ir por región, por temporalidad del ingrediente principal y hasta de uso, ya sea cotidiano o ritual”.
- Por último, algunos platillos de res que son herencia africana son el mondongo, lomo, criadillas a la parrilla o panza asada; el uso de las vísceras en guisados o en caldos picosos (llamados también moles); o los tacos de cabeza, de tripas, de ojo, de cachete, de labio, entre otros.

En su opinión, “en Veracruz pasa lo mismo que en el resto del país en esta materia: existe una desconexión con la tierra y la naturaleza, por ende, se des-

conocen los productos e ingredientes y se abandona el campo y las prácticas agrícolas ancestrales”.

En cuanto a los bailes existen los que se remontan a los días de las haciendas coloniales, incluyendo:

- La Danza de los Diablos, que se ejecuta alrededor del Día de los Muertos, a finales de octubre y comienzos de noviembre. Los danzantes bailan al ritmo de una melodía especial y usan máscaras muy parecidas a algunas imágenes africanas con gran parecido a los ñus o licaones. Son conducidos por un personaje áspero conocido como Pancho, el capataz de la hacienda. Este se pavonea por el lugar con un látigo, mientras su voluptuosa esposa “blanca” –interpretada por un hombre negro- coquetea descaradamente con los “diablos” y hasta con el público. Se significa que, en Costa Chica desde pequeños, los niños aprenden los pasos de la Danza de los Diablos y se les inculca el orgullo en su herencia africana.
- El Son de artesa: De acuerdo con Aguirre (1947). Esta tarima fue utilizada por los negros cimarrones en desafío a los negros esclavos que con los bailes los incitaban a escapar. Por dicha razón los tablones tenían figuras de barcos.
- El macho-mula: Este baile es un llamado a la fertilidad con características explícitas hacia el acto sexual.
- El corrido: a pesar que es un género musical de carácter nacional. El corrido de la Costa Chica tiene características propias que se distingue del resto de la República. Destacando “La mula bronca”, “El macho pinto”, “La gallinita”, “Chico Petatán”, entre otros.
- La chilena: Es un baile folklórico ejecutado por las bandas de instrumentos metálicos y percusiones. Se destacan “El negro de la costa”, “La Sanmarqueña”, “Pinotepa”, “A lingo lingo”, “El luego luego”, “La iguana”, “Negrito chimeco feo”, etc. Es un estilo de música característica, introducida a Costa Chica en el siglo XIX por marineros chilenos que pasaban camino a la quimera de oro en California y ha sido adaptada por músicos negros que le han agregado instrumentos afromexicanos como la quijada, un maxilar seco de burro con dientes que repiquetean.
- También está el bote, un tambor de fricción, que tiene un palo adherido a la membrana que se frota para producir una especie de bramido. Estos sonidos son parte central de la vida musical de los afromexicanos.
- Además, la música jarocho y las fiestas como El Fandango y los carnavales tienen grandes influencias africanas.
- De acuerdo con su investigación Johnson (2008), refiere que aspectos como el zapateo y el cantar de los jarochos se les debe a los esclavos, pues como estaba prohibido tocar tambores, ellos recurrieron a esos singulares medios para emular los instrumentos de percusiones.

La medicina no está exenta de la huella africana, con los curanderos y los remedios caseros muy solicitados. También en los mitos, leyendas y las creencias existentes todavía en muchos de los pobladores. Relatan los entrevistados que las creencias o mitos más frecuentes son:

- Sobre los nagueales o tonos: Se dice que hay personas que tienen doble vida; en el día tienen vida normal de personas y por las noches viven en un animal. Algunos son tigres, masacuatas (boas), tejones, lagartos (una especie de cocodrilos que se come), onzas (una especie de gato montés), etc.

Cuentan que cuando a la parte animal, los de su especie los golpean, los tiene amenazados o los dejaron heridos por alguna riña en el monte, los doctores no pueden curar a la persona y que su muerte es segura. Entonces llevan al enfermo donde otra persona que “es animal” para que lo cure, “este lo alivia untándole saliva en todo el cuerpo y se cura”. Este mito de los nagueales, es muy parecido al que existía en la zona de San Antonio del Sur, Guantánamo, Cuba, sobre el cagüeiro, identificando así al bandido, contrarrevolucionario, Mosqueda conocido por Yarey que entraba y salía a la zona, procedente de los EU.

- Curar de espanto o “agarrar” la sombra: Eso es para las personas que pierden el color como si estuvieran débiles. Cuando presentan dichas características lo llevan a donde la curandera, esta le toma las manos para sentir “el pulso” (las pulsaciones del corazón), si son muy débiles quiere decir que está “ejpantau” (asustado) y en ese momento el curandero empieza con un ritual (diciendo muchas palabras, palmeándole la espalda, tocándole la cabeza y rociándole al enfermo de manera intermitente agua con la boca). Ellos explican: “cuando el enfermo llega a su casa, duerme plácidamente aliviado”.
- Eclipse lunar: Cuando la luna está eclipsando se debe hacer mucho ruido para que no se la coma el animal y esta se ahuyente con el sonar de botes, cubetas, fierros, (hierros) tambos, machetes.
- Tomar coco en ayunas: Ayuda a los enfermos de la sangre o que están bajos de plaquetas.
- Epazote hervido: Tomar un té de epazote en ayunas sirve como desparasitante.
- Aceite de tortuga: Sirve para curar el asma.
- Aceite de coco y la grasa de gallina, para evitar las arrugas (este último se conoce en Baracoa, Guantánamo, en Cuba).
- Curar el coraje: Se dice que los niños que mucho lloran “tienen coraje”. Por dicha razón se les da a tomar aceite de oliva y se les quita.
- Curar la tos: Té de hoja de mango endulzada con miel.
- Curar las heridas: Hervir agua con sal y poner en la herida.

- Curar la gastritis o diarrea: Tomar un té de hojas tiernas de guayaba.

En el procesomágico-religioso son muchos los mexicanos que han abrazado la religión africana, fervientes devotos de susorishas. Realizan las barridas o despojos ante una dolencia, mal de ojo, tristeza o cuitas de amores. Existen grandes centros espirituales en la misma Ciudad México y muchos de ellos, han viajado a Cuba para hacerse hijo de santo o la mano de Orula. También se encuentran apellidos como Pardo, Prieto, Crespo y Moreno, entre otros.”

Finalmente, el imaginario social que se tiene del negro es que es: “flojo”, “parrandero”, “bailador”, “enamorado”, “amigo fiel”, “valiente,” “alegre”, “ardiente” o “fogoso”, “bien dotado.”

Ejemplos de algunos “Africanismos” usados o incorporados al idioma español en México, se encuentran:

- Abombarse: empezar a corromperse el agua, otros líquidos o comida.
- Bachata: jolgorio, parranda, diversión bulliciosa; broma, burla.
- Bamba: es de origen africano que significa fiesta, huateque o celebración. Ahora baile típico del son Jarocho.
- Banana: plátano de Malí.
- Batucada: baile desordenado de hombres y mujeres, por lo general acompañados de una banda de diferentes tambores.
- Bemba: labio grueso.
- Conga: baile de salón de origen afrocubano, alcanzó su mayor boga en Puerto Rico, 1930 al 40. También se refiere a bebida preparada con ginebra, piña y jugo de naranja, coctel muy popular.
- Chango: determinado pájaro de color negro; también persona que se comporta con orgullo y envanecimiento.
- Chévere: algo excelente, de calidad superior, muy satisfactorio.
- Dengue: enfermedad epidémica propia de los países cálidos.
- Ganga: oportunidad en una compra.
- Güiro: planta que produce un calabacín largo y curvo que sirve de vasija en los campos. También Güícharo y Marimbo.
- Guateque: nombre de baile de bomba muy alegre y bullicioso.
- Guarapo: bebida que se prepara con el jugo de la caña de azúcar.
- Jelengue: fastidio, molestia, majadería, contratiempo.
- Macaco: se dice peyorativamente de una persona fea, deforme, repugnante, en alusión a una especie de mono.

- Malanga: variedad de yuca.
- Mambo: con los significados de fiesta, y también delirio.
- Mandinga: ‘diablo’, sujeto astuto (derivado de la etnia homónima también llamada Mandé que habita principalmente en zonas de Senegal, Malí y el norte de Costa de Marfil y la región de Guinea). Típico poblado en las cercanías de la ciudad de Veracruz donde se puede comer mariscos a la orilla de una laguna.
- Marimba: instrumento musical africano traído por los esclavos.
- Mondongo: el estómago de la vaca (según el grupo étnico kumbundu); era comida que los amos blancos no comían y les daban de comer a sus esclavos. Moronga: en México sangre cocida, condimentada, guisada y embutida en los intestinos o tripas del cerdo. Se consume principalmente en el norte y centro del país.
- Pachangá: baile, fiesta, jolgorio.
- Samba: baile de salón de origen afrobrasileño, conocido en Puerto Rico desde 1940 aproximadamente.
- Timba: tambor también llamado bomba. Panza o abdomen protuberante.
- Tostón: fritura de plátano verde, aplanada.

Existe gran variedad en el aspecto físico de los que se reconocen como mexicanos negros, pues poseen rasgos muy parecidos, a los de los indígenas mexicanos. Cuenta una estudiante oaxaqueña que son tres hermanas güeras de ojos azules (rubias), sin embargo ella es diferente porque tiene un gran “trasero”, labios gruesos y muy bien dotadas “bubis” (senos) que cuando chica no le gustaba que le dijeran negra, pues no entendía por qué y expresa: “pero luego, luego con la adolescencia noté cómo llamaba la atención de los hombres, más que mis hermanas y amigas de igual edad ja, ja, ja, entonces agradecí ser negra e investigué mi árbol genealógico, descubrí que mi bisabuelo paterno, tenía descendencia negra.

Al respecto, un entrevistado expresa: “No es solo el color oscuro de la piel, ni el pelo rizado, ni los labios gruesos, está también cómo te ves, qué sientes, con estos atributos”; expone, otra:” Mira, pienso que ser negro, es un concepto, una actitud, no sé mucho, pero puede que seas nieta o bisnieta de una negra o negro y sentirte negra, aunque no lo aparentes lo contrario. Te sientas blanca y tiene un abuelo negro oculto. Buena parte de su identidad está basada en dónde viven. Si vives en un pueblo negro como Santiago Llano Grande, de donde viene Chogo “El Bandeño”, muy probablemente te sientes negro. Durán (2008).

Los pobladores muestran disgusto por la falta de consideración existente en México hacia los afromexicanos, pues aún no han sido reconocidos oficialmente como una minoría, aunque en el censo interino de 2015, tuvieron por primera vez la

opción de identificarse como negros, si bien, ese no sea el término que todos ellos usan. Muchos se llaman a sí mismos “morenos” o utilizan otro término local.

En abril de (2019), por acuerdo, el Senado de la República aprobó la adición de un apartado C al artículo segundo de la Constitución Política, a fin de reconocer a los pueblos y comunidades afromexicanas como parte de la composición pluricultural de la nación. Con ello, este sector adquiere los derechos establecidos en la Carta Magna para garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social. La presidenta de la Comisión de Cultura, Susana Harp Iturrigarria, señaló que los afromexicanos no son reconocidos como un pueblo originario. Sin embargo, están aquí desde antes de la constitución del Estado nacional y fueron artífices de su creación y consolidación.

Mucho por hacer tiene México para que se reconozca su tercera raíz cultural. Consideramos necesaria la inclusión de esta parte de la historia en los libros de texto, en museos, en los medios masivos de comunicación, apartando los prejuicios discriminatorios para que pueda conocerse la importancia y participación de este grupo en la formación de la sociedad mexicana. Pues como señala la etnóloga Martínez (2006 p.12): “Nos encontramos con que somos de piel morena con una Virgen de Guadalupe de igual color, sin embargo, por dentro nos hemos considerado como “limpios o blanqueados” de lo negro, de esta manera, al negar el continente africano como nuestro, nos empobrecemos, pues perdemos a la tercera parte de nuestra identidad.”

Bibliografía

- AGUIRRE, B. G.: Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro. Fondo de Cultura Económica. 1958.
- : La población negra de México 1519-1810. Ediciones Fuente cultural. 1944.
- CRUZ, C. S.: Yanga: 400 años de independencia; Reseñado por Leticia Sánchez, Periódico Milenio del 6 de enero del 2009, México. 2009.
- DURÁN, A.: Afromexicanos, la tercera raíz cultural México. La Opinión. Revista electrónica de estudios filológicos Universidad de Murcia, España. 2008.
- FLORES D, J.I.: Afrodescendientes en México; Reconocimiento y Propuestas Antidiscriminación; México. Documento de Trabajo No. E-19- CONAPRED Consejo Nacional para la Prevención de la Discriminación. 2006.
- JOHNSON, C. M.; “La Negritud Hispana”, en Revista Contratiempo, No. 53, Chicago, Illinois, EEUU (s. f.).
- MARTÍNEZ, M., L. M.: El esclavismo, otro olvido del Bicentenario oficial. México, entrevista realizada por Judith Amador Tello. Revista Proceso On-Line, 17 de junio. 2006.
- MORENO, C.: La tercera raíz de México, entrevista en el marco de la exhibición “La presencia africana en México: de Yanga al presente”. Museo de la Comunidad de Anacostia, en Washington, DC, EEUU. 2009.
- PITALÚA, T, V. D.: La tercera raíz del mestizaje y algunas rebeliones que antecedieron al movimiento de independencia en México. Yanga, primer pueblo libre de América. 2010.
- TORRES, R.: La historia de los afromexicanos de Veracruz - Matador Español. En <https://matador-network.com> >... > México > Veracruz-Llave. 2018.

CONSIDERACIONES DE FERNANDO MARTÍNEZ HEREDIA ENTORNO A LOS APORTES DE LA AFRICANIDAD A LA NACIÓN CUBANA

MsC. Irina Luisa Noblet Gaspar
MsC. Maribel Turro Carratalá

En las ciencias sociales diferentes investigadores a lo largo de la historia han abordado desde la teoría el racismo y la discriminación racial, aunando colores y diversidad de herencias culturales para la conformación de la nacionalidad. En este orden se destacan Carlos Manuel de Céspedes, José Martí, Fernando Ortiz, Ernesto Che Guevara, Nicolás Guillen, Rogelio Martínez Furé, Esteban Morales, Fernando Martínez Heredia y Fidel Castro, entre otros.

En el continente latinoamericano y cubano estudia esta problemática al sistematizar las formas de vida de la época, aspectos que continúan siendo estudiados por la ciencia en el contexto actual para mitigar los impactos de cinco siglos de esclavitud y las huellas del racismo.

Fernando Martínez Heredia es una de las figuras de la intelectualidad cubana que desde la epistemología aborda en su obra el reconocimiento al negro, la diversidad racial y las tradiciones heredadas desde las diferentes culturas que nos identifican como cubanos. El objetivo de este trabajo es develar los aportes de la africanidad a la nación cubana desde el pensamiento de Fernando Martínez Heredia.

Han sido diferentes las figuras cubanas que a lo largo de la historia han enfrentado el racismo y la discriminación racial, aunando colores y diversidad de herencias culturales para la conformación de la nacionalidad. Destacándose Carlos Manuel de Céspedes, José Martí, Fernando Ortiz, Ernesto Che Guevara, Nicolás Guillen, Rogelio Martínez Furé, Esteban Morales, Fernando Martínez Heredia y Fidel Castro, entre otros.

El proceso de conquista y colonización en Cuba estuvo signado por la entrada de negros esclavizados procedentes del continente africano; ante la negativa de la corona española a continuar esclavizando a la población aborigen.

Diversos investigadores en el continente latinoamericano y cubanos han estudiado esta problemática al describir las formas de vida de la época, aspectos que continúan siendo estudiados por las ciencias sociales en el contexto actual para mitigar los impactos de cinco siglos de esclavitud y las huellas del racismo en Cuba.

En el contexto actual es necesario realizar diferentes alertas y diseñar acciones para enfrentar el racismo desde cada una de las dimensiones de la sociedad. Apropíandonos de lo que nos aporta la historia de la nación. La investigadora santiaguera Maricelys Manzano (2015) en su tesis doctoral titulada: “La construcción de la identidad racial en Cuba. Contradicciones y tendencias”. Realiza un estudio desde las ciencias filosóficas de la racialidad como construcción histórico social.

“(…) Siguiendo a Ortiz la sociedad es quien crea las “razas” y no la naturaleza. Por tanto admite como naturales las diferencias con las cuales los hombres nacen, pero la “raza” es una hechura humana (…) el concepto raza es una entelequia social (...). No podría afirmarse que, por ser la raza considerada una entelequia, no existe como construcción social. Precisamente, si la sociedad la reconoce, le asigna un significado y la legítima en sus diversas relaciones, entonces, como negar tal existencia. (...)”

Por tanto, la existencia del racismo es un elemento que no debe obviarse en la Cuba de hoy por la connotación e importancia que tiene dentro de la sociedad en la vida política, económica y cultural del cubano. Remanente del colonialismo, neocolonialismo y del propio periodo de construcción del socialismo.

Es necesario asumir toda la herencia racial que confluyen en nuestra cultura como la española, africana, asiática, árabe entre otras. Para llegar a una asunción desde la diversidad racial existente en la nación. Sin ponderar ninguna raza, algo que no va a suceder de un momento a otro, pero debe fomentarse desde toda la sociedad.

Esteban Morales en su obra: “Color de la piel y nación. Un desafío para Cuba”, expresa que se ha heredado el racismo desde la colonia con la no existencia de armas para combatir el racismo, que se ejemplifica desde la no aceptación del negro y mestizos en el alto mando del Ejército Libertador como lo sucedido con Antonio Maceo y otros mambises. Deja sentado que para el nacimiento de la nación se mezclaron las razas, pero aclara que en dicho proceso de conformación todo no fue color de rosa. Pues en determinados análisis se sortea el tema del racismo.

En la historiografía tradicional se presentan brechas epistémicas que están presentes en la sociedad cubana limitando la emancipación social a la cual se aspira desde el proyecto socialista cubano.

“Para que alguien pueda sentirse parte de una nación o de un grupo social, es condición indispensable que sienta, ante todo, su mismidad; pues solo se puede ser parte de algo, si se es, antes de todo, uno mismo. El negro debe tener conciencia de su identidad racial y esta no puede ser diluida dentro de la identidad nacional. Ambas tienen que marchar al unísono; porque el racismo, como el sexismo, nos acompañará aún por mucho tiempo y estos tienen que ser combatidos también desde las identidades individuales. Ello ha sido una insuficiencia sociopolítica y cultural que ha llevado implícito el peligro de una disfuncionalidad dentro del proyecto social de la Revolución cubana.”

El Estado Cubano tras el triunfo de la Revolución el 1 enero de 1959 diseñó políticas públicas para superar la discriminación, aspecto que aparece contenido en los documentos normativos de la nación, por ejemplo, en la Constitución de la República en su artículo:

“ARTÍCULO 42. Todas las personas son iguales ante la ley, reciben la misma protección y trato de las autoridades y gozan de los mismos derechos, libertades y oportunidades, sin ninguna discriminación por razones de sexo, género, orientación sexual, identidad de género, edad, origen étnico, color de

la piel, creencia religiosa, discapacidad, origen nacional o territorial, o cualquier otra condición o circunstancia personal que implique distinción lesiva a la dignidad humana. Todas tienen derecho a disfrutar de los mismos espacios públicos y establecimientos de servicios. Asimismo, reciben igual salario por igual trabajo, sin discriminación alguna. La violación del principio de igualdad está proscrita y es sancionada por la ley.”

Independientemente de las políticas direccionadas aún persisten rasgos del pasado en torno a la discriminación racial. “(...) racismo sutilmente encerrados en frases como: «es negro, pero es una persona decente»; «es negro, pero no es bruto»; «es negro, pero es honrado».”

Es imprescindible abordar el tema desde las diversas aristas de la sociedad sin temor ni tabúes al abordar en la práctica educativa los elementos contentivos del antirracismo desde las aulas como escenario socioeducativo y diverso desde la primera infancia. “(...) Hoy es mayor el costo de no abordar el tema racial que el peligro de enfrentar sus retos. Sobre todo, porque en medio de la aguda confrontación ideológica con los enemigos de la Revolución, un problema de la realidad cubana que no sea abordado en profundidad, se vuelve contra la nación.”

Esteban Morales desde esta obra deja sentado que en el proceso de cristalización de la nación y la nacionalidad los negros esclavizados procedentes de África constituyen uno de los troncos culturales que dan origen al cubano y formaron la nacionalidad, por tanto, es imposible obviar o atenuar la partición de los negros esclavos, negros libres y mestizos en la conformación de la nación cubana.

Refleja las diferentes causas del racismo: el insuficiente tratamiento desde la historia del papel desempeñado por el negro y mestizo hombre o mujer en la construcción de la nación, exclusión del negro desde diferentes espacios sociales, la indiferencia o nulo abordaje a la temática del racismo, aún es escaso un equilibrio racial en la política de cuadros, la educación cubana debe profundizar en la temática del racismo y la exclusión, su escaso tratamiento desde los discursos públicos, la política social entre otros elementos significativos en la vida social.

Por lo que se puede plantear que el racismo es una construcción social en el que perviven las raíces históricas y culturales entre las que se destacan: factores objetivos y subjetivos, insuficiencias materiales, desigualdades de oportunidades, obstáculos, prejuicios, entre otros.

En los estudios académicos contemporáneos se debe destacar todo lo logrado desde el triunfo de la revolución hasta la actualidad, pero quedan fisuras en la sociedad con relación al tema.

El abordaje de esta problemática desde la voluntad política para erradicar el problema se funda en noviembre del 2019 el Programa Nacional contra el Racismo y la Discriminación Racial tiene como objetivo destacar el legado africano en la cultura cubana a través de diferentes manifestaciones. Es un Programa gubernamental donde confluyen organismos de la administración central del Estado

organizaciones de la sociedad civil. Además, se diseñó el Programa Nacional para el Adelanto de la mujer, que lucha contra todo tipo de discriminación contra la mujer, especialmente la racial.

Pedro de la Hoz, en una entrevista realizada para el periódico Trabajadores expresó: “(...) Uno de los más lucidos intelectuales cubanos de nuestra época, quien fue miembro de la Comisión Aponte, Fernando Martínez Heredia, dijo que el socialismo por principio tiene que ser antirracista. Pero a ello no se llega desde la espontaneidad. Se requieren activar conciencia, instrumentos políticos, ideológicos, educativos y culturales.”

Todo lo que se haga para combatir la herencia de discriminación racial va a contribuir a una mejor construcción del proyecto socialista cubano. Pues no puede negarse la fuerza que tiene la herencia cultural africana dentro de la nacionalidad. Y tiene que dársele el espacio que le pertenece dentro de la cultura y de la sociedad.

Manzano, Maricelys (2015) planteó: “(...) el investigador cubano Fernando Martínez Heredia quien sostiene al respecto: “Las razas son construcciones sociales que identifican (...) a grupos humanos respecto a otros (...) en dependencia de relaciones que sostienen entre sí, (...) elaboradas en un medio específico, históricamente determinable, en íntimos nexos con las relaciones sociales, las clases sociales, y las acumulaciones culturales de la sociedad de que se trate” .

Martínez Heredia asevera el papel que juegan dentro de la sociedad las razas como expresión de las construcciones sociales y que como tal no hay como anularlas ni minimizarlas cuando han desempeñado un rol histórico que no se puede negar ni obviar y lleva implícito toda una herencia cultural significativa y de peso mayor.

A partir de la obra “Los humildes también crearon la nación”, de Fernando Martínez Heredia se hace referencia a los antecedentes del racismo en la época colonial y como se ha convertido en una herencia negativa, aquí enaltece el papel desempeñado por el esclavo, el negro y mulato en la conformación de la nación y su nivel de combatividad, resistencia y patriotismo durante las guerras de independencia ejemplificando esto en la figura de Antonio Maceo. Sin evadir que el proceso estuvo permeado de discriminación racial, regionalismo entre otras exclusiones que laceraron la independencia.

“(...) Los negros y mulatos entraron a la Revolución como negros cubanos y en ella conquistaron con sus méritos una identidad nacional que nadie les donó, y de la que fueron tan creadores como el que más. La insurrección los reconoció como jamás lo hubiera hecho la vida social vigente, y su actividad política fue un enorme salto respecto a sus escasas experiencias cívicas previas y al alcance que habían tenido sus reclamos. La Revolución del 95 transformó al negro de Cuba en el cubano negro, y hasta hoy ese orden identitario nunca ha cambiado. La especificidad y el orgullo de raza se expresaron a través del patriotismo.”

Persigue desde su escrito enaltecer y fomentar la historia local y nacional cuando propone retomar el estudio del veterano de guerra como figura importante a inicios del siglo xx, conocer y divulgar las costumbres y figuras locales que también contribuyeron a la conformación de la nación. Se refiere a que se debe rescatar el papel del sujeto popular dentro del proceso de conformación de la nación y su papel en la colonia, neocolonia para conservar lo alcanzado por la revolución desde 1959. Dándole el espacio que le corresponde al negro dentro de la cristalización de la nación.

“Conocer la verdadera historia de Cuba es poseer un arma invaluable. Hoy es necesario divulgar y entregar esa historia a los niños, a los jóvenes, a todos. Hay que interesar, atraer, emocionar, compartir conocimientos y acendrar valores. Eso exige rigor y honestidad, no ocultar ni manipular, ser maestro y alumno, investigar con modestia, comunicar. Contamos con una ciencia histórica sumamente avanzada, una notable antropología y un buen número de investigadores sociales y culturales dedicados y capaces. Una dificultad que es obvia es el escaso aprovechamiento que se hace de esa gran riqueza, que no se vuelve guía de las políticas y las estrategias, ni se socializa a través de los vehículos educativos, de comunicación masiva y de otros tipos que tiene la sociedad cubana. Hay que romper la división entre élites y masa en este campo, y en cualquier otro. (..)”

La escuela cubana de hoy tiene la misión de perfeccionar la calidad de la enseñanza de la Historia de Cuba como portadora de cultura, tradiciones, valores, compromiso con la patria es tan importante como producir bienes materiales porque es el sustento y la defensa del proyecto socialista ante todo aquel que desea ver fracasada esta opción de libertad, independencia y soberanía. Hacerle frente a lo que frena el avance desde lo objetivo y subjetivo es esencial para que no se convierta en un bumerán.

Martínez Heredia en su artículo “José Antonio Aponte y los orígenes del pensamiento político cubano”. Salda una deuda desde la historia desde el insuficiente tratamiento que se le ha dado a figuras como José Antonio Aponte que fue antecedente del pensamiento político cubano. “(...) rescatar el nacimiento de otro pensamiento político –muy diferente de aquel y que me permito calificar de cubano–, intenta enfrentarse a los usuales elogios y la calificación de patriotas cubanos que todavía se les dedican a varios pensadores políticos dominantes del período que señale, a los cuales se ensalza como abuelos de la nación cubana” .

En ese mismo orden considera que es necesario establecer una sistematización del tema objeto de estudio al considerar la significación de la conspiración de Aponte como uno de los hechos fundacionales de la nación. Al respecto escribe.

“(..). Se trata de la rebelión de Aponte, la primera vez en la historia de Cuba que grupos organizados tras una idea de libertad y de justicia social conspiraron y llegaron a pelear por un cambio radical de sus vidas y de la vida del país. Esclavos africanos y nacidos en Cuba, junto a hombres libres negros y mulatos, se pusieron de acuerdo, (...) “

Conocer, socializar, divulgar y enseñar la Historia de Cuba donde el sujeto popular ha desempeñado un rol significativo es una deuda pendiente. Expresa Martínez Heredia que la búsqueda de Aponte de igualdad, justicia e independencia es la génesis del pensamiento político cubano con todo lo que aportó la herencia cultural africana, cristianismo, las milicias de negros y mulatos.

“(…) Las ideas, las motivaciones y los hechos de José Antonio Aponte y sus compañeros forman parte de la historia política de Cuba. Que no tuvieran que ver con la política de las clases altas y medias de la isla no significa que aquellos negros y mulatos no hicieran política. Es obvia una realidad: desde el inicio mismo del proceso de formación de la nación cubana hubo más de una forma de hacer y entender la política. Sin esta otra historia, no se puede comprender ni asumir la historia de Cuba.”

Aponte se convirtió en la voz y ejemplo de rebeldía de los oprimidos contra el colonialismo español, representando el sujeto popular que defiende Martínez Heredia y una nueva forma de hacer política. Menos acabada, estructurada, pero transmitía una intención marcada que era obtener la libertad de España.

Martínez Heredia resume las particularidades del hecho:

1. Pretende subvertir el orden, no modificarlo para “mejorarlo”. No pide reformas, intenta hacer una revolución;
2. en sus inicios parte del negro, con una propuesta que pudiera incluir a toda la población colonizada, explotada y oprimida. No excluye de lo político a la mayoría de la población del país;
3. postula la igualdad real y efectiva como fundamento de la práctica política, no como la figura retórica utilizada desde la Revolución francesa, ni como una función del triunfo de las relaciones sociales del capitalismo;
4. combina los núcleos ideales existentes desde las posibilidades que tienen de contribuir a esa posición política, y no desde el ser particular de cada uno, que excluye o desestima a los demás a partir de sus creencias, identidades, prejuicios, intereses o aversiones. Aponte practicó esa combinación en busca de una ideología revolucionaria; y
5. expone una nueva posición cultural no colonizada como fundamento de su posición política.

Aponte es reflejo de un pensamiento radical anticolonialista, antiesclavista y primer ejemplo de lucha abierta contra el colonialismo Español que de haber triunfado se hubiese convertido en un régimen independentista en Cuba. “La ideología encarnada por Aponte, este otro origen del pensamiento político cubano —a pesar de su carácter incipiente, su debilidad y su derrota— se mostró capaz de ser radicalmente anticolonialista, y de asumir ideas y movimientos políticos de liberación que serían característicos del siglo XIX.”

La sistematización del pensamiento de Fernando Martínez Heredia ofrece los núcleos e ideales necesarios para el estudio de las identidades, prejuicios e intereses en busca de una ideología revolucionaria que enfrente la discriminación racial.

La prédica revolucionaria de Martínez Heredia expone una nueva posición cultural que se contrapone a la colonización y refuerza su posición política.

El estudio de la problemática racial desde la voluntad política para erradicar el problema de la discriminación racial se auxilia en programas gubernamentales que tienen como fundamento el pensamiento más avanzado de Cuba y destacan el legado africano en la cultura.

Bibliografía

HOZ, Pedro de la: «El racismo es una construcción cultural...». Publicado el 9 mayo, en periódico Trabajadores, 2021 • 17:30 por Jorge Rivas Rodríguez <https://www.trabajadores.cu/20210509/pedro-de-la-hoz-el-racismo-es-una-construccion-cultural/>.

MANZANO, Maricelys: Cuba: Color de la Piel, Nación, Identidad y cultura: ¿un desafío contemporáneo? Junio. <https://www.afrocubaweb.com/News/colordelapiel.pdf>.

MARTÍNEZ HEREDIA: Antología esencial. Compilador Magdiel Sánchez. <https://biblioteca.clacso.edu.ar>. (s. f.). 2007.

MORALES DOMÍNGUEZ, Esteban: Cuba: Color de la Piel, Nación, Identidad y cultura: ¿un desafío contemporáneo? Junio. 2007. <https://www.afrocubaweb.com/News/colordelapiel.pdf>.

TESIS DOCTORAL. La construcción de la identidad racial en Cuba. Contradicciones y tendencias. 2015.

SITUACIÓN DE LA POBLACIÓN NEGRA Y MESTIZA AL INICIAR LA PRIMERA OCUPACIÓN MILITAR DE ESTADOS UNIDOS EN PUERTO PRÍNCIPE

MSc. Fernando Miguel Manzo Alonso

En Puerto Príncipe la ocupación militar de Estados Unidos se inició formalmente el 24 de noviembre de 1898. Este día las últimas fuerzas españolas del territorio, antes de partir rumbo a Nuevitas y de ahí a la Península, hicieron entrega de la ciudad a Agustín Hatuey Agüero y Piloña, último alcalde principense del período colonial y primero de la ocupación estadounidense, quien al mediodía entregó el mando al general del ejército de Estados Unidos, Louis H. Carpenter.

El 1ro de enero de 1899 comenzó oficialmente la ocupación militar de Estados Unidos en Cuba (1899-1902), fecha en la que se arrió la bandera española de las instalaciones oficiales y se izó la estadounidense, al tiempo que salían del archipiélago los últimos funcionarios españoles. En estas circunstancias se iniciaba un nuevo período en el que la incertidumbre se abría paso progresivamente, mientras que los cubanos encontraban los mecanismos ideopolíticos para resistir la ocupación extranjera.

Durante el período que media desde 1899 a 1902 Cuba fue gobernada por dos militares estadounidenses: el general John Ruther Brooke, del 1ro de enero hasta el 20 de diciembre de 1899 y el brigadier Leonard Wood, desde esta última fecha, hasta el 20 de mayo de 1902. Una de las primeras medidas del gobierno de Brooke fue la elaboración del censo, con el fin de evaluar el estado real del país y así asegurar su gobierno.

El Informe sobre el Censo de Cuba, 1899 demostró que la entonces provincia de Puerto Príncipe contaba con 10 500 millas cuadradas, la segunda en extensión territorial del país y 88 234 habitantes, lo que la hacía la provincia de menor población. Estaba estructurada en cinco términos municipales: Puerto Príncipe, municipio cabecera, con una población de 53 140 habitantes, Ciego de Ávila, Morón, Nuevitas y Santa Cruz del Sur.

El extenso territorio principense era reflejo de las condiciones económicas, políticas y sociales por las que transitaba Cuba. La realidad era consecuencia de dos factores de importancia: la prolongada dominación de España y los negativos efectos de las gestas independentistas, en particular, la recién concluida Guerra del 95 (1895-1898).

El Informe sobre el Censo de Cuba, 1899 aportó datos y valoraciones para el análisis y contextualización de la situación general de Cuba y Puerto Príncipe al iniciar la ocupación militar del gobierno de Estados Unidos, y en particular sobre la población negra.

La provincia de Puerto Príncipe contaba con 10 500 millas cuadradas, la segunda en extensión territorial del país y 88 234 habitantes, lo que la hacía la provincia de menor población con ocho habitantes por milla cuadrada.

El extenso territorio fue estructurado en cinco términos municipales: Puerto Príncipe, municipio cabecera, con una población de 53 140 habitantes y la ciudad del mismo nombre con 25 102, Ciego de Ávila, Morón, Nuevitas y Santa Cruz del Sur.

En el censo de 1899 aparecen cuatro denominaciones para referirse a este sector poblacional o a esta “raza” como comúnmente referenciaron: “negros”, “de color”, “gentes de color”, “razas mezcladas” o “raza de color”, donde contemplaban a los mestizos y los mulatos. Una lectura detenida del documento, deja constancia del discurso discriminatorio hacia estos, considerándolos como una raza inferior.

El censo dedicó un amplio espacio a la historia de Cuba y dentro de esta a la “historia de la población de color” en la que se omitió, la existencia de una cultura propia y autóctona que formaba parte del pueblo cubano, la discriminación racial, los maltratos y los asesinatos de los que fue víctima la población negra en Cuba durante la dominación española.

La realidad social dejada por la Guerra del 95 era en extremo crítica. Sin profundizar en estos aspectos, la crisis social trascendió las condiciones de la vivienda, los caminos, el empleo y la insalubridad; a esto se le sumó el sufrimiento de las familias a causa de las pérdidas humanas y materiales.

Pocos eran los cubanos, que, de una manera u otra, no eran víctimas de tales estremecimientos. Frente a tal situación, en la calle Lugareño de Puerto Príncipe, los interventores distribuyeron raciones de comida dos veces por semana a 300 familias pobres.

El 3 de enero de 1899 el periódico local Las Dos Repúblicas publicó que ese día más de 700 principieños se presentaron frente a la Comandancia General de la provincia con el objetivo de pedir trabajo y a poner en conocimiento al general Carpenter, la insoportable miseria que sufrían y la imposibilidad de mantener a sus familias. La noticia titulada ¡Pan! ¡Trabajo! aseguró que: “(...) la miseria pública es ya insoportable, que el pueblo se muere de hambre”.

Uno de los hechos discriminatorios contra la población negra y mestiza en la ciudad de Puerto Príncipe ocurrió en la sociedad de instrucción y recreo “La Popular”, cuando esta hacía gala de su cubanía guardando como reliquia, entre sus bienes más preciados, un pequeño trozo de un uniforme de Antonio Maceo.

Al solicitarle su salón de reuniones para organizar una velada con motivo de la visita a la ciudad del estadounidense Alexis Frye, quien se desempeñaba como Superintendente de Escuelas de Cuba, la directiva de “La Popular” se opuso a alquilar el local aduciendo que entre los profesores invitados habría “personas de color”.

El comportamiento racista de la directiva de la sociedad motivó la crítica a través del periódico El Bobo, órgano de prensa local que comentó el 29 de noviembre de 1900 con acritud la paradoja implícita en la actitud de “La Popular” de venerar “cual reliquia sagrada” un pedazo de la ropa del héroe independentista, al tiempo que: “si el heroico Maceo viviera, le negaría la entrada en sus popularísimos salones”.

En el municipio de Puerto Príncipe, donde había 3 191 negros y 4 041 mestizos, el Ayuntamiento, centro del poder político-administrativo, fue uno de los espacios para poner de manifiesto posiciones antirracistas ante las maniobras de naturaleza discriminatorias del gobierno interventor.

En la sesión del 2 de septiembre de 1901 el alcalde municipal, Pedro Mendoza Guerra, destacó que:

(...) una de las bases sólidas que acreditan este país tiene alientos para la vida civilizada (...) y que el Gobierno Militar de la Isla, lanzando gérmenes de disolución en la sociedad cubana, pretende que en la milicia ó cuerpo de Artillería próximo á crearse, no tenga participación alguna la clase de color, en contra del espíritu democrático que es característico en el pueblo cubano (...).

En este sentido propuso dirigir una exposición al gobierno militar “mostrándole el disgusto del Ayuntamiento” y de los habitantes de la municipalidad, por tratarse de una injusta pretensión. Su posición radical e igualitaria se demuestra en la sentencia a favor de la población negra de Puerto Príncipe cuando sentenció: “(...) por ser hijos de esta tierra deben disfrutar de igual derecho de los demás”.

El 7 de octubre del mismo año, en el Ayuntamiento de Puerto Príncipe se retomó la exclusión de las personas negras en el Ejército cubano, exponiéndose que la justificación de lo anterior era porque el gobierno militar “intenta formar una compañía de color después de que se haya formado la primera” y “que no es costumbre del Ejército americano -con el cual ha de acuartelarse esta tropa-mezclar colores en la misma compañía”. El segregacionismo impuesto en Estados Unidos eran abiertamente puesto es práctica en Cuba como parte de la política del gobierno militar extranjero.

En relación con el estado poblacional, hasta octubre de 1899, Cuba tenía 1 572 797 habitantes, incluyendo los de la Isla de Pinos, que, en comparación con el último censo realizado por el gobierno español en 1887, había sufrido una disminución del 3, 6 %, lo que representa unas 59 842 personas.

Por color de la piel y sexo: blancos, el 66, 9 %, de ellos blancos naturales 57, 8 % y extranjeros, 9 %; negros y mulatos, 32, 1 %; asiáticos, el 1 %. El 51, 8 % de la población era masculina. En 1899 constaban en Cuba 520 443 personas en la categoría “de color” lo que representa un 32, 1 %, sector que disminuyó en 23 355, en comparación con 1887.

Para explicar las causas de lo anterior, los redactores del censo dejaron clara

su posición racista al plantear: “La disminución durante el último medio siglo se explica con el hecho de que una raza inferior no puede rivalizar con una raza superior, lo cual se está demostrando en mayor escala en los Estados Unidos”.

De manera general, el censo estimó como pérdidas (directas e indirectas) alrededor de 200 000 personas en el período 1895-1898, lo que sería una cifra mínima, ya que se ha promediado como máximo unas 400 000 víctimas.

No solo la extensión de la guerra independentista causó muertes y destrucción, la política de Reconcentración dejó negativas consecuencias en las poblaciones cubanas. En el caso particular de Puerto Príncipe, esta solo tuvo un fundamento ejecutivo, ya que los decretos no eximieron al territorio, pero no fue efectiva y en zonas específicas, fue casi nula.

Aunque los autores con el fin de ilustrar los efectos de la contienda del 95, plantean sobre la disminución del número total de pobladores, este no fue un fenómeno generalizado en toda Cuba. En todos los municipios de Puerto Príncipe, como sucedió en 47 términos municipales del país, la población creció durante este período. El censo de 1887 demostró la existencia de 67 789 habitantes en la provincia, por lo que se estimó un aumento de 20 445 personas. En la provincia fueron censados 6 975 negros y 10 400 mestizos.

En relación al estado conyugal el censo consideró que existía una familia cuando un hombre y una mujer vivían juntos y separados de sus parientes. Si el hombre o la mujer comenzaban a vivir con la familia de la otra parte el censo no reconoció esto como familia nueva. Como tomaron el patrón de Estados Unidos en que esta clase de cohabitación era precedida siempre de alguna ceremonia civil o religiosa, las leyes estadounidenses tendían a fomentar este sistema haciendo la ceremonia matrimonial fácil y poco costosa.

Los tribunales de Estados Unidos sostenían que debían considerarse como unidos por el lazo del matrimonio aquellas personas que tuviesen la intención de casarse y que legalmente podían hacerlo. Las leyes españolas, por el contrario, como las de casi todos los países católicos, consideraban que la ceremonia del matrimonio era necesaria para establecer relaciones legítimas entre el marido y la mujer.

En Puerto Príncipe el 19, 5 % de la población estaba casada, cifra que supera la media nacional con un 15, 7 %, situándola en el primer lugar nacional. Aunque la diferencia era mínima, los casamientos eran más frecuentes en las zonas urbanas (19, 7 %) que en las rurales (19, 4 %). Atendiendo al color de la piel, el 79, 8 % de los casados eran blancos y el 20, 2 % eran negros o mestizos.

Por lo analizado debe admitirse como un hecho que el matrimonio legal era más frecuente entre las personas blancas. Otro dato que así lo corrobora es que según la población total de la provincia la proporción de casamientos por cada 100 blancos era de 21, 4 y entre negros y negras de 12, 1.

Teniendo en cuenta la población mayor a 15 años el 18, 8 % eran varones “de color”, mientras que los blancos representaban el 37, 5 %. En las hembras la desproporción es evidente: 19, 4 % “de color” y 39, 4 % blancas. En comparación con otras provincias, Puerto Príncipe tenía la cifra más alta a nivel nacional en ambas clasificaciones.

En censo dedicó su análisis a las personas que vivían juntas como marido y mujer por consentimiento mutuo, es decir, sin vínculo legal. Como se explicó anteriormente en los censos anteriores España no tuvo en cuenta esta categoría, ya que el arraigado catolicismo solo consideraba como norma moral, el vínculo legal y religioso.

En 1899 vivían juntos por consentimiento mutuo en el país 131, 732 personas, el 8, 4 % de la población. En Puerto Príncipe eran 3, 505 personas para un 3, 9 %, fenómeno más frecuente en las zonas rurales (4, 3 %), respecto a los distritos urbanos (3, 1 %). De estos 2 220 eran blancos y 1 285 “de color”.

Si se compara con los casados la proporción era de 60 “de color” por cada 100 que habían contraído matrimonio legalmente y 15 blancos por la misma proporción. Las cifras indican que la población negra unía sus vínculos afectivos en menor medida a través del menos en matrimonio no legalizado, aunque la proporción es alta respecto a los casados, es la menor de Cuba.

Por otro lado, la educación pública que los nuevos colonialistas heredaban estaba en correspondencia con la política que la vieja metrópoli había desarrollado con una estructura educativa similar a la de España. No solo era una dificultad cuantitativa en cuanto las bajas matrículas y las pocas e insuficientes instituciones escolares, sino que el mayor problema radicaba en el insuficiente número de escuelas públicas y el bajo nivel en la calidad de la enseñanza, permeada por la escolástica y su reflejo en la pedagogía de la época eminentemente verbalista y retórica.

El desarrollo educacional también era consecuencia de la política del régimen, quien veía en la educación un peligro potencial para el auge de los sentimientos de nacionalidad y el pensamiento separatista de los habitantes de Cuba, cuestión que tuvo una relación directa con los altos índices de analfabetismo que se reflejaron al concluir el dominio español en Cuba.

Del total de la población de Cuba, solo el 33, 8 % sabía leer y escribir y el 66, 2 % era analfabeta. Si se analiza por color de la piel: el 40, 5 % de los blancos mayores de 10 años sabían leer y escribir, mientras que la cifra era desproporcionada, pues solo el 8, 1 % de los negros y mulatos, mayores de 10 años, sabían leer y escribir.

Por sexos: el 22, 2 % de los varones mayores de 10 años eran alfabetizados y el 18, 2 % de las hembras. Es significativo destacar, que el 3, 8 % de los varones negros y mulatos mayores de 10 años sabían leer y escribir, las negras y mulatas ascendían al 4, 3 %, lo que fundamenta el interés familiar por lograr en las féminas, al menos, una educación básica.

El nivel de escolarización presentaba serias dificultades. Lo anterior es visible si se tiene en cuenta que solo el 18,6 % de los infantes, entre cinco y 14 años y el 3,2 % de los jóvenes, de 15 y 17 años, asistían a la escuela. Como mínimo, el 0,1 % de los arribantes a los 18 años o más, asistían a un centro escolar. En general, 19 000 personas habían alcanzado instrucción superior, algo más de 3 800 eran mujeres y de ellas, 512 eran negras y mulatas.

Se debe tener en cuenta que aún no se había implementado el plan de los estadounidenses para establecer un modelo educacional en la enseñanza primaria como el que después lograron desarrollar en correspondencia con sus intereses ideopolíticos.

En la provincia de Puerto Príncipe, de los 20 181 varones de 21 años y más, no sabían leer ni escribir, 9 721; sabían leer, pero no escribir, 383; sabían leer y escribir, 9 049 y tenían instrucción superior, 1028. En el caso particular de la población negra de Puerto Príncipe en edad electoral, habían 4 420 varones, de ellos no sabían leer ni escribir, 2 650; sabían leer, pero no escribir, 114; sabían leer y escribir, 1 633 y solo 23 habían alcanzado la instrucción superior.

La cantidad de maestros y maestras en Cuba ascendía a 2 708 (1 206 hombres y 1 502 mujeres). En la provincia de Puerto Príncipe, aunque no se especificó si en el momento del censo se encontraban en el ejercicio de la profesión, se señaló la existencia de 122 docentes (63 hembras y 59 varones), de ellos, 97 cubanos y tres españoles. La mayor cantidad de docentes, 37, estaban entre los 25 y los 31 años de edad.

Respecto con las ocupaciones a los enumeradores del censo se le instruyó referir en los datos a las personas de 10 años de edad o más que tuvieran una ocupación productiva, citando la profesión, oficio o ramo del que cada individuo dependía para su subsistencia o a la que se dedicara el mayor tiempo.

En Cuba el número de habitantes dedicados a las diferentes ocupaciones era de 622 330 lo que representa el 39,6 % del total general. De los 520 400 negros y mestizos, solo el 42,1 % (219 271) se dedicaban a una ocupación lucrativa, puede notarse el desplazamiento racial dejado por siglos de racismo.

En la provincia de Puerto Príncipe, 56 412 personas no tenían ocupación lucrativa, lo que representaba el 63,93 %. Si a la cifra total se le descuentan los menores de 15 años y los mayores de 65, quedaban 20 203 principieños en edad laboral sin empleos. De los datos anteriores, se confirma que se trataba de una provincia eminentemente agrícola, con un alto índice de desempleo.

En orden descendente por categorías ocupacionales, el total de empleados eran los siguientes: agricultores, pescadores y mineros, 17 058, 19,33 %; servicios domésticos y personales, 7 697, el 8,72 %; manufacturas e industrias mecánicas, 3 704, 4,2 %; comercio y transporte, 3 004, 3,4 % y servicios profesionales, 359, 0,41 %.

De la población negra y mestiza que habitaba en Puerto Príncipe, el censo desglosó por edades, sexos y categorías laborales: agricultores, pescadores y mineros, 3 107; servicios personales, 2 917; manufacturas e industrias mecánicas, 1 623; comercio y transporte, 215; servicios profesionales, 29 y 9 956 sin ocupación lucrativa. De ellos 7 290 ocupaban profesiones, artes y oficios, no existían abogados negros y solo un médico, la mayor proporción se encontraba en los criados que ascendía a 1 096 y los jornaleros con 3 775, lo que demuestra la situación laboral de negros y mestizos en la provincia.

En Puerto Príncipe concurrían 31 822 personas con ocupación laboral, de ellos se contaron 30 menores de 10 años de edad. Aunque no fue una característica principieña el trabajo de infantes en las diferentes labores, no escapó de tal fenómeno negativo. Si se compara con las restantes provincias de Cuba la cifra es ínfima, ocupando el nivel más bajo de los 2 053 infantes que laboraban.

La mayoría de los jóvenes tenían que incorporarse al trabajo aún antes de tener edad laboral; a partir de los 15 años la asistencia a las escuelas dejaba de ser obligatoria y llegaba la edad de “buscarse la vida”. Esta era una práctica favorecida por la situación político-social del período. El censo arrojó que, en Puerto Príncipe, asistían a las escuelas públicas unos 334 varones y nueve hembras, mayores de 15 años. Otra realidad afrontaban las personas identificadas como “de color”, una cifra irrisoria, 12 mayores de 15 años en toda la provincia.

De los 4 247 niñas y niños “de color” menores de los 10 años, 10 varones trabajaban (cinco en la categoría agricultores, pescadores y mineros; uno en comercio y transporte y cuatro en servicios domésticos y personales) y dos hembras en servicios domésticos y personales. Los infantes blancos nativos superaron estas cifras que llegaba a 18 (12 varones y seis hembras). Los únicos niños y niñas que no laboraban antes de cumplir los 10 años eran los blancos extranjeros, aunque en la provincia se contabilizaron 73.

Los elementos anteriormente analizados permiten decodificar la información aportada por las autoridades interventoras en el censo de 1899 desde una perspectiva anticolonizadora, antirracista y con visión transformadora de esa realidad.

Este sector poblacional en Puerto Príncipe durante la ocupación militar de Estados Unidos a pesar de los estereotipos discriminatorios, logró una presencia significativa en la sociedad a partir de sus capacidades y habilidades intelectuales y prácticas. Por ejemplo, en el sector de la Instrucción Pública se destacó Tomás Vélez Vázquez, quien fue nombrado para ejercer como maestro en una escuela primaria elemental para varones de la ciudad, dirigió el Comité Gestor Central de las Juntas de Educación de la República de Cuba en Puerto Príncipe y fue electo vicesorero de la Asociación de Maestros de Camagüey.

Uno de los méritos de la selección para el viaje de los maestros cubanos a la Escuela de Verano (1900) en la Universidad de Harvard, Estados Unidos, fue la participación de siete profesionales afiliados a las asociaciones de instrucción y

recreo de negros y mestizos de Puerto Príncipe: Emilio Céspedes Casado, Manuel E. Agüero Piloña, José Fermín Abad Agüero, Ángel Morales Casalís, Antonio Márquez Ramos, Rosa Xiques Ramírez y Clemencia Xiques.

Bibliografía

CENTO, Elda: ¿Reconcentrados en Puerto Príncipe?, en Elda Cento, Nadie puede ser indiferente. Miradas a las guerras (1868-1898), (pp. 79-107). Editorial Oriente, Santiago de Cuba, Cuba. 2013.

-----.: El 98 en Puerto Príncipe: Aplazamiento de un sueño. En Manuel Fernández (coord.), 1898 alcance y significación, pp. 51-60. Ediciones Santiago, Santiago de Cuba, Cuba. 2009.

DEPARTAMENTO DE LA GUERRA: Informe sobre el Censo de Cuba, 1899. Imprenta del Gobierno, Estados Unidos, 1900.

HENRY, Kezia: Asociaciones de negros y mestizos en la ciudad de Camagüey (1879-1961). Sus aportes al desarrollo social. Editorial Ácana, Camagüey, Cuba. 2020.

IGLESIAS, Marial: Las metáforas del cambio en la vida cotidiana: Cuba 1898-1902. Ediciones Unión, La Habana, Cuba. 2010.

LÓPEZ, Francisca: Cuba. Seis décadas de historia entre 1899 y 1959. Editorial Félix Varela, La Habana, Cuba. 2009.

LÓPEZ, Francisca, Mario Mencía y Pedro Álvarez: Historia de Cuba. 1899-1958. Estado nacional, dependencia y revolución. Editorial Pueblo y Educación, La Habana, Cuba. 2012.

PLANOS, Concepción: La primera ocupación norteamericana: objetivos y resultados. En Instituto de Historia de Cuba, Historia de Cuba. La Neocolonia, organización y crisis desde 1899-1940, pp. 1-45. Editorial Pueblo y Educación, La Habana, Cuba. 2002.

RODRÍGUEZ, Rolando: Cuba: Las Máscaras y las Sombras. La primera ocupación (2 t.). Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba. 2007.

SECCIÓN DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS DEL COMITÉ PROVINCIAL DEL PARTIDO: Camagüey y su historia: apuntes desde la etapa precolombina hasta 1987. s. n., Camagüey, Cuba. 1989.

LA DIPLOMACIA PÚBLICA DEL REINO DE MARRUECOS EN AMÉRICA LATINA, EL CARIBE Y ÁFRICA (2000-2022)

MsC. Rolando Núñez Pichardo

Ubicado en el norte del continente africano, Marruecos o el reino alaudí, como es conocido, es una de las economías más estables de la región, a pesar del diferendo existente con la República Árabe Saharaui Democrática y con España. En el caso de la República saharauí, los problemas tienen sus orígenes desde el desconocimiento de sus autoridades marroquíes del derecho de la población del Sahara Occidental a la autodeterminación en 1974 y de la realización de la marcha verde iniciada el 6 de noviembre de 1975, que dio inicio a la invasión marroquí del Sahara español como parte del concepto de construir el Gran Marruecos .

Sin embargo, ante el estancamiento del proceso de paz, entre las autoridades marroquíes y las saharauis, la comunidad internacional establecería en 1991 la Misión de Naciones Unidas para el referéndum en el Sahara Occidental (MINURSO) para observar el alto al fuego entre las partes involucradas (Marruecos y el Frente Polisario) y organizar un referéndum que determine el futuro status del territorio. No obstante, Marruecos, se opondría a las diferentes iniciativas y propuestas del secretario general de la ONU, hasta que en el 2007 propondría el plan de conceder al Sahara Occidental una amplia autonomía bajo su soberanía, solución que es rechazada por el Frente Polisario.

Ante este contexto, el presente estudio se propone investigar como la diplomacia pública marroquí entre 1999 y 2022 ha posibilitado “legitimar “ su derecho sobre el Sahara Occidental en los países del continente africano y América Latina y el Caribe en detrimento de la República Árabe Saharaui (RASD). En tal sentido, la investigación aborda, aspectos históricos-geográficos, cuestiones relativas sobre diplomacia pública, así como las dinámicas de poder que han influenciado un cambio de actitud de diferentes países sobre la situación del Sahara Occidental.

Catalogada el Sahara Occidental, como la última colonia del continente africano, es uno de los territorios no autónomos bajo supervisión del Comité Especial de Descolonización, establecido por la Resolución 1542(XV) de 1960 de la Asamblea General de las Naciones Unidas. Según Mohamed-Fadel uld Ismail Uld Es-Sweyih, la RASD, limita al norte de Marruecos, al noreste por Argelia y al este y sur por Mauritania y al oeste por el océano Atlántico, con una extensión de 266 000 km², considerando su capital la ciudad de Aaiún (bajo control marroquí).

La diplomacia pública marroquí en la arena internacional

El término de diplomacia pública, es definida como la práctica por la que un actor internacional conduce su política exterior a través del vínculo con un público extranjero, donde intervienen diferentes componentes como: la diplomacia

cultural, de intercambio, la defensoría de la política exterior y su ideología, la radiodifusión internacional . Su práctica contemporánea, refiere al concepto de soft power/ poder suave o poder blando, desarrollado al final de la Guerra Fría por Joseph Nye.

En esa dirección, la economía de Marruecos ha jugado un papel fundamental, hasta posicionarse como uno de los países africanos más seguros y estables de la región, como consecuencia de los cambios estructurales realizados en la década de los 90 y el aumento de la Inversión Extranjera Directa (IED), destacándose: la industria automotriz de Marruecos, que superaría otros sectores claves del país, como la extracción de fosfato; unido a la introducción del sistema BADR (Base Automatizada del Sistema Aduanero) que permitió la simplificación de los procedimientos en la aduana.

En el período 2003-2012, la economía marroquí se posicionaría en el segundo país africano importador de petróleo, detrás de Egipto. Esto se debió en gran medida a la calidad de sus infraestructuras, la de mano de obra, y la estabilidad del reino; unido a una política de regulación de inversión favorable, la instalación de zonas francas (exentas de la normativa aduanera y de exenciones de impuestos y tasas de aduana) y los tratados de asociación con diferentes bloques regionales y países, principalmente con la Unión Europea y los Estados Unidos. Entre el 2005-2015, el PIB (valorado en miles de millones de dólares) de Marruecos, se duplicaría creciendo de un 52 a 108,00 .

Vale señalar que entre 2017 y 2018, la diplomacia marroquí sería más visible, después de la reincorporación del país a la Unión Africana, así como su solicitud de pertenecer a la Comunidad Económica de Estados de África Occidental, donde la diplomacia de Rabat, por separado había fortalecido los vínculos económicos y diplomáticos con los países miembros. Esta decisión, tendría como uno de sus principales objetivos, destacarse como líder en el ente regional y a la vez socavar los apoyos africanos a la causa saharauí.

En el 2019, el PIB marroquí sumaría 119,040 millones de dólares con un incremento del 2,2% respecto al 2018, disminuyéndose la tasa de desempleo al 8,5% en el primer semestre del 2019, frente al 9,1% en el mismo periodo en el 2018. Para el 2020, Marruecos se posicionaría como la economía número 58 del mundo en términos de PIB, el número 60 en exportaciones, el número 52 en importaciones totales y el número 145 en términos PIB per cápita, siendo el mayor exportador mundial en el 2020 de ácido fosfórico, fosfatos de calcio y legumbres y el mayor importador de azufre .

Este intercambio comercial ha posibilitado que el país fortaleciera alianzas estratégicas y tratados de comercios con grupos y países regionales y extra regionales destacándose: los Estados Unidos, Unión Europea (Francia, Italia y Alemania), Israel, India y Reino Unido.

Ejemplo de ello, es el caso de España, que se convertiría en el primer provee-

dor y cliente de Marruecos, convirtiéndose en el primer socio comercial en África, donde se dirigirían más del 45% de las exportaciones españolas al continente africano. Solamente la región de Canarias, entre 2003 y 2010 alcanzó una tasa de crecimiento anual de exportaciones de un 25,8%, a pesar que en años anteriores las cifras llegarían alcanzar el 51,8%.

Según el sitio African Development Bank Group, del 25 de noviembre del 2022, Marruecos era considerado como el segundo país más industrializado de África, después de Sudáfrica, seguido por Egipto y Túnez. Asimismo, el Banco Africano de Desarrollo (AfDB) y el Índice de Industrialización Africana (ALL), en el primer trimestre del 2023, catalogaron al país como una de las economías manufactureras más fuertes del continente .

En relación a su arsenal militar, Marruecos en los últimos años ha incrementado sus gastos militares. Este aumento de la compra de armamentos, ha venido precedida por la aprobación del decreto real, del 6 de julio del 2021, relativo a la creación de una industria militar propia. En el 2020, aumentará un 3,4%, elevándolo en el 2022, a un 6 % en los gastos de defensa, algo inferior de cinco millones de euros, pero equivalente al 4% de su PIB nacional. Solamente con los Estados Unidos, a mediados del 2022, Marruecos adquiriría nuevo acuerdo de armas por un valor estimado de 14,1 millones de dólares, para la compra de sistemas inalámbricos tácticos y de control terrestre. De esta forma, Marruecos no solo estaría modernizando su Ejército, sino igualándolas capacidades argelinas, considerándose el quinto mejor ejército del continente africano y el segundo del Magreb. Según algunas fuentes, Marruecos en la última etapa ha pasado a ocupar el puesto 56 en el ranking Global Firepower-sitio que mide el poder militar de 142 ejércitos en el mundo .

Por supuesto el desarrollo de estos vínculos y alianzas económicas y militares con diferentes países no ha escapado de un cambio de percepción sobre el conflicto del Sahara occidental a favor de Marruecos; pese a las resoluciones de las Naciones Unidas y al dictamen no. 107 del Tribunal Internacional de Justicia de la Haya referían que: “los elementos examinados hasta ahora no establecen ningún vínculo de soberanía territorial entre Marruecos y el Sahara Occidental. Dichos elementos no muestran que Marruecos haya ejercido una actividad estatal efectiva y exclusiva en el Sahara Occidental” .

Este cambio de actitud respecto al Sahara Occidental de diferentes países de la comunidad internacional, se reforzaría después de la decisión del presidente norteamericano Donald Trump, el 10 de diciembre 2020, de reconocer la soberanía marroquí sobre el Sahara occidental, lo que modificaría la decisión de la Unión Europea, principalmente de países como: España, Francia, Italia y Alemania de apoyar el plan de autonomía marroquí.

España, país que ha tenido sus fricciones con Marruecos, para marzo 2022, giraría 360 grados su posición, respecto al Sahara Occidental, al apoyar firmemente la iniciativa de autonomía marroquí, en contraposición a las posturas de

alineamiento de las resoluciones de Naciones Unidas y de apoyo a la autodeterminación del pueblo saharauí.

Francia, por su parte, apoyaría abiertamente, el plan de autonomía marroquí, al considerarlo como el más serio y realista, solución para resolver problema del Sahara occidental . Esta decisión de la diplomacia gala, está influenciado por los grandes intereses económicos y estratégicos en el norte de África.

Alemania por su parte, apoyaría la decisión de Rabat sobre el plan de autonomía para el Sahara Occidental, después de las declaraciones de la ministra de Exteriores Germana, Annalena Baerbock, del 25 agosto del 2022, al referir como “una buena base” para alcanzar solución al conflicto . Este cambio de actitud, zanjaría las diferencias que un año antes, habían tenido las relaciones alemanas-marroquíes, lo cual el ministro del país africano, Nasser Bourita, calificara a la posición del país europeo de “equilibrada y coherente”, en sus declaraciones ante el Consejo de Seguridad y de la Unión Europea. Por otra parte, el medio informático Sahara Pres en su edición del 28 de noviembre del 2022, consideraba que el cambio de posición de la parte alemana respecto a la situación del Sahara, eran porque estaban interesados en los suministros de energía de esa región.

En el caso del Reino Unido, ya había ocurrido un acercamiento con Rabat, después de la entrada en vigor el 1 de enero del 2021 de la asociación estratégica entre ambos países, para las empresas marroquíes y británicas. Su posición de apoyo a la causa marroquí respecto al Sahara occidental sería evidente cuando el 5 de diciembre del 2022, un tribunal administrativo de Londres rechazaba la petición realizada por la ONG británica (WSC) que según las fuentes trabajaba a nombre del frente Polisario que impugnaba el acuerdo de asociación entre Gran Bretaña entre Marruecos. Ante este hecho, el Departamento de Comercio del Reino Unido, saludó el veredicto y expuso que seguirán colaborando con Marruecos para maximizar los 2.700 millones de libras de intercambios comerciales entre ambos países.

Otras potencias extrarritoriales, manifestarían su posición, como sería la República China, que mantendría su apoyo a una solución justa para el Sahara basado en las resoluciones de la ONU, en contraposición a la reacción oficial de España de favorecer la autonomía para la región propuesta por Rabat. Según fuentes del medio argentino La Vanguardia, este hecho ocurriría después del encuentro del ministro exteriores chino Wang Yi y su homólogo argelino Ramtane Lamamra, el 21 de marzo del 2022 .

Esta decisión estadounidense de apoyar el dominio sobre el Sahara occidental patentizaría el reconocimiento de Marruecos como uno sus mayores aliados y socios en la región, después de la cumbre Estados Unidos- Unión Africana, reflejado en las visitas de diferentes delegaciones de alto nivel al país africano, destacándose las del director de la Oficina Federal de investigaciones estadounidense, Christopher Wray en el mes de febrero del 2023; así como del jefe del Estado Mayor de los Ejércitos estadounidense, el general Mark Milley, en visita

a Rabat en marzo . En declaraciones a la prensa, del general Mark Milley abordaría sobre las “sólidas concretas y excelentes “relaciones militares entre ambos gobiernos (EE.UU.-Marruecos), cuando mencionaría los ejercicios en conjunto “African Lion” que desarrollan hace más de veinte años relacionados a la seguridad regional. Con anterioridad, el gobierno estadounidense había elogiado en un informe sobre terrorismo para el año 2021, los esfuerzos de Marruecos para combatir el terrorismo, donde el país africano es miembro del Grupo de Acción Financiera de Oriente Medio y Norte de África (MENAFATF) y un importante aliado no perteneciente a la OTAN.

Otro país extraterritorial, que ha apoyado el acuerdo de la Casa Blanca ha sido Israel; país que después de los acuerdos de Abraham , ha venido reforzando su presencia económica y militar en el norte de África, principalmente con Rabat. Ejemplo, de esta alianza, fue el convenio de cooperación militar del 2021 entre Marruecos –Israel, de coproducir drones de combate con sistemas misiles de corto y mediano alcance. De igual modo, para fines del 2022, una empresa pública de Israel NEOMED, decidiría invertir en la explotación de gas natural y crudo en el Sahara Occidental. Estos vínculos, posibilitaría que, para el 2 de marzo del 2023, Alona Fisher Kamm, jefa interna de la oficina de enlace Israel–Marruecos colocara la primera piedra en Rabat, como paso del edificio de la futura embajada israelí.

Este acercamiento, de la diplomacia marroquí y la israelí, sería beneficioso para ambas partes, pues si bien, Marruecos obtendría el apoyo de una gran potencia sobre sus aspiraciones sobre el conflicto del Sahara occidental; Israel obtendrá el apoyo de un sexto estado árabe.

Vale mencionar, que esta dinámica de la diplomacia marroquí, ha sido objeto de atención y preocupación por los países de la Unión Africana, que han mostrado su apoyo o desacuerdo al tema del diferendo sobre el Sahara Occidental.

Argelia, -país que ha tenido una rivalidad histórica con Marruecos- ha levantado las alarmas- respecto a la cercanía de Israel con Marruecos, luego de la ciberguerra realizada por la red espía Pegasus y la compra de aviones sin pilotos, que Rabat ha empleado en su lucha contra el Frente Polisario. Las relaciones entre ambos países africanos habían estado congeladas, después del rompimiento de relaciones diplomáticas entre Rabat y Argel en el verano del 2021 y el cierre del gasoducto que pasaba por Marruecos del que recibía casi 1.000 millones de metros cúbicos de gas natural al año (el 97% de sus necesidades) la mitad por permitir el paso del gaseoducto por su territorio y la otra mitad, a un precio preferencial. No obstante, para la segunda mitad del 2022, hubo un acercamiento entre las partes, cuando el ministro de justicia de Argel, Abderrachid Tebbi fue recibido por el ministro de exteriores marroquí Naser Burita. El objetivo de la visita era invitar Rabat a participar en la Cumbre Árabe que se celebraría en el mes de diciembre en Argel.

Asimismo, Argel, ha mostrado su preocupación, respecto al cambio de actitud de algunos países africanos respecto a la situación con el Sáhara Occidental.

Así ha ocurrido respecto con la República de Costa de Marfil, país que ha abierto una representación diplomática en la ciudad de Aaiún, hecho que considera la diplomacia argelina como una flagrante violación del derecho internacional y violación de los acuerdos constitutivos de la Unión Africana.

Otro hecho, que calentaría las situaciones en el Magreb, sería la posición de Túnez, de invitar al presidente de la República Árabe Saharaui (RASD) Brahim Gali a la Cumbre Internacional de Tokio para el Desarrollo de África (TICAD). Este acto, fue visto como un acto de enemistad por parte de Marruecos, a lo que acusó al país tunecino de haber violado su posición de neutralidad respecto al Sahara, llamando a consultas a su embajador al considerar este hecho como un “gesto hostil, inédito y de provocación grave”. Según un estudio de un académico marroquí Khalid Chiat, la actitud de Túnez, se debió a la fuerte influencia económica y política que ejerce Argelia sobre el país, que ha apoyado la presidencia de Kais Said, en detrimento de Marruecos que ha criticado sus decisiones internas. Al respecto, medios de prensa europeos como SWI (perspectivas suizas) han replicado la noticia marroquí, al referir que la actitud de Said ha convertido a Túnez en patio trasero de Argelia .

Otro país africano que ha mantenido su apoyo a la causa saharauí, es Angola, a través de su embajadora en las Naciones Unidas , María de Jesús Ferreira , en el discurso ante el comité de descolonización, declaraba que Luanda era partidaria de una solución pacífica y duradera del conflicto y menciona los esfuerzos del enviado especial del Secretario General de la ONU para el Sáhara Occidental, reiterando su apoyo a la “reanudación de las negociaciones entre Marruecos y el Frente Polisario”, de acuerdo con las resoluciones de la Asamblea General y del Consejo de Seguridad.

Este criterio lo mantendría Angola, ante el Consejo de Seguridad, cuando llamaría al ente internacional que respete el compromiso reafirmado en la resolución 2602 de octubre de 2021”, para reanudar el proceso político, con el fin de ayudar a las partes a alcanzar una solución pacífica mutuamente aceptable que prevea la autodeterminación del Sáhara Occidental. Asimismo, pediría a la “comunidad internacional” que respete todos los principios asumidos en la Declaración sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales, según la Resolución 1514, sobre la autodeterminación y todas las resoluciones pertinentes de la Asamblea General y el Consejo de Seguridad sobre descolonización.

Etiopía, por su parte, negaría a través de su cancillería, el 26 de mayo del 2021, la difusión realizada de la cancillería de Marruecos del apoyo al plan de autonomía, al referir que en el después un encuentro entre ambas partes. En el 2022, Etiopía mantendría su apoyo a la república saharauí, reforzándose los vínculos, después del encuentro del Ministro de Asuntos Exteriores de la República Saharaui, Sr Mohamed Salem al Sr Uld Salek, Ministro de Estado a cargo de la Diplomacia Política y Económica del Ministerio de Asuntos Exteriores de la República Democrática Federal de Etiopía.

Asimismo, el Partido Comunista de Sudáfrica (SACP), miembro de la Alianza Tripartita gobernante, junto con el Congreso Nacional Africano (CNA) y el Congreso de Sindicatos sudafricanos (COSATU), el 20 de julio del 2022, reafirmarían su solidaridad y apoyo a la legítima lucha del pueblo del Sahara Occidental por su libertad y la independencia en su Declaración adoptada en su Congreso Nacional celebrado en Vicksburg, del 16 de julio del 2022 .

Otros países, han tenido una posición ambivalente, es el caso de Kenia, cuando su presidente William Ruto, en el 2022, quien luego de llegar a la presidencia, desconoció el reconocimiento de la República Árabe Saharaui mediante la cuenta de la presidencia en Twitter, posición que se retractó, eliminando los mensajes poco tiempo después.

Sin embargo, otros países africanos de la región, apoyarían la postura de autonomía marroquí como: Senegal, Guinea Bissau, Burkina Faso y Esuatini, por medio de sus ministros de asuntos exteriores: Sra. Aïssata Tall Sall; Sra. Suzie Carla Barbosa; Sr. Alpha Barry, quienes desde el 2020 hasta la actualidad, han estrechado más los lazos con el reino de Marruecos al inaugurar consulados en Dakhla, como muestra de apoyo firme a la posición marroquí sobre el Sahara occidental. Ejemplo de esta acción, sería la declaración realizada por Sra. Thulisile Dladla, Ministra de Asuntos Exteriores y Cooperación Internacional del Reino de Esuatini en octubre del 2020, cuando refería que la apertura del consulado en Laâyoune era” un acto soberano de solidaridad y apoyo al derecho de Marruecos a su integridad territorial y a soberanía sobre su Sahara... [al] reafirmar, de manera política, diplomática y jurídica nuestro apoyo a la posición de Marruecos en esa cuestión “. . En ese mismo camino, le seguirían, Guinea Conakry en el mes de mayo y la república togolesa, en julio del 2022.

En relación con los países de la América Latina y el Caribe, respecto a la situación del Sahara Occidental, las posiciones siguen divididas, pese a los proyectos de integración como: CELAC o CARICOM, UNASUR, o ALBA, que en la última década han venido desarrollándose.

México, y Cuba, siguen siendo los países por región geográfica del continente que han mantenido invariablemente su apoyo a la casusa saharai, pese al desarrollo y avance de la diplomacia pública marroquí.

México, el 4 de octubre del 2022 en la 4ta Comisión de las Naciones Unidas para la descolonización, advertiría la necesidad que la única solución y paz duradera para el Sahara Occidental era respetar el inalienable derecho del pueblo saharai a la autodeterminación. De ahí que no sea casual, que el encargado de negocios de la RASD, reconociera al país azteca como un aliado y buen amigo de la causa saharai.

En relación con Cuba, en diferentes escenarios internacionales ha defendido la causa saharai, entre las que se destacan en los dos últimos años, su apoyo a las resoluciones en el 2021, del Tribunal General de la Unión Europa sobre el papel

del Frente Polisario como representante del pueblo saharauí. Ambas resoluciones, rechazaban las pretensiones expansionistas del Reino de Marruecos, reconoce al Frente Polisario representante del pueblo saharauí como un tercer actor en las relaciones UE Marruecos, así como anuló los acuerdos UE Marruecos porque fueron ilegalmente impuestos y en contra del consentimiento del pueblo saharauí. Siendo la más contundente muestra de solidaridad, la Declaración Final del XIII Encuentro Internacional de Partidos Comunistas, efectuado en la Habana el 29 de octubre del 2022, donde el gobierno de Cuba reafirmo la defensa y apoyo su apoyo inalienable a la autodeterminación de la causa saharauí.

Bolivia, país había reconocido a la república saharauí desde 1982, durante el gobierno de Jeanine Añez, suspendería la relación diplomática entre el Estado Plurinacional de Bolivia y la República Árabe Saharaui Democrática (RASD), durante el golpe de estado del 2020, anunciando su restablecimiento en septiembre del 2021.

Honduras, por su parte, el 14 de febrero del 2022, a través de su viceministro de Relaciones Exteriores y Cooperación, Gerardo Torres Zelaya restablecería las relaciones diplomáticas con la República Saharaui, después de un encuentro sostenido con el máximo dirigente africano, Brahim Gali, Presidente de la República y Secretario General del Frente POLISARIO. De esta forma, se descongelarían las relaciones entre este país africano y Honduras, relaciones que habían fluctuado en contra de la causa saharauí, anteriormente.

En el caso de Argentina, diferentes miembros de la sociedad civil como: el Comité de Solidaridad con el pueblo Saharaui reclamarían ante la opinión pública que su país reconozca como república a ese territorio africano, ocupado ilegalmente por el Reino de Marruecos.

De igual modo, Perú durante la presidencia de Pedro Castillo, anunciaría el restablecimiento de las relaciones con la república saharauí, al acusar al gobierno de Marruecos de ocupar su territorio al margen de la legalidad internacional, de esta forma Castillo que se mantenían congeladas las relaciones con la república saharauí desde el gobierno de Alberto Fujimori. Esta posición variaría, después de la destitución de Castillo.

A inicios de marzo del 2023, la comisión interparlamentaria encargada del seguimiento de la Alianza del Pacífico apoyaría la iniciativa de autonomía marroquí. En este sentido, vale señalar, que Marruecos es miembro observador de la Alianza del Pacífico. En relación al tema, la mesa señaló el liderazgo africano y árabe de Marruecos y el firme compromiso con una cooperación Sur-Sur y proactiva, así como los puntos comunes entre ambos y retos comunes como el mantenimiento de la paz, la seguridad, la seguridad alimentaria, el desarrollo social y la protección del medio ambiente.

El 10 de marzo del 2023, según referiría la página de la embajada de Marruecos ante Perú y Bolivia, 15 miembros del Asamblea General del Parlamento

Andinoentre ellos 25 miembros de este órgano constitucional, efectuarían una declaración–petición a la presidenta de este ente regional, de apoyo a la integridad territorial del Reino de Marruecos .

En el caso de Colombia, luego de la llegada de la presidencia de Gustavo Petro, se han descongelado las relaciones diplomáticas con la RASD, basado en los principios y objetivos de la carta de la ONU y la vigencia del comunicado conjunto suscrito entre ambos estados, el 27 de febrero 1985 .

Por otra parte, otros países de la región variarían de posición, como sucedería con el Salvador, país que anteriormente apoyada a la república saharauí y con la llegada a la presidencia de Nayib Bukele, rompería las relaciones diplomáticas con la RASD, las cuales estaban basadas en los principios de la autodeterminación, la cooperación y el respeto y apoyo mutuo a los procesos de descolonización e independencia de los pueblos. Junto al Salvador, se unirían otros como Guatemala, Haití, Jamaica, Paraguay y República Dominicana, que, violando sus obligaciones internacionales, desconocería la RASD.

Un caso *suit generis*, serían los países del Caribe Oriental, integrados por Dominica, Anguila Antigua y Barbuda, Dominica, Granada, Montserrat, San Cristóbal y Nieves, Santa Lucía, San Vicente y las Granadinas, que apoyarían la posición autónoma marroquí. El 31 de marzo del 2022, la Mancomunidad de Dominica, firmaría un convenio con Marruecos para abrir un consulado en Dakhla de la Organización de Estados del Caribe Oriental (OECS), con el objetivo de fortalecer relación bilateral en diferentes áreas como: la educación, la agricultura y el turismo.

Meses después, la república de Guatemala, el 1 de diciembre del 2022, abriría un consulado general en Dakhla, marcando su firme apoyo a la soberanía de Marruecos sobre el Sahara y su integridad.

Otra arista al tema, lo constituye el papel que ha empleado la diplomacia pública digital, como herramienta digital a favor de Marruecos, mediante la creación de portales y sitios web como puntos de acceso de audiencia extranjeras, y de ese modo reforzar su imagen en el escenario internacional, donde los países están más interconectados por el uso del internet y de las plataformas sociales como: Facebook, YouTube, MySpace o Twitter, entre otros.

Ello ha ido unido a la resolución 2654 del Consejo de Seguridad de la ONU del 28 de octubre del 2022, sobre la cuestión marroquí que renueva la cuestión del Sahara que renueva el mandato de la MINURSO hasta finales del 2023. Según la cancillería marroquí, es una confirmación de la iniciativa Marroquí de Autonomía en estricto respeto de la integridad territorial y la soberanía nacional . La resolución aprobada con 13 votos a favor y dos abstenciones, Rusia y Kenia, establece que se sienten en la mesa de negociación de Ginebra, el texto no hace mención del referéndum, como en las resoluciones últimas y apoya claramente las gestiones de Staffan, la resolución incluye a Argelia como parte implicada del

conflicto. La resolución reprueba el uso de la fuerza en clara mención a la ruptura del alto al fuego y los ataques que intenta llevar a cabo el Polisario contra Marruecos y el abastecimiento de las tropas de la ONU. En otro punto la resolución exige un buen control de la ayuda humanitaria internacional y reclama un censo de la población que habita en los campamentos de Tinduf. Según el representante de Marruecos en la ONU, el Sr Omar Hilale, la resolución 2654 marca el entierro definitivo del referéndum.

Ante esta situación, el 29 de noviembre del 2022, el Ministerio de Defensa de la República Saharaui ha emitido el comunicado militar no 688 donde se destaca que los comandos saharauis atacaron las trincheras de los soldados de ocupación marroquí estacionados en el área de Udeyat Russ Chdeida .

Asimismo, es válido señalar el papel que ha jugado la diplomacia marroquí en el área internacional, lo cual ha visualizado el país y posicionado su criterio de autonomía sobre la situación del Sahara occidental. Entre las actividades que ha desarrollado en los últimos años se encuentran: el recibimiento ofrecido, el 5 de noviembre del 2022, por la Presidenta de la Cámara de Diputados Cecilia Moreau de Argentina, recibió al Vicepresidente de la Cámara de Representantes de Marruecos. El objetivo del encuentro era fortalecer las relaciones económicas, políticas y los mecanismos de vinculación parlamentarias entre ambos países.

Igualmente, en el 2022, Marruecos es elegido miembro de diferentes organizaciones internacionales, vale destacar : del Comité Permanente RAMSAR para 2022-2025 al margen de la 14 sesión de la Conferencia de las Partes (COP14) que se celebró en Wuhan (China) y Ginebra (Suiza) del 5 al 13 de noviembre del 2022; del Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas para el período 2023- 2025(octubre 2022); del Consejo Ejecutivo para la Privación de las Armas Químicas(OPAC) para el período 2023-2025.

Asimismo, fortaleció la cooperación con organizaciones de las Naciones Unidas y de la región, al servir de espacio de concertación, como: el IX Foro global de Civilizaciones de Naciones Unidas, celebrado del 22-23 de noviembre en la ciudad de Fez; la reunión del Comité intergubernamental de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, celebrada en Rabat (29, noviembre 2022). En esta cita, Marruecos y la Unesco, firmarían un acuerdo de asociación con el objetivo de poner a disposición de este organismo internacional la experiencia marroquí en relación de la protección del patrimonio a otros países del África Subsahariana.

De igual modo, el Reino de Marruecos, no dejaría de lado, sus fuertes vínculos con potencias mundiales, al referir en diciembre del 2022 a través de su enviado el Sr. Aziz Akhannouch, que entre las prioridades del reino se encontraban en establecer una asociación integrada e inclusiva entre Marruecos, África y los Estados Unidos, para ello ponía “ su experiencia y sus conocimientos a disposición del fortalecimiento de la asociación económica y comercial entre África y los Estados Unidos” .

A modo de conclusión, podemos señalar que la diplomacia marroquí en los últimos 5 años ha fortalecido su visión sobre el problema del Sahara occidental, en detrimento de la República Saharaui, al articular la diplomacia pública a favor de sus intereses. Un análisis de esta diplomacia, permite visualizar que ha tenido un fuerte componente económico, político, militar y cultural, que posibilitado que diferentes europeos, africanos y latinoamericanos hallan variado de posición, al extremo de desconocer la voluntad de su pueblo saharauí y las resoluciones de las Naciones Unidas, al abrir consulados como un acto de apoyo inequívoco de control marroquí en las denominadas provincias de Sur.

Bibliografía

HILALE: LA RESOLUCIÓN 2654 MARCA EL ENTIERRO... www.Rue20.com [consultado 15 de nov del 22]

MAGREB ÁRABE PRES, “Cumbre Estados Unidos -África: una asociación tripartita integrada e inclusiva, una prioridad para Marruecos”, 15 de diciembre 2022

MOHAMED-FADEL ULD ISMAIL ULD ES-SWEYIH. El primer Estado del Sahara Occidental. Ediciones L. Harmattan, París, 1998.

WWW.SWISSINFO.CH. Marruecos enciende la tensión en el Magreb por el Sahara con Túnez, 23 de agosto 2022.

WWW.MAPNEWS.MA.:15 miembros de la Asamblea General del Parlamento Andino reiteran su posición a favor de la integridad del Reino de Marruecos y de la iniciativa de autonomía. 10 de marzo 2023

LA DIÁSPORA AFRICANA EN BAHÍA Y CUBA: DIÁLOGOS SIN PERSPECTIVA PARA (RE)PENSAR LA TRANSCULTURACIÓN Y LA INTERCULTURALIDAD

Raissa Conrado Biriba

Este trabajo está vinculado a la investigación doctoral en curso titulada “Políticas de Promoción de la Danza en Bahía y Cuba: diálogos entre territorios afrodiaspóricos” realizada en el Programa de Posgrado en Danza de la Universidad Federal de Bahía (PPGDança/UFBA), que se dirige a la profundización de los estudios sobre el entrelazamiento de la diáspora africana transatlántica en Bahía y Cuba. Cuando encontramos similitudes en el contexto de las manifestaciones culturales religiosas en ambos lugares, así como en la constitución del ethos social afrodescendiente bahiano y cubano, creemos que este hecho nos da la posibilidad de trascender las fronteras de la colonización europea y proponer diálogos en perspectiva entre las formas de organización del contexto sociocultural y político africano en el contexto de estos territorios. Por lo tanto, nuestro trabajo investigativo nos llevó al encuentro de los llamados “Cabildos de Nação” afrocubanos con el conocido “Candomblé” afrobrasileño.

Históricamente, ambos “centros de organización cultural” (SIQUEIRA, 1985; 1998; 2006) pueden ser considerados especies de “cofradías negras”, como las llamaban antropólogos y/o estudiosos de estos lugares, como Maria de Lourdes Siqueira (ibidem) y MariadelCarmenm Barcia (2009). Tanto en Bahía como en Cuba, estos grupos de africanos se configuraron como organizaciones o sociedades étnicas, cuyo complejo proceso de transculturación y reinención de los modos de vida afrodiaspóricos fue posible gracias a los cultos y tradiciones africanas ancestrales allí conservadas. Por tanto, se puede decir que son formas de (re)existencia negra en las sociedades transatlánticas, que tuvieron como estrategia la congregación de sus identidades étnicas y culturales para fortalecer las luchas por la emancipación y la libertad.

Intelectuales negros como Munanga (2012; 2016; 2019), Silva (2020) y Diop (2014) explican este proceso de reinención de los modos de vida africanos alrededor del planeta a través de los caminos epistemológicos del panafricanismo y la negritud, como procesos sociopolíticos que permitió una aproximación de las diferentes etnias afrodiaspóricas para la emancipación de los negros y la afirmación de sus identidades a través de las fronteras transatlánticas. Frente a la condición histórica impuesta por la colonización, esclavización y tráfico de africanos, las cofradías, cofradías, cabildos de la nación y candomblé negros jugaron un papel significativo en el combate a las estructuras racistas coloniales y poscoloniales, “evidenciando, simultáneamente, procesos de resistencia, de adaptación y fundación de nuevas culturas”¹ (BARCIA, 2009, p. 50).

1 Del original: “mostrar simultáneamente procesos de resistencia, adaptación y fundación de nuevas

El carácter pluricultural de nuestras sociedades debe ser entendido y asociado a las luchas históricas por la emancipación de los africanos en diáspora y de los pueblos originarios, así como a las luchas contra el racismo instauradas desde la llegada de los colonizadores europeos a Abya Yala². Es necesario considerar que las mezclas étnicas entre los pueblos originarios y afrodiaspóricos de nuestro continente y los colonizadores europeos se basaron en la extrema violencia contra las mujeres y niños africanos e indígenas; lucha y resistencia contra la imposición de valores hegemónicos blancos; afirmación y (re)existencia de los modos de vida de los pueblos originarios y afrodiaspóricos. Por ello, la importancia de los procesos de reconocimiento identitario y de afirmación étnico-racial-afro-indígena han abierto puertas para comprender nuestras sociedades transculturales, que aún viven el “mito de la democracia racial” (MUNANGA, 2019).

Es en esta dirección que nuestros intereses y objetivos apuntan a reunir estudios sobre la constitución de “centros organizativos culturales” africanos (SIQUEIRA , 1998) en Bahía y Cuba, en los que reconocemos la importancia de la interculturalidad como proceso que posibilita encontrar nuevos caminos y soluciones a la lucha contra el racismo y la colonialidad del ser, el saber y el poder en Abya Yala , que afectan nuestros cuerpos, culturas, ideologías e instituciones. Sobre todo, porque el lugar de tránsito que ocupan Bahía y Cuba en el contexto histórico de la afrodiáspora caracteriza la complejidad de sus formaciones socioculturales, así como el carácter dinámico de asimilación, arraigo y (re)existencia de sus referidas tradiciones culturales. Estos reflejan aspectos políticos e ideológicos que subyacen en las luchas contemporáneas por la transformación y la descolonialidad en nuestros territorios. Por ello, nos basamos en la perspectiva de autores como: Munanga (2019; 2020); Silva (2020); Siqueira(1998; 2006); Conrado & Concepción (2020); Conrado , Almeida & Passos(2021) Ortíz (1916, 1949; 1993, 2017); Barcía (2009); entre otros investigadores, que nos ayudan a construir este debate.

Procesos de transculturación en la diáspora bahiana y cubana

El tránsito de africanos hacia Abya Yala se dio en un contexto de extrema violencia. Con las Grandes Navegaciones, las naciones europeas iniciaron una carrera a través del Atlántico en busca de riquezas para construir sus imperios. Es a partir de mediados del siglo xv que se inicia el proceso de colonización y explotación de África, donde una infinidad de pueblos, naciones, etnias y culturas en las más diversas regiones del continente fueron asesinados, destruidos y/o secuestrados, pasando por un proceso de esclavización para servir como mano de obra en las colonias de ultramar. En el caso de Bahía y Cuba -polos del comercio triangular

culturas” (BARCÍA, 2009, p.50)

2 Abya Yala es el nombre adoptado por el movimiento de pueblos indígenas en la llamada América Latina para referirse al continente. Para Biriba, Freire & Conrado (2021, p.1): “Abya Yala significa “tierra en plena madurez” o “tierra de sangre vital”. [...] Es también la fase final de evolución y formación de la Madre Tierra, cuando entrará en pleno equilibrio. Simboliza, por tanto, este gran momento y movimiento de transformación que están protagonizando cada día las mujeres afrolatinoamericanas e indígenas, los pueblos originarios, la comunidad LGBTQIA+, las personas con discapacidad, entre otros, por la reivindicación de la autonomía y la libertad.”

de azúcar, tabaco y tráfico africano con la costa occidental africana-, las naciones africanas transportadas a estos territorios establecieron nuevas formas de vida y de (re)existencia cultural que caracterizarán a nuestras sociedades como transcultural.

Este proceso de transculturación lo explica el etnólogo cubano Fernando Ortíz (1949, p.4), cuando compara la isla de Cuba con un Ajiaco : “ante todo, una olla abierta”³. Según el autor, esta comida típica cubana está compuesta por una variedad de ingredientes que dan sabor al sentir cubano expresado a través de la danza aborigen, española, africana y criolla constituida en el país. En Bahía, podemos asociar la metáfora de Ortíz a una “Feijoada”: comida heredada de la afrodiáspora, que acompaña a los círculos de samba ya las fiestas de la cultura local y nacional.



Figura 1 – Ajiaco cubano

Fuente: [A red ceramic pot with a single handle, filled with a dark, thick stew. The stew is composed of black beans and chunks of meat. The pot is placed on a wooden surface.](https://www.dimecuba.com/revista/comida-cubana/receta-ajiaco-cubano/A la vista de todos: sartén negra, con dos asas laterales, colocada sobre un “plato de descanso” de paja redonda. Por dentro, un caldo espeso amarillento, con trozos de maíz, calabaza, zanahoria, una especie de carne de puerco y un ramito de hojas verdes adornando el plato.</p></div><div data-bbox=)

Figura 2 – Feijoada brasileira.

Fuente: [Sin embargo, este proceso de readaptación y encuentro de culturas en nues-](https://www.lanacion.com.ar/recetas/ensaladas/feijoada-nid06042014/A la vista de todos: olla de barro esmaltado, con asa lateral redonda, colocada sobre un fondo de madera. Por dentro, alubias negras con distintos trozos de carne.</p></div><div data-bbox=)

3 Del original: “Ante todo una cazuela abierta”. (ORTÍZ, 1949, p.4)

tros territorios estuvo/está atravesado por la agresión física y moral del racismo, que afecta a las personas afrodescendientes y pueblos originarios hasta el día de hoy. El racismo se configura como una ideología tendiente a la discriminación y explotación del cuerpo afrodescendiente e indígena, lo que influirá en sus modos de vida y (re) existencia, así como en las borraduras, silenciamientos y transformaciones de sus tradiciones culturales. Esto porque el proceso de transculturación consiste en la pérdida, destrucción, recreación, resistencia, mestizaje, superposición, asimilación y arraigo de las diferentes influencias culturales originarias y afrodiaspóricas con las culturas europeas dominantes, que darán lugar a nuevos valores, expresiones y formas de organización de las sociedades transatlánticas.

Yendo más allá, el lugar de “cruce” (RUFINO, 2019) que tienen las expresiones culturales religiosas afrobaínas y afrocubanas proviene de la constitución de su ethos social, ya que ambos lugares fueron puertas de entrada a la afrodiáspora en Abya Yala. Este hecho se verifica en la consolidación de la cultura Yoruba, Jêje/Arará y Bantú de manera similar en Bahía y Cuba, ocurrida debido al retorno de los africanos liberados a la costa de África Occidental – cuando los movimientos abolicionistas ganaron mayor fuerza en la colonias europeas por el mundo a mediados del siglo XIX. (MATORIA, 2015)

Este tránsito a través de las fronteras transatlánticas fue lo que hizo posible las relaciones etnológicas africanas en Bahía y Cuba. Por otro lado, la danza fue el fundamento de nuevas formas de expresión cultural afrodiaspórica en Bahía y Cuba, en la medida en que, a través de sus rituales, estableció el diálogo entre culturas extranjeras, el sentido de comunidad y la fundación de nuevas sociedades transculturales.

Formación de Cabildos de Nación y Candomblé.

Al analizar las sociedades africanas formadas en Cuba, denominadas “Cabildos”, Fernando Ortíz(1916) identificó que su origen provendría de al menos 96 regiones de África. Estas personas fueron capturadas, secuestradas y vendidas en mercados contruidos por colonos europeos antes de ser enviadas a Abya Yala. Muchas de estas naciones africanas eran indetectables, ya que registraban el Mercado al que se vendían, generalmente ubicado en la costa occidental de África. Es decir, a pesar de ser de otras regiones de África, fueron identificados como nativos del lugar donde se ubicaban estos mercados. Este hecho explica los nombres de las culturas africanas que se asentaron en Bahía y Cuba, como yoruba, bantú, jêje/arará, que son consideradas naciones, a pesar de estar históricamente compuestas por personas de diferentes lugares.

Fuentes Guerra (2017, p. 77) asume que la falsa designación de los africanos de la diáspora como lugares de concentración y embarque del tráfico transatlántico oculta o tergiversa su etnicidad. Por otra parte, el diálogo entre las diferentes etnias africanas en nuestros territorios permitió la (re)existencia de sus modos de vida y la reconfiguración de sus tradiciones, a través de la formación de “centros

organizativos culturales” (SIQUEIRA , 2006) y la constitución de la identidad negra (MURANGA, 2019).

En Cuba, los llamados “Cabildos de Nação” fueron los “núcleos organizativos culturales” africanos más complejos e importantes (SIQUEIRA , 1998) . En las definiciones de Pedro Deschamps Chapeaux (apud BARCIA, 2009, p.54):

era una agrupación de negros africanos pertenecientes a una misma nación o tribu, entre cuyos fines estaban la ayuda mutua, el socorro en caso de enfermedad o muerte y el mantenimiento vivo de la memoria de la patria lejana y perdida, mediante la práctica de la propia religión, el uso de la lengua, canciones, música.

Sin embargo, como es sabido, estas naciones no siempre provenían de las mismas etnias. Además, según estudios de Barcía (2009), los cabildos africanos se crearon con una intención controladora por parte del poder político español y portugués. Una de las estrategias de control fue separar a las etnias que hablaban una misma lengua, impidiendo su articulación y organización política. Pero, contrario a lo que se deseaba, los cabildos se convirtieron en verdaderos grupos de negros, constituyendo “un campus donde [...] atesoraban sus culturas, no sólo para recrearlas, sino para transmitir las a sus descendientes”. (BARCÍA, 2009, p. 53, traducción nuestra)

En Bahía, estas sociedades étnicas pueden equipararse a los “Candomblés”, y expandirse a quilombos, hermandades, cofradías y manifestaciones culturales afrobrasileñas como afoxés, capoeira, reisados, congadas y Bumba-meu-boi. (SIQUEIRA , 2006, p.13)

Según la antropóloga Maria de Lourdes Siqueira(ibdem), si bien todas estas formas de agrupamiento étnico constituyen el legado de diferentes sociedades con orígenes africanos, se puede decir que existe “un fundamento mayor que permea todas las demás manifestaciones” (ibdem, p. 15), que es el culto a la ascendencia y religiosidad africana presente en el candomblé.

En este sentido, es importante entender que las sociedades africanas posiblemente se constituyeron en territorios de diáspora a partir de acercamientos y ayudas mutuas entre diferentes pueblos afrodiaspóricos, quienes adoraron las tradiciones africanas en los ámbitos religioso, cultural, étnico, social, político, como base para lucha colectiva. Esto se debe a que son “culturas diversas de diferentes etnias, que a su vez se fusionan, pero tienen un núcleo definitorio” (SIQUEIRA , 2006, p. 18).

Afrodiaspora, negritud y panafricanismo

Sociedades étnicas africanas como cofradías, cofradías negras, cabildos nacionales y candomblés han sabido organizar la lucha colectiva antirracista y contra-colonial desde la llegada de los europeos a nuestras tierras. Según Barcía (2009, p. 54, nuestra traducción): “fueron precisamente los elementos culturales, la re-

ligión, la lengua, los cantos y las danzas los que hicieron posible establecer y mantener la cohesión grupal y así conservar y transmitir las tradiciones de las diferentes etnias de origen africano”.

Sin embargo, dados los procesos de inferioridad y discriminación vividos por las personas negras – que se expanden a sus tradiciones culturales y formas de vida – estos “centros organizativos culturales” (SIQUEIRA, 2006) se han convertido en movimientos político-ideológicos de afirmación de la negritud, cuyo “reconocimiento del hecho de ser negro, la aceptación de su destino, de su historia y de su cultura” (MUNANGA, 2016, p. 116) fue fundamental para las luchas por la equidad, la igualdad y la humanidad de la persona negra en las sociedades racistas poscoloniales brasileñas. .

Según el antropólogo KabengueleMunanga, este proceso de afirmación político-ideológica de la negritud tiene su origen en el panafricanismo, que entiende la necesidad de una “unidad africana” (DIOP, 2014) y la conciencia de la lucha colectiva y la solidaridad entre africanos y Afrodescendientes en el mundo. Esto se debe a que el sistema opresor del racismo actúa contra las personas negras, independientemente de su herencia étnico-cultural. Por ello, los panafricanistas defienden la necesidad de poner en valor el legado africano y la “africanidad” (MUNANGA, 2016) como estrategia de acción y lucha contra la discriminación y violencia racial que afecta a los africanos y sus descendientes en la diáspora.

Es en este sentido que consideramos la importancia de que los procesos identitarios de afirmación político-ideológica en nuestras sociedades transculturales sean atravesados por los movimientos panafricanistas y negros, especialmente como una forma de combatir el “mito de la democracia racial” (MUNANGA, 2019; 2012) – que afecta los territorios de Bahía y Cuba, cuyas localidades son cunas de Aphrodiáspora en Abya Yala .

La danza desempeñó un papel clave en el establecimiento de las tradiciones afrodiáspóricas, no solo en Bahía y Cuba, sino en todo Abya Yala . Fue también a través de la danza que las ideologías racistas posicionaron el lugar de inferioridad y discriminación del cuerpo afrodescendiente e indígena. Esto se puede ver en las persecuciones históricas de sus cultos, rituales y manifestaciones artísticas, así como en los sincretismos religiosos que fueron estrategias necesarias para la (re) existencia de sus tradiciones culturales y modos de vida.

A pesar de que el proceso de transculturación se configuró como un elemento fundante de nuestras sociedades, especialmente en el contexto del reconocimiento y afirmación de la diversidad cultural en Abya Yala , los movimientos de negritud y panafricanismo ayudaron a comprender y desenmascarar el mito de la democracia racial. presentes en los discursos proclamados por las estructuras dominantes, ya que las condiciones de vulnerabilidad, discriminación, desigualdades y pobreza afectan mayoritariamente a las personas afrodescendientes e indígenas -lo que también puede extenderse a comunidades identitarias que se encuentran fuera del patrón normativo blanco hegemónico, como LGBTQIAP

+, personas con discapacidad, entre otros. Aun así, la interseccionalidad de los factores de raza, clase y género reconoce que el lugar social de las mujeres y los hombres negros e indígenas es demostrablemente más vulnerable en el contexto de las sociedades capitalistas actuales.

En la posmodernidad, con el desarrollo del sistema capitalista global y el imperialismo de mercado en el mundo, las consecuencias de la persecución contra las culturas africanas e indígenas se enfrentan en el campo de la danza, cuando se transforma en objeto de jerarquía social. Significa entender que estas dinámicas los colocan en un lugar de menor valor y legitimidad en las instituciones, independientemente de que sean considerados elementos de identidad nacional y local.

Como resultado del racismo, se percibe que los artistas negros e indígenas son los menos incentivados y/o sufren apropiaciones culturales, silenciamientos e invisibilización por parte de las clases blancas hegemónicas. Aquí, nos referimos a los estudios de Conrado & Conceição(2020) y Conrado , Almeida & Passos(2021), que abordan las consecuencias de tales procesos para el mantenimiento y supervivencia de las culturas y poblaciones afrodiáspóricas e indígenas, así como la importancia de sus manifestaciones para combatir el racismo y la imposición de modelos culturales y estereotipos aliados a las ideologías hegemónicas blancas.

En esa dirección, creemos que sólo con la unidad de los pueblos de Abya Yala para el reconocimiento de la presencia africana e indígena en nuestros territorios y la valorización de sus expresiones culturales –que se han convertido en símbolos de identidades nacionales en los lugares que constituyen las afrodiásporas– ¿Será posible encontrar soluciones para una verdadera descolonización de nuestro continente? Además, considerando que Cuba es el principal referente y resistencia al socialismo en la época contemporánea; y que Bahia es referencia en los movimientos culturales de afirmación de la negritud – con énfasis en el Bloco Afro IlêAiyê, creado en 1974, “mediando a través de la danza, el canto, la vestimenta, mensajes que llevarían al orgullo de ser negro y su cultura orígenes, reconstruyendo la autoestima y la identidad étnico-racial del pueblo negro” (SILVA , 2020, p.198) – creemos que es posible acercar los diálogos transatlánticos y las fronteras entre ambas localidades, con miras a pavimentar el camino para un futuro antirracista y anticapitalista.

Bibliografía

BARCIA, MD C.: Los Ilustres apellidos: negros en La Habana Colonial . La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2009.

CONRADO, AVS; CONCEIÇÃO, SS Danza y Música de Bloques Afro: fundamentos de una poética y política negra. Revista Danza , Salvador, v. 5, núm. 1 pág. 100-109, julio/diciembre. 2020. Disponible. en: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistadanca/article/view/42878/23826> . Consultado el: 19 de septiembre. 2022.

CONRADO, AVS; ALMEIDA, EP; PASSOS, SB Danzas, epistemologías negras e indígenas para una educación humana y antirracista. En : VI CONGRESO CIENTÍFICO NACIONAL DE INVESTIGADORES EN

DANZA, 2da edición virtual, 2021, Salvador. Anales . Salvador: Editora ANDA, 2021, pág. 2490-2502. Disponible en: <https://proceedings.science/anda/anda-2021/trabalhos>. Consultado el: 18 de septiembre. 2022.

DIOP, CA La unidad cultural del África negra: esferas del patriarcado y el matriarcado en la antigüedad clásica. Trad. Silvia Cunha Neto. Luanda: Ediciones Mulemba; Portugal: Ediciones Pedago, 2014.

FUENTES GUERRA, Jesús: Los congos negros de Cuba . LaHabana. Ediciones Unión. 2017.

MATORY, JL : La Religión del Atlántico Negro: Tradición, transnacionalismo y matriarcado en el candomblé afrobrasileño. Santiago deCuba. Editorial Oriente. 2015.

MUNANGA, K. : Negritud : Usos y significados. 3ra ed.BeloHorizonte: Autêntica Editora. 2012.

MUNANGA, K. Panafricanismo, Negritud y Teatro Experimental do Negro. ISLA , v. 18, núm. 1 pág. 107-120, junio. 2016.

MUNANGA, K. Rediscutiendo el mestizaje en Brasil: identidad nacional versus identidad negra. 5ª ed. Rdo. amp.Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. (Colección Culturas e Identidades Negras)

ORTÍZ, F.: Los factores humanos de la cubanidad. LaHabana. Editorial de Ciencias Sociales, 1949. -----, Origen de los afrocubanos . La Habana, pp.214-239.1916.

-----, Travesía ytraza negrera . La Habana: Publigraf, Col. Raíces. 1993.

-----, Los esclavos negros. 3ra ed. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, Fundación Fernando Ortiz, 2017.

RUFINO, L. : Pedagogía de la Encrucijada. Río de Janeiro: Editorial Morula. 2019.

SILVA, AC : Movimiento Negro en Brasil: una trayectoria. Retrospectiva de una trayectoria de acciones afirmativas que precedieron a la Ley 10.639/03. 2ª ed. Salvador: Hetera, págs. 188-205. 2020.

SIQUEIRA, ML : “Agô, AgôLonan” : repensar el ser negro en el Candomblé terreiros Salvador-BA.1985. 304f. Disertación (Maestría en Sociología) – Pontificia Universidad Católica de São Paulo, São Paulo. 1985.

SIQUEIRA, ML : AgôAgôLonan– Belo Horizonte: Mazza Edições. 1998.

SIQUEIRA, ML Siyavuma: una visión africana del mundo. Salvador: Ed. Autor, 2006.

UN NUEVO ORDEN ECONÓMICO INTERNACIONAL EN ÁFRICA ES NECESARIO Y POSIBLE

MsC. Raquel Morasen Cuevas
Dra C. Josefa Negret Fuente

“Los Países No Alineados insistimos en que es necesario eliminar la abismal desigualdad que separa a los países desarrollados y a los países en vías de desarrollo. Luchamos por ello para suprimir la pobreza, el hambre, la enfermedad y el analfabetismo que padecen todavía cientos de millones de seres humanos. Aspiramos a un nuevo orden mundial, basado en la justicia, la equidad y la paz (...)”. Castro R., F. (2008).

Nuestro Comandante en Jefe Fidel Castro fue uno de los que defendió con fuerzas la necesidad de que se estableciera un nuevo orden económico internacional, para que los pueblos del tercer mundo practicara el derecho a vivir con dignidad potenciando el desarrollo de sus economías sus sociedades en general.

El continente africano, demográficamente el más joven del mundo y donde se cree haya surgido la humanidad, concentra, al mismo tiempo, un altísimo patrimonio en recursos naturales y el mayor número de países con más bajos indicadores económicos y sociales del mundo. Por un lado, casi todos los Estados son muy ricos en recursos naturales que históricamente han alimentado las ganancias de las compañías transnacionales, y por el otro lado 40 de los 50 países menos desarrollados del mundo se ubican en ese territorio (FIIAPP Cooperación España

Adicionalmente cuenta con al menos quince países sin salida al mar y se calcula que como promedio, cada país africano es vecino de al menos otros cuatro Estados, todo lo cual es causa potencial de tensiones limítrofes y tribales de consideración. De ahí que la estabilidad y el buen relacionamiento se vuelven fundamentales para un crecimiento sustentable de las economías africanas (Bartesagui y Pereira, 2015).

El continente africano es uno de esos territorios víctimas de la política imperialista como resultado del proceso de colonización lo cual ha estado acompañado del saqueo de sus economías sus materias primas la fuga de capitales, la exportación, mediante los flujos migratorios, de fuerza de trabajo barata, hacia el Primer Mundo.

A decir de nuestro comandante en jefe nos corresponde a todos los habitantes del tercer mundo luchar librar la batalla por un nuevo orden Internacional que de un vuelco a lo que hasta ahora en materia de desarrollo ha mostrado el orden actual para los pueblos que en nada ha resuelto ni resolverá los problemas que los mantienen sumidos en la más profunda pobreza por las desventajas q impone la política neoliberal.

Con este artículo perseguimos como objetivo analizar que un nuevo orden económico Internacional es necesario y posible en especial para el continente africano.

El hecho de que África esté compuesta por 55 Estados y caracterizado por un panorama de países fragmentados, con economías reducidas y poco estables, así como con una demanda de espacios más amplios que permitan el desarrollo de economías de escala, explica el por qué cuenta con una rica historia de integración subregional y regional como pocas áreas geográficas del mundo. Además, en ese continente confluyen comunidades económicas, áreas de comercio preferencial, uniones aduaneras e hidrológicas, sistemas de cooperación monetaria y financiera, de transporte y comunicaciones, convenios postales, asociaciones de agricultores y mineros, así como sociedades científicas y de investigación (Mutbarika, 1987: 617). De esa manera los esfuerzos emprendidos en este sentido han tenido como propósito maximizar el potencial de desarrollo y fortalecer la posición de fuerza de negociación de los países de África ante las demás naciones.

La temprana creación de mecanismos e instituciones relacionadas con el proceso de integración tales como la Unión Aduanera de África Austral (SACU) en 1910, la Comunidad Económica de los Estados de África Occidental (ECOWAS-CEDEAO) en 1975, la Comunidad Económica de los Estados de África Central (ECCAS) en 1983, la Unión del Magreb Árabe (UMA) en 1989, la Comunidad para el Desarrollo de África Meridional (SADC) en 1992, el Mercado Común para el Este y el Sur de África (COMESA) y la Comunidad Económica y Monetaria de África Central (CEMAC) en 1994, la Comunidad de África Oriental (EAC) en 1999, la Unión Económica y Monetaria de África Occidental (UEMOA) en 2003, así como la Autoridad Intergubernamental sobre el Desarrollo de África Oriental (IGAD) y el Banco Africano de Desarrollo (BAFD), permitió avanzar de manera sostenida hacia la consolidación de los mecanismos de integración de carácter continental. Así, en la búsqueda de un modelo propio de desarrollo sin injerencia de las naciones occidentales, aunque con su colaboración, surgió en el 2001 la Nueva Alianza para el Desarrollo de África (NEPAD) que traza las líneas económica y política a seguir para la integración del continente.

Sin embargo, el más abarcador de los mecanismos de integración creado es la organización supra- nacional denominada Unión Africana desde el 2001 y oficializada en el 2002 (anteriormente Organización de la Unidad Africana desde 1963 hasta 2001).

Esta organización supranacional centró sus esfuerzos colectivos en la descolonización, la lucha contra el apartheid y el logro de la independencia política para el continente en el periodo 1963 a 2013, pese a ello la fortaleza alcanzada por los mecanismos de integración regionales, entre otros factores, dieron paso a un nuevo escenario para el continente y ante la imposibilidad de dar respuesta a la nueva coyuntura por las organizaciones e instituciones ya existentes, acrecienta la necesidad de crear nuevas conexiones, métodos y formas de alianza entre

los pueblos, en medio de una cohesión política entre los Estados africanos y un contexto internacional muy agresivo para los países de esa región.

En rigor, la materialización de este proyecto fue el motivo declarado para preparar una Agenda de desarrollo para los próximos 50 años, capaz de reflejar el continente deseado por las personas e instituciones africanas. Este propósito fue designado Agenda 2063, la cual se autodenomina marco estratégico compartido para el crecimiento inclusivo y el desarrollo sostenible, y una estrategia global para optimizar el uso de los recursos de África en beneficio de todos los africanos (African Union, 2015: 2). Así, dado el valor que se le concede a la Agenda 2063 en los avances alcanzados por el continente, y sobre todo en la consecución de importantes metas políticas, económicas y sociales a mediano y largo plazo

Pues entonces corresponde señalar que la Agenda 2063, resultado de un proceso altamente participativo e inclusivo, es un proyecto de integración para el desarrollo del continente africano de cara al 2063, cuenta con tres instrumentos claves: el documento marco de la Agenda 2063, la denominada Versión Popular del programa de la Agenda 2063 y el proyecto del Plan de Implementación para los primeros diez años (African Union, 2014: 1).

El Documento Marco de la Agenda 2063 cubre tres áreas muy amplias, a saber: la visión del África que se desea para el 2063, el escenario de partida y la estrategia para alcanzar esa visión. Consta de seis capítulos que incluyen la introducción; la visión y las aspiraciones africanas para el 2063, las metas de África para los próximos 50 años (2013 a 2063) con los objetivos y las metas por etapas

De este modo, la visión guía para la Agenda 2063 es la visión de la Unión Africana de “un África integrada, próspera y pacífica, impulsada por sus propios ciudadanos y que represente una fuerza dinámica en el ámbito internacional” (African Union, 2014: 1).

Un África próspera, basada en un crecimiento inclusivo y un desarrollo sostenible

Un continente integrado, políticamente unido, basada en los ideales del panafricanismo y la visión de renacimiento africano. Un África de buena gobernanza, democracia, respeto de los derechos humanos, justicia y de cumplimiento de la ley, tranquila y segura, con una fuerte identidad cultural, patrimonio común, valores y ética cuyo desarrollo sea impulsado por la gente, que confíe en el potencial ofrecido por personas, especialmente sus mujeres y su juventud, y que tenga en cuenta el cuidado de sus niños. Un África fuerte, unida, que como continente sea un socio y actor global influyente.

La «operación militar especial» de Rusia, aprobada por la Duma del Estado y el Consejo de la Federación, y que tiene como objetivo directo «desmilitarizar y desnazificar» la vecina ex república soviética de Ucrania, ha sacudido la economía mundial.

Según la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, casi la mitad de los 54 países africanos dependen de Rusia y Ucrania para importar trigo. Rusia es uno de los principales proveedores de fertilizantes de, al menos, 11 países. La agencia de noticias Reuters informó de que África está sufriendo interrupciones en el suministro de alimentos y la subida de los precios de los productos básicos y se arriesga a sufrir «consecuencias desastrosas» si la situación se prolonga, según declaró el Presidente de la Unión Africana, MackySall, durante una conversación con el filántropo Mo Ibrahim en el Foro de Gobernanza Ibrahim, mucho antes de viajar a Rusia.

«Estamos en una nueva etapa de desarrollo y damos gran importancia a nuestras relaciones con los países africanos», señaló Putin. Según él, el desarrollo de las relaciones entre Rusia y África ha dado resultados positivos. Rusia siempre ha estado del lado de África, siempre ha apoyado a África en su lucha contra el colonialismo. Aunque nunca fue una potencia colonial en África, Moscú fue un actor crucial en el continente en la época soviética, apoyando los movimientos de independencia y formando a una generación de líderes africanos.

Es cierto que los lazos de Rusia con África disminuyeron con el colapso de la Unión Soviética en 1991 y China ha surgido como una potencia extranjera clave, que invierte en muchos sectores, en el continente. La huella económica de Rusia en el desarrollo de las infraestructuras necesarias sigue siendo prácticamente invisible, mientras que Estados Unidos, la Unión Europea y varios Estados del Golfo también están invirtiendo de forma significativa en África.

Parte de los vínculos entre Rusia y África surgieron durante los procesos de independencia contra los dominios coloniales

En un artículo publicado por la Agencia de Prensa Francesa (AFP), se afirma que las conversaciones entre los dirigentes de la UA y el presidente ruso ilustran la importancia de mejorar las relaciones bilaterales. Mientras los líderes africanos intentan construir la solidaridad internacional con el objetivo de lograr una verdadera paz y seguridad mundial, también es importante iniciar un nuevo impulso de reforma para transformar la agricultura y la industria en toda África.

Algunos apuntaron directamente a la mayor probabilidad de que se produzcan enfrentamientos civiles como consecuencia de la inflación provocada por los alimentos y la energía, especialmente en este entorno actual de mayor inestabilidad política.

Por otra parte, los países africanos están luchando con los esfuerzos de recuperación tras dos años de Covid-19 que los encerraron detrás de las fronteras. Un hecho notable es que la recuperación sigue siendo desigual, incompleta y se produce a ritmos variados en toda la región. Por ejemplo, Estados Unidos, Alemania y Francia tienen planes más amplios, no de armas, sobre seguridad alimentaria para África.

Kristalina Georgieva, directora gerente del Fondo Monetario Internacional (FMI), ha instado a los países africanos a no cerrar el comercio, al tiempo que ha pedido mayor inversión, especialmente en la agricultura: «El mensaje que el

mundo debe escuchar es que hay que mantener el comercio abierto. Los africanos pueden ayudar a los africanos invirtiendo urgentemente en una mayor producción de alimentos en el continente. Estamos buscando formas de invertir con ustedes en la resiliencia a los choques, especialmente los climáticos» (2022).

Bajo el título «HarnessAfrica'sAgricpotentialtofeedtheWorld» (Aprovechar el potencial agrícola de África para alimentar al mundo) publicado en abril, el Dr. AkinwumiAdesina, presidente del Grupo del Banco Africano de Desarrollo (AfDB), encargó a los países africanos que aprovecharan su potencial agrícola y se convirtieran en el amortiguador alimentario mundial. Su argumento se basaba en el hecho básico de que el continente ocupa alrededor del 20% de la superficie total de la Tierra, y el 65% de las tierras cultivables no cultivadas, por lo que liberar su potencial lo convertiría en una solución a la crisis alimentaria mundial.

El presidente del AfDB ha instado a los países africanos a garantizar los estándares de calidad de los productos alimentarios y a exportarlos a otros países. La estrategia FeedAfrica para la transformación de la agricultura en África (2016 a 2025), se puso en marcha para convertir al continente en un exportador neto de alimentos y hacer que se sitúe en la cima de las cadenas de valor mundiales orientadas a la exportación, donde tiene una ventaja comparativa. El objetivo es contribuir a eliminar la pobreza extrema en África y acabar con el hambre y la malnutrición en el continente para 2025.

Ahora es imperativo que los líderes africanos busquen inversiones sostenibles en agricultura y que construyan la industria con sus socios extranjeros. Esencialmente, invertir en agricultura, añadiendo nuevas tecnologías para ayudar a los agricultores a aumentar su productividad, incluso en el cambio climático, es lo que debería estar en las cuencas de mendicidad de los líderes africanos, pero es más descendente negociar justamente para obtener apoyo financiero en lugar de mendigar a los posibles socios externos.

El AfDB ha fomentado sistemáticamente el aumento de la productividad en lugar de la dependencia de la ayuda. Ha defendido la ampliación de los programas de protección social, el refuerzo de la resistencia económica y la capacidad de respuesta a los choques de la crisis ruso-ucraniana, los programas del mercado laboral, la protección de los trabajadores informales urbanos y la ayuda a la población para invertir en su salud y educación. El Grupo del Banco Africano de Desarrollo es la principal institución.

En un mundo con tendencias proteccionistas y aislacionistas, África abre las puertas a la unión monetaria. En el continente conviven 53 países, 42 monedas y dos uniones monetarias todavía controladas por Francia. Hartos del control extranjero, los países de África occidental y central se han unido ahora para crear su propia moneda, el eco. Este representa un anhelo que comparten otras organizaciones económicas regionales del continente y que es uno de los últimos objetivos de la Unión Africana. Sin embargo, las grandes diferencias entre países de norte a sur hacen difícil la implementación de la moneda africana.

Es evidente que en la última década Occidente ha venido reduciendo su presencia en África, y ese vacío ha impulsado a Rusia y China a ocupar asientos en ese continente. Para ambos países, la relación con el continente africano se concentra tanto en obtener recursos energéticos y materias primas como en extender sus productos a un nuevo mercado y aumentar su protagonismo diplomático en el mundo, a medida que su crecimiento económico crece.

Es de destacar que en 2020 China invirtió en África 296.000 millones de dólares (9,5 % más que en 2019); de esta suma, 266.000 millones corresponden a inversión directa no financiera. Se espera que la inversión tanto de China como de Rusia en ese continente aumente en los próximos años, especialmente en el sector de infraestructura (periodico.unal.co 2022).

Fidel Castro en su empeño porque se creará un Nuevo Orden Internacional que proteja la estabilidad económica de este continente africano, así como su desarrollo social en general sugería que las potencias imperialistas cesaran en mantener las bases del neoliberalismo pues como ventaja para ellos garantizará la perdurabilidad del régimen capitalista porque como dijera Carlos Marx con la aplicación de sus métodos no hace más que crear su propio sepulturero.

“Como parte de nuestra lucha por la paz perdurable, tenemos que asumir todas las defensas del Nuevo Orden Económico Internacional. Tal vez los neocolonizadores no sean capaces de comprenderlo todavía; pero si se cambiaran las bases de neocolonialismo, si se terminara la opresión económica de Asia, África, América Latina y el Caribe, el poder adquisitivo que surgiría en esos tres continentes le daría al capitalismo la posibilidad de prolongar su existencia por un mayor tiempo, en medio de condiciones que serían tal vez para ellos menos privilegiadas, pero también menos inseguras.” (Castro RF (2008).

La Agenda 2063, es un programa que demuestra la decisión y voluntad políticas de los gobiernos africanos para convertir la integración en la principal herramienta para afrontar los grandes desafíos del continente y la disposición de enfrentar sus problemas sobre la base de recursos y esfuerzos propios.

Este esfuerzo de integración y desarrollo es insuficiente y no se corresponde con los resultados alcanzados, es evidente la necesidad de lograr otras inventivas de proyectos que se generan con autonomía del propio continente africano.

Solo un nuevo Orden Económico Internacional para el continente africano garantizara el respeto ineludible a su autodeterminación a proyectar las líneas de su desarrollo económico político y social sin falsos paternalismos sino con el establecimiento de las relaciones de cooperación sobre la base del respeto y la justicia social.

Bibliografía

AFRICAN UNION: Agenda 2063: Framework Document. Disponible en: <https://au.int/en/agenda2063/continental-frameworks>. 2014a.

BARTESAGUI, I y Pereira, M.: Los procesos de integración en África: desarrollo en contextos

adversos. PUCE 101 de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Disponible en: www.puce.edu.ec. 2015.

CASTRO R, F.: Fidel soldado de las ideas, www.fidelcastro.cu. 2008.

ELIA, G. V: África y el Nuevo Orden Mundial entre Estados Unidos y China. Disponible en repository.usergioarboleda.edu.cu <https://unesdoc.unesco.org>. 2012.

FIIAPP COOPERACIÓN ESPAÑOLA: Blog de FIIAPP. Disponible en: [https://www.fiiapp.org/todos los días deberían ser días de África/](https://www.fiiapp.org/todos-los-dias-deberian-ser-dias-de-africa/). 2019.

GEORGIEVA K.: La Economía Africana y el Nuevo Orden Mundial. Disponible en, elradar.es <https://www.elradar-es>. 2022.

MUTBARIKA, B. W.: “La integración regional y subregional en África: panorama, problemas y perspectivas”, en Revista de Comercio Exterior, 37(8), 615-624. Disponible en: <http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/201/1/RCE1.pdf>. 1987.

PERIÓDICO.unal.co: Política exterior de Rusia y China, en África anuncia un nuevo Orden Económico Internacional. Disponible en <https://periodico.unal.edu.co>. 2022.

PÉREZ X., T.: ¿Por qué la agenda 2020? Disponible en [ypi.isri.cu](http://rpi.isri.cu) <http://rpi.isri.cu>. 2020.

ANTONIO MACEO GRAJALES EN LA HISTORIOGRAFÍA SANTIAGUERA (2000- 2019)

MSc. Lianne Céspedes Villalón

Los historiadores santiagueros con frecuencia se han acercado a la trayectoria de destacados combatientes independentistas de la región. No es casual que la personalidad que con más sistematicidad y profundidad se analice, sea la del mayor general Antonio Maceo.

En este sentido, en medio de las complejas circunstancias de los años noventa del siglo xx, devenido por la desaparición de la Unión Soviética y el campo socialista, la intensificación del bloqueo económico comercial y financiero estadounidense hacia Cuba, la falta de credibilidad del marxismo y como resultado la declaración del período especial a nivel de nación; “ [...] la Revolución cubana se afincó en los valores autóctonos acentuando los tintes nacionalistas de su discurso en persistente confrontación con los Estados Unidos.” Asimismo, la presencia de la historia nacional y las innovaciones patrióticas se hacen cotidianas en los medios de difusión masiva y ganan espacio en el discurso político que convoca a la resistencia en el espíritu de Baraguá y proyecta hacia el presente el valor simbólico de la protesta que pronunciara Antonio Maceo al finalizar la Guerra de los Diez Años.

En medio de la crítica situación descrita, en la urbe oriental se evidenció la animación del quehacer historiográfico, a través de importantes conmemoraciones, entre ellas: el centenario de la caída en combate y el sesquicentenario del nacimiento del Titán. Lo que va a contribuir de manera especial a la renovación de las investigaciones sobre la temática maceísta y, con ello se va profundizar en elementos esenciales de la vida y el pensamiento de Maceo. Estos resultados también se vieron favorecidos por una reanimación de la actividad editorial la cual facilitó la promoción de las investigaciones de la intelectualidad santiaguera en torno a la temática.

Ante lo expuesto, la finalidad del presente trabajo está encauzada en presentar una aproximación sobre las investigaciones vinculadas con Antonio Maceo Grajales en Santiago de Cuba entre 2000-2019. Teniendo en cuenta los autores y los temas tratados. Valorando así sus contribuciones a la historiografía cubana.

Desde Santiago de Cuba, cuna de la familia Maceo Grajales, se ha generado un especial interés por divulgar e investigar la obra y el pensamiento de Antonio Maceo. A este propósito han contribuido un grupo de prestigiosos intelectuales santiagueros, muchos de ellos profesores de excelencia de la Universidad de Oriente, cabe mencionar: Olga Portuondo Zúñiga, Joel Mourlot Mercaderes, Israel Escalona Chádez, Damaris Torres Elers, Manuel Fernández Carcassés, Zoe Sosa Borjas, Graciela Pacheco Feria, Juan Manuel Reyes Cardero, entre otros.

Resulta necesario referir, que aparejado a estos resultados de ciencia en torno a los estudios maceicos, se suma la creación en la urbe santiaguera del Centro de Estudios Antonio Maceo Grajales en 1997, institución que promueve el legado de una de las familias que más aportó a la Revolución en la etapa colonial.

En este sentido, desde el 2000 cualquier balance historiográfico que se realice debe tener en consideración la vasta producción del sistema de ediciones territoriales. En estas publicaciones se han tratado temas variados, relacionados sobre todo con las guerras de independencia y sus figuras principales. En las cuales ha sido una de las prioridades las publicaciones concernientes al mayor general y a otros integrantes de su gloriosa familia.

En el 2000, Ediciones Santiago publicó Antonio Maceo, algunas previsiones desestimadas, de Luis Acosta Brehal, en el cual son analizados fragmentos de la documentación del héroe mambí, que demuestran el desarrollo y radicalización de su pensamiento político, revolucionario y democrático. Por otra parte, Lídice Duany Destrades publicó en el 2006: De la correspondencia a Antonio Maceo en Honduras, valiosa obra que nos acerca al conocimiento de la inserción del prócer en la vida económica, política y social de ese hermano país centro americano, por medio de la recopilación de las cartas escritas a Maceo entre julio de 1881- julio de 1884, período en que residió en Honduras. Mientras, La casa santiaguera de los Maceo, de Damaris A. Torres Elers (2009), constituye una excelente biografía de la casa de los Maceo, inmueble en que nació el Titán y, que se convirtió tradicionalmente en un espacio de recuerdos y homenajes, para perpetuar en la memoria histórica la figura excelsa del patriota oriental y su familia.

El Centro de Estudios Antonio Maceo Grajales ha logrado publicar los Anuarios del 2004, 2005, 2006, 2007-2008, 2009, 2010, entre otros, con el título: De la Tribu Heroica, con el objetivo de impulsar una política editorial en torno a la obra maceica, auspiciando su divulgación y destacando su vigencia en la lucha por la preservación de nuestra independencia e identidad cultural. Los trabajos publicados versan sobre la familia Maceo Grajales, el tratamiento historiográfico de los Maceo, facetas del Titán de Bronce como: aspectos de su vida, dimensiones de su pensamiento, trayectoria histórica, documentación generada por él y otros temas sobre su impronta en la historia de Cuba.

Otros significativos aportes historiográficos a la temática maceista en Ediciones Santiago, lo constituyen: Espionaje y atentados contra el Titán de Bronce, de Israel Valdés Rodríguez (2011) y Dos titanes en la historia y la cultura cubanas, trabajos compilados por Israel Escalona Chádez y Damaris A. Torres Elers (2016). En el primero de los textos el connotado jurista e historiador detalla de manera cronológica los principales atentados organizados contra Antonio Maceo durante la Tregua Fecunda, sustentado en importantes fuentes bibliográficas y documentales, mientras que; los artículos compilados en Dos Titanes en la historia y la cultura cubanas, ofrecen en sentido general aspectos novedosos sobre la trayectoria y acción de los hermanos Antonio Maceo Grajales y José Marcelino Maceo Grajales, así

como la trascendencia ideológica que emanan ambas personalidades.

De igual modo, dentro del extraordinario impulso de renovación historiográfica maceista en Santiago de Cuba, se distinguen otros textos de gran valor y de un alto nivel de actualización: 500 pensamientos maceistas (2014) y su reedición en Pensamientos de Antonio Maceo (2018) ambos de Lídice Duany Destrade. El aporte de estas obras se sustenta en la divulgación de una selección de toda la papelería del prócer, en la que se representan aristas esenciales de su ideario político social y, que su vez lo distinguen como uno de los representantes más valiosos del pensamiento cubano.

La Editorial Oriente también ha accionado en función de la promoción de novedades literarias referidas a Antonio Maceo. Las cuales han permitido enriquecer la historiografía nacional. Al respecto, en el 2004 aparece publicado José Martí y Antonio Maceo: La pelea por la libertad, de Israel Escalona Chádez. Se realiza un estudio historiográfico relacionado con el comportamiento de los nexos entre ambos líderes. Abordándose, de manera profunda el vínculo establecido entre ambos próceres en su lucha por la emancipación nacional.

En Aproximaciones a los Maceo, 2005, los coordinadores Olga Portuondo Zúñiga, Israel Escalona Chádez y Manuel Fernández Carcasés, presentan novedosos estudios sobre los Maceo en una compilación de veintidós artículos y ensayos de prestigiosos historiadores de la urbe santiaguera. A juicio de la autora, se considera que la obra en cuestión es de extraordinario valor histórico, por la influencia considerable que ha ejercido en el proceso de renovación de los estudios maceicos en Santiago de Cuba. A su vez, ha contribuido a la sistematización del conocimiento sobre Antonio Maceo y otros integrantes de su familia heroica, por lo que permite enrumbar hacia otras perspectivas de estudio. De igual modo, en el Catálogo sobre la familia Maceo- Grajales, del Archivo Provincial Santiago de Cuba, 2010, María Caridad González González, Elsa Isabel Almaguer Aldreu y Damaris A. Torres Elers proporcionan una importante información sobre el contenido de la papelería que se conserva en los fondos de este archivo.

Otra de las publicaciones editadas por el sello de la Editorial Oriente, es sin lugar a duda Antonio Maceo Grajales. Ensayo biográfico sucinto (2019). Valiosa literatura, con la cual los estudios maceístas adquieren nuevos matices, al constituir una biografía actualizada referida a aspectos claves de la vida, la obra y el pensamiento del héroe oriental. Además, entre los temas abordados, su autor, el doctor Manuel Fernández Carcasés incorpora los más recientes hallazgos históricos sobre la niñez y la juventud, su participación en relevantes episodios de las gestas emancipadoras, liderazgo político y militar, así como su caída en combate en diciembre de 1896. Se considera que este nuevo aporte biográfico marca un momento importante en la historiografía cubana.

Sin embargo, en el proceso de generalización bibliográfica que se realiza en el contexto actual, sobresale el trabajo de la Editorial del Caribe. A pesar de promocionar los resultados de ciencia en torno a la cultura de los pueblos del

área caribeña y en particular la cultura cubana y sus vínculos con los pueblos de la región; también centra su atención en el estudio de la historia. En este sentido, resulta necesario destacar el papel desempeñado por la referida institución en la divulgación de aspectos sobre Antonio Maceo. Amerita mencionar: Antonio Maceo en la historiografía cubana. El tratamiento a aspectos controvertidos de su biografía (2015) de Zoe Sosa Borjas y El hombre de excepción. Episodios y facetas de Antonio Maceo (2018) de Joel Nicolás Murlot Mercaderes.

En el caso, Antonio Maceo en la historiografía cubana. El tratamiento a aspectos controvertidos de su biografía, también publicada en coordinación bajo el sello de la Editorial Oriente, Sosa Borjas realiza un acercamiento historiográfico a Maceo y a su vez analiza de manera profunda y con un enfoque crítico cuestiones controvertidas y polémicas relacionadas con los orígenes y el entorno familiar del Titán de Bronce.

Es destacable, en una de sus páginas el estudio que ofrece la autora sobre los múltiples homenajes y actividades que se propusieron a nivel nacional como resultado del advenimiento de la celebración del primer centenario del natalicio de Antonio Maceo y en el cincuentenario de su caída en combate, y con ello se profundiza en el incremento del movimiento historiográfico en la etapa, con la finalidad de divulgar de manera integral la personalidad del Héroe de Baraguá.

Del mismo modo, Murlot Mercaderes agrupa un conjunto de textos novedosos y de un alto nivel de actualización. En los cuales refleja desde una lógica histórica, la excepcionalidad en Antonio Maceo a través de sus actos de heroísmo protagonizados en la historia patria en coherencia con sus múltiples expresiones ideológicas.

La historiadores santiagueros han sido los protagonistas en el extraordinario impulso que ha alcanzado entre el 2000- 2019 la producción historiográfica en torno a la investigación y la divulgación de aspectos novedosos sobre la obra y el pensamiento político- militar del mayor general Antonio Maceo Grajales. Sellos editoriales de gran prestigio en el territorio, han contribuido a la generalización de estos resultados de ciencia, que constituyen los referentes más actualizados de la historiografía maceista.

En los cuales se refleja desde una lógica histórica, la excepcionalidad del Titán a través de diversas facetas: aspectos de su vida, dimensiones de su pensamiento, trascendencia histórica y la documentación generada por él. Lo que demuestra que Maceo seguirá siendo referencia obligada para comprender nuestro proceso identitario y para profundizar en el conocimiento del pensar y el actuar de un líder que trascendió como símbolo de la nación cubana.

Bibliografía

ACOSTA BREHAL, Luis: Antonio Maceo, algunas precisiones desestimadas. Santiago de Cuba. Ediciones Santiago. 2000.

COLECTIVODEAUTORES: “De la Tribu Heroica”, en Anuario del Centro de Estudios Antonio Maceo Grajales, no. 1. 2004.

-----: No.2. 2005.

-----: Nos. 3-4. 2006-207.

_____:No. 5. 2009.

DUANY DESTRADE, Lídice: De la correspondencia de Antonio Maceo en Honduras, Santiago de Cuba. Ediciones Santiago. 2006.

_____: Pensamientos de Antonio Maceo, Santiago de Cuba. Ediciones Santiago. 2018.

DUANY DESTRADE, Lídice y Yenisey López-Cruz: “Presencia maceista, en la revista Santiago a cincuenta años de su creación”, en Santiago, no. 155, mayo- agosto, pp. 139- 150. 2021.

DUHARTE JIMÉNEZ, Rafael, Olga Portuondo Zúñiga e Ivette Soñora Soto (coords.): Tres siglos de historiografía santiaguera. Santiago de Cuba. Oficina del Conservador de la Ciudad. 2001.

ESCALONA CHÁDEZ, Israel y Damaris A. Torres Elers: Dos titanes en la historia y la cultura cubanas. Santiago de Cuba: Ediciones Santiago. 2016.

ESCALONA CHÁDEZ, Israel: José Martí y Antonio Maceo: La pelea por la libertad. Santiago de Cuba. Editorial Oriente. 2004.

FERNÁNDEZ CARCASSÉS, Manuel: Antonio Maceo Grajales. Ensayo biográfico sucinto. Santiago de Cuba. Editorial Oriente. 2019.

MOURLOT MERCADERES, Joel N.: El hombre de excepción. Episodios y facetas de Antonio Maceo. Santiago de Cuba. Editorial del Caribe. 2018.

PORTUONDO ZÚÑIGA, Olga, Israel Escalona Chádez y Manuel Fernández Carcassés (coords.): Aproximaciones a los Maceo. Santiago de Cuba. Editorial Oriente. 2005.

RENSOLI MEDINA, Rolando Julio (coord.): La historiografía de la Revolución cubana. Reflexiones a 50 años. La Habana. Editora Historia. 2010.

RODRÍGUEZ, Pedro Pablo: Hacia Cuba libre: próceres inolvidables. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. 2012.

SOLÍS BEDEY, Luis Felipe: La historiografía santiaguera en la renovación de los estudios de la familia Maceo Grajales, en Aproximaciones a los Maceo. Santiago de Cuba: Editorial Oriente. 2005.

SOSA BORJAS, Zoe: Antonio Maceo en la historiografía cubana. El tratamiento a aspectos controvertidos de su biografía. Santiago de Cuba. Editorial del Caribe/ Editorial Oriente. 2015.

TORRES ELERS, Damaris A.: La casa santiaguera de los Maceo. Santiago de Cuba: Ediciones Santiago. 2009.

VALDÉS RODRÍGUEZ, Israel: Espionaje y atentados contra el Titán de Bronce. Santiago de Cuba. Ediciones Santiago. 2011.

CONTRIBUCIONES DE LA RESISTENCIA AFROAMERICANA AL IDEARIO ANTIMPERIALISTA DEL SIGLO XX

Ms C. Hiltrudes Casamayor Vibet
Ms C. Jackeline Lores Díaz

Los pueblos latinoamericanos y caribeños tienen en sus habitantes de ascendencia africana un componente cultural y socio histórico fundamental. Ellos aportan una perspectiva particular de comprender el fenómeno imperialista a partir de la centralidad que en sus condiciones de existencia tuvo y tiene la opresión, la exclusión y la discriminación racial.

La reacción de afroamericanos, latinoamericanos y caribeños ante la dominación imperialista se expresó a través de movimientos culturales, sociales y políticos que sirvieron para canalizar un discurso contestatario que dio cuenta de la denuncia de la discriminación por el color de la piel y el origen afro articulado diferentes demandas sociales, económicas y políticas. Sus cuestionamientos evolucionan hasta el planteamiento de la emancipación plena del hombre.

Los estudios sobre movimientos culturales, sociales y políticos protagonizados por afroamericanos experimentan un ascenso en las últimas décadas. Autores como Lao Montes (2007) y Agudelo (2019) han abordado el comportamiento de diferentes problemáticas en los afrodescendientes de América Latina y el Caribe destacando la significación de su práctica social. Los análisis realizados por Mezi-las (2008); Martínez Peria (2015) y Naranjo et al, (2020) analizan el indigenismo y la negritud como movimientos culturales que emergieron frente a la presencia extranjera impuesta en el Caribe. No obstante, se considera necesario profundizar en las enunciaciones antimperialistas realizadas desde el locus afroamericano.

Mediante el análisis histórico lógico, la interpretación de fuentes históricas y literarias, así como el enfoque transdisciplinar se desarrolla el objetivo de presentar una aproximación a la contribución de la resistencia afroamericana al desarrollo del ideario antimperialista latinoamericano y caribeño en el siglo XX.

Desde el locus afroamericano se reconocen prácticas sociales y un discurso que contribuyen a la radicalización política a la vez que marcan un giro epistémico en el desarrollo del ideario antimperialista al plantear otras formas de asumir y explicar la historia de dominación neocolonial que sufre la región.

Para Lao-Montes (2007) los estudios sobre la diáspora africana aún necesitan centrar e integrar por completo las historias, culturas y políticas de las afro-latini-dades. En este sentido es pertinente profundizar en la significación que ha tenido para el desarrollo del ideario antimperialista las reivindicaciones planteadas por los afroamericanos desde y hacia el sur del río Bravo.

El antimperialismo se ha perfilado como una compleja construcción histórica cultural, donde se articulan, actitudes, simbolismos, subjetividades, ideologías, filosofías, políticas, etc. que expresan maneras de rechazar/enfrentar/ frenar y liberarse de la dominación imperialista.

Se considera a José Martí el primer antimperialista de América. Él fue el primero en realizar las alertas sobre el peligro para las naciones americanas que presentaba la expansión de Estados Unidos sobre sus tierras, elementos que quedan explicitados, entre otros escritos, en el ensayo Nuestra América y en El tercer año del Partido Revolucionario Cubano (El alma de la revolución y el deber de Cuba en América) , ellos permiten comprender la denuncia que hace en relación a las ambiciones de dominación de la nación nortea y la estrategia continental para impedir el dominio sobre nuestras tierras de América.

Autores como Teran (1985); Pita y Marichal (2012); Kersffeld (2012) y Kozel et al, (2015), ayudan a comprender en los primeros antimperialistas la formulación de una crítica al materialismo expansionista de los Estados Unidos, la apuesta por la cultura y la educación como herramientas para detener el avance imperialista. La articulación del nacionalismo, el antimperialismo, el marxismo y el latinoamericanismo en el logro de la emancipación plena en la región. En este recorrido marca un punto de inflexión la articulación de la lucha armada y la alternativa socialista como método y condición del logro y mantenimiento de la liberación del dominio imperialista.

Los intelectuales y/o revolucionarios portadores de las ideas antimperialistas se nutrieron con doctrinas positivistas, espiritualistas y krausistas, entre otras. Algunos de ellos dirigieron sus discursos a las élites ilustradas latinoamericanas, especialmente a los jóvenes, desconociendo amplios sectores populares que conformarían el sujeto plural de la emancipación latinoamericana.

Superadas las dos primeras décadas del siglo veinte y al influjo de las revoluciones en México y Rusia, el antimperialismo experimentó nuevos desarrollos. La creación de la Liga Antimperialista de las Américas es una de sus expresiones más contundentes al expresar la articulación del marxismo como fundamento teórico e ideológico de la lucha antimperialista con las tradiciones de lucha latinoamericana y caribeña, además de articular la resistencia de los afroamericanos.

En el siglo xx intelectuales afroamericanos de la talla de Aimé Césaire (1913-2008), Frantz Fanon (1925- 1961), Jacques Roumain (1907-1944) y Nicolás Guillén (1902-1989), entre otros, logran superar los márgenes de la raza y del espacio geográfico para plantearse la emancipación de todos los sometidos a la opresión neocolonial. Esta transformación volvió la resistencia afroamericana en expresión de lucha de todos los oprimidos al pronunciarse por la emancipación de todos los hombres del Tercer Mundo y, más allá, de los propios explotadores.

Hasta los años sesenta del siglo xx el antimperialismo experimentó complejas y contradictorias configuraciones, en ello tuvo que ver desde qué clases

y sectores sociales se hicieron los planteamientos antimperialistas, los móviles sociales, económicos y políticos que lo condicionaron, así como las líneas del pensamiento filosófico desde las cuales se moldearon las formas de enfrentar el expansionismo imperialista.

La búsqueda bibliográfica permite identificar un predominio de estudios que sistematizan las expresiones antimperialistas de la población de origen europeo de América Latina, aunque ello no es patrimonio absoluto de la misma. Desde el locus afroamericano, latinoamericano y caribeño se reconoce un discurso que da cuenta de una postura y un pensamiento contentivo de denuncia y enfrentamiento coherente al peligro de la expansión imperialista que marca un punto de inflexión en el desarrollo de este ideario.

Lao-Montes (2007) entiende la diáspora afroamericana como una formación no uniforme, un montaje de historias locales entretejidas por condiciones comunes de opresión racial, político-económica y cultural y por semejanzas familiares basadas en experiencias históricas conmensurables de subordinación racial, afinidades culturales y repertorios similares de resistencia, producción intelectual y acción política.

Por su parte Agudelo (2019) afirma que los afrodescendientes son un componente fundamental de la construcción histórica y del presente de las sociedades latinoamericanas y caribeñas.

La perspectiva de estos autores, en la que articulamos las tesis marxianas de que el hombre es el conjunto de sus relaciones sociales y que sobre las diversas formas de propiedad y condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos, nos permite examinar ideas/nociones que resultan en desarrollo del antimperialismo latinoamericano y caribeño hasta los años sesenta del siglo xx.

La emergencia de movimientos sociales y culturales protagonizados por afroamericanos en países como Brasil, Colombia, Martinica, Haití y Cuba será el escenario de nuestras indagaciones. En él encontramos una resistencia afroamericana que nutre, de un modo u otro, la heterogénea y compleja configuración teórica, ideológica y política del antimperialismo.

Sobre Brasil y Colombia, países de América Latina con importante población afrodescendiente, se ha generado una importante producción bibliográfica donde se aborda la práctica social de los descendientes de africanos. González Zambrano (2014) trata la raza como elemento de movilización política de los afrobrasileños, específicamente en Sao Paulo. Esta autora propone una periodización que facilita comprender la evolución del movimiento negro en el gigante suramericano desde los inicios del siglo xx.

En el periodo 1900-1930, en diferentes regiones de Sao Paulo, la población negra, sobre todo la clase media negra, encuentra en los periódicos e imprentas el modo de salir de la invisibilidad. Entre 1930-1937 se forma y consolida el Frente

Negro Brasileño (FNB), organización considerada como el primer movimiento social negro del país.

Esta organización es la construcción de una acción colectiva organizada por negros de clase media, cuyo objetivo era la denuncia de la discriminación por color de piel y estimular el ascenso social del negro. A partir de la mitad de la década del 1940 y hasta el golpe militar en 1964 se crean asociaciones culturales como el Teatro Experimental Negro y Asociación Cultura Negra (1954), su actividad era cultural y artística, pero articulada a la lucha contra la discriminación racial, no solo en Brasil, sino también en toda América y África.

Según Florestan Fernandes (2008) el movimiento negro en Sao Paulo desenmascaró la ideología racial dominante y elaboró una contraideología racial que aumentó el área de percepción y de conciencia de la realidad racial brasileña por parte del negro.

Al tomar como referencia las acciones de los afroamericanos brasileños de la región de Sao Paulo en las seis primeras décadas del siglo xx se comprende la significación de los movimientos sociales y culturales para visibilizar el negro, su cultura, sus condiciones de vida, así como sus demandas sociales, económicas y políticas. En estas acciones se evidencia una fuerte denuncia social, desde la que transitan hacia la acción política.

La evolución de la lucha política de los afrodescendientes en Colombia desde la época de las resistencias antiesclavistas hasta los años sesenta de la pasada centuria ha tenido como cuestión fundamental, no la única, la denuncia del racismo y el emprendimiento de acciones para lograr superar la discriminación racial y la exclusión con motivo del origen afro.

Refiere Wabgouet et, al (2012) que los negros de Colombia han sido mayoritaria y tradicionalmente adscritos al partido liberal. Asimismo, los dirigentes políticos negros afiliados al partido liberal son quienes impulsaron las primeras reivindicaciones raciales y denunciaron la discriminación contra el negro en los años 30.

A partir de los años 40, y hasta los 60, se observa el protagonismo de algunos intelectuales negros como Natanael Díaz, Manuel Zapata Olivella, Delia Zapata, Marino Viveros y el Negro Robles, quienes organizan en Bogotá el primer Día del Negro, impulsan el Club Negro y abren un centro de estudios afrocolombianos.

La institución del Día del Negro fue el reflejo del autorreconocimiento de la existencia de otra forma del ser colombiano, de problemas que lo afectaban y sus soluciones en la Colombia de entonces. Este sector social, hasta ahora, invisibilizado mostró ante la sociedad su conciencia racial, poniéndose en mejores condiciones de asumir y hacer valer su cultura e identidad.

El movimiento negro en Colombia estuvo influenciado por las ideas de Aimé Césaire, León Damas (1912-1978) y Leopold Senghor (1906-2001), fundadores del movimiento de la negritud. Su accionar fue más allá de la denuncia del racis-

mo doméstico. La declaración del Día del Negro y la formación del Club Negro fueron espacios de crítica del racismo en otros países de América Latina y en EE.UU. Estos pronunciamientos dan fe de una perspectiva internacional en la lucha por la reivindicación de la población afrodescendiente que necesariamente hubo de articularse con el antimperialismo al identificar la opresión racial como causa de la explotación colonial y neocolonial.

Consideramos con Wabgou et, al (2012) que la militancia política de esta élite negra debería sobrepasar los límites de la defensa del racismo y la identidad negra para abarcar efectivamente la búsqueda de soluciones reales a los problemas materiales de sus poblaciones en términos de construcción de carreteras, acueductos, alcantarillado, centros de salud, escuelas y otros tipos de infraestructuras.

A lo anterior agregamos la necesidad de plantearse la transformación de las estructuras económicas y sociales que soportan la desigualdad y la exclusión social, cuestión esencial para la reivindicación de los derechos de la población afrodescendiente en América Latina y el Caribe.

La lucha por la igualdad racial y la justicia social es una de las tantas manifestaciones de la lucha de clases. En este particular importa cómo la población afroamericana toma conciencia del contenido y proyección política e ideológica de sus luchas, hasta qué sitios de la emancipación política y social han de plantearse sus objetivos.

Por el Caribe se inició la conquista y colonización de América y junto a ello la opresión, la explotación y el racismo. En Haití tiene lugar la primera revolución independentista, anticolonialista y nacional que vio la luz plantando la bandera de la resistencia afroamericana victoriosa en esta región.

Haití fue el primer país en alcanzar la independencia del colonialismo padeció, y aún padece, diferentes formas de explotación y sometimiento al capitalismo imperialista. Ante la ocupación imperialista yanqui que sufre entre 1915-1934, emerge el indigenismo haitiano como reacción cultural ante la presencia extranjera impuesta. En él se articula el reconocimiento de las raíces africanas como elemento de reafirmación frente a la cultura hegemónica imperialista que pretende anular la identidad del pueblo haitiano.

El indigenismo haitiano es entendido como un movimiento de liberación de la cultura popular que da preeminencia a la voz popular como depositaria de los valores nacionales. Es también la búsqueda de la identidad cultural nacional haitiana desde la revaloración de las herencias etnoculturales africanas que sobreviven en Haití tras la colonización. Reivindica la nación desde sus mitos, sus fábulas, sus leyendas, para rechazar y recuperar su soberanía violada por la intervención extranjera. (Mezilas, 2008).

Jacques Roumain, considerado el representante más relevante de este movimiento y fundador del Partido Comunista Haitiano se proyecta por articular la autenticidad haitiana y el nacionalismo. Su obra literaria expresa una crítica y enfrentamiento a las condiciones de opresión creadas por la explotación y la ocu-

pación imperialista en su país. En el poema *Sucios Negros* denuncia la situación en que viven los negros a causa de la explotación neocolonial, pero avanza desde la declaración de la rebeldía de los negros que deciden ya no ser más explotados hasta el pronunciamiento por todos los explotados del mundo determinados a superar la dominación imperialista.

(...) porque hasta los tam-tam habrán aprendido el lenguaje de la Internacional/ porque habremos escogido nuestro día /el día de los sucios negros/ de los sucios indios/ de los sucios hindúes/ de los sucios indochinos/ de los sucios árabes/ de los sucios malayos/ de los sucios judíos/ de los sucios proletarios/ Y aquí estamos de pie/ todos los condenados de la tierra/ todos los justicieros/ marchando al asalto de sus cuarteles/ y de sus bancos (...) (Roumain, 2004)

Este autor desborda los márgenes de las demandas por la reivindicación de los derechos y oportunidades de la población negra y sus descendientes planteándose la unidad de todos los oprimidos del mundo en la lucha contra todos los explotadores. Desde su perspectiva la lucha contra el neocolonialismo y el imperialismo debía comprometer a todos los sectores oprimidos y excluidos de la sociedad, además de tener carácter internacional.

Aimé Césaire, intelectual martiniqués de filiación comunista, en su *Cuaderno de un retorno a su país natal* (1939) aborda lo que dio en llamarse *negritud*, concepto que explicaría años más tarde en su *Discurso sobre la negritud* (1987).

La lectura de *Cuaderno de un retorno a su país natal* sugiere que el retorno que refiere el autor es el reencuentro del hombre negro, oprimido y enajenado con su historia, esencias, costumbres, tradiciones y esperanzas, en diálogo permanente con sus presentes realidades. Es la vuelta al mismo ser caribeño luego de revelarse contra la anulación en que el coloniaje imperialista los colocó. Para ello la comprensión del pasado les permitirá asumir la construcción de un nuevo futuro. (Casamayor y Maure, 2023)

Aimé Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo* (1950) hace una crítica al orden burgués europeo y a la propuesta estadounidense, incapaces de resolver el problema del proletariado y el problema colonial. Insiste en que el acto de la colonización deshumaniza al hombre, mucho más al colonizador que al mismo colonizado, hace retroceder al colonizador a una condición de salvajismo. (Césaire, 2006)

El *Discurso sobre la negritud* explica que esta es una rebelión contra el reduccionismo europeo, una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre. Sobre los afrodescendientes considera que lo que tienen en común no es forzosamente un color de piel, sino el hecho de relacionarse, de un modo u otro, con grupos humanos que han experimentado las peores violencias de la historia y sufren con frecuencia, el ser marginados y oprimidos. (Césaire, 2006)

Afirma que es una manera de vivir la historia dentro de la historia cuya experiencia se manifiesta singular con sus deportaciones, sus transferencias de hombres de un continente a otro, los recuerdos de creencias lejanas, sus restos de

culturas asesinadas, como toma de conciencia de la diferencia, como memoria, como fidelidad y como solidaridad, es una actitud activa y ofensiva del espíritu, el rechazo de la opresión, el combate contra la desigualdad.

El decir de Aimé Césaire argumenta el carácter transitorio de la burguesía y de la sociedad que representa, al mismo tiempo que la perdurabilidad de los pueblos, evidencia una ruptura con el maniqueísmo y el encanto del mito europeo en la que el colonizado se plantea la descolonización como proyecto global. Se pronuncia por la búsqueda de la autoafirmación, la visibilización y la recuperación de la identidad no solo de los afrodescendientes sino de todos los preteridos de la tierra.

Frantz Fanon (1925- 1961), intelectual revolucionario martiniqués, discípulo de Aimé Césaire, es una de las voces afroamericanas de mayor influencia en los diferentes movimientos sociales revolucionarios y antimperialistas de los años sesenta y setenta. La importancia de su contribución tiene que ver con el análisis que hace de los efectos de la colonización, pero a nivel de las subjetividades del colonizado y del colonizador. En este autor la asunción de ideas de matriz fenomenológica y existencialista va a singularizar su práctica social revolucionaria por superar la dominación neocolonial.

En *Piel negra, máscaras blancas* (1952) explica el fenómeno del enmascaramiento racial o blanqueamiento como resultado del mito de Europa y manifestación de la autoimposición del mismo y el consecuente autorrechazo del que lo vivencia. Luego con *Los condenados de la tierra* (1961) presenta el proceso de desarrollo de la conciencia y práctica revolucionaria del colonizado; enfatiza en el papel de los intelectuales y de la cultura nacional en la lucha por la descolonización. Alerta a los revolucionarios de no reproducir las prácticas de los colonizadores europeos con el objetivo de lucrar económicamente.

Según Frantz Fanon el Tercer Mundo debía reiniciar una historia del hombre que tome en cuenta al mismo tiempo las tesis, algunas veces prodigiosas, sostenidas por Europa, pero también los crímenes de Europa, el más odiosos de los cuales habrá sido, en el seno del hombre, el descuartizamiento patológico de sus funciones y la desintegración de su unidad; dentro de una colectividad la ruptura, la estratificación, los odios raciales, la esclavitud, la explotación y, sobre todo, el genocidio no sangriento que representa la exclusión de mil quinientos millones de hombres. (Fanon, 2011)

El proyecto de Fanon está dirigido a liberar al colonizado y al colonizador, cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo. (Fanon, 2011)

La resistencia afroamericana en Cuba también muestra sus particularidades. Antonio Maceo (1845- 1896) es uno de los primeros descendientes de africanos que en el desarrollo de las luchas por la independencia de Cuba expresa sus precauciones en relación a Estados Unidos “Tampoco espero nada de los americanos; todo debemos fiarlo a nuestros esfuerzos; mejor es subir o caer sin ayuda que contraer deudas de gratitud con un vecino tan poderoso”

Iniciada la etapa neocolonial en el país el Partido de los independientes de color, agrupación política creada en La Habana en agosto de 1908 por Evaristo Estenoz y Pedro Ivonet, negros y veteranos de la guerra de independencia, constituyó una forma singular de expresión de los intereses de afroamericanos de la Isla. Autores como Le Riverend (1969) y James Figuerola (1976) coinciden en reconocer la justeza de sus propósitos a la vez que lo desacertado de sus métodos.

Este partido, independentista y antiesclavista, vio limitado el alcance de sus justas demandas al no concebir la participación de todos los sectores explotados de la sociedad cubana de entonces.

Un momento de desarrollo está en la obra literaria de Nicolás Guillén. La misma como expresión de resistencia afroamericana muestra la inconformidad con la situación de la población afrodescendiente de forma particular y con la situación económica, política y social que de forma general viven Cuba y el Caribe como resultado de la dominación imperialista, durante la primera mitad del siglo XX. Evidencia de ello son sus poemarios *Sóngoro Cosongo* (1931), *West Indies Ltd.* (1934) y *El son entero* (1947).

En *Sóngoro Cosongo* Guillén muestra orgullo reivindicando la presencia de las raíces africanas como parte constitutiva de la identidad nacional, escribe:

¡Yambambó, yambambé! / Repica el congo solongo, / repica el negro bien negro;/ congo solongo del Songo /baila yambó sobre un pie. (Guillén, 1990)

Nicolás Guillén aporta argumentos sobre la relevancia de la presencia negra en la cultura cubana en un contexto histórico hostil por los desafueros e injusticias contra los descendientes de los esclavos africanos, que además del estigma de su origen y color de la piel tenían que enfrentar difíciles condiciones de vida. Aunque la situación del negro adquiere centralidad en su obra, al mismo tiempo denuncia las condiciones de vida de todos los oprimidos.

West Indies Ltd. (1934), destaca el orgullo por las raíces africanas, muestra las bellezas del trópico en contraste con la difícil situación social y económica resultado de la dominación imperialista. En este poemario denuncia la penetración cultural y económica de los Estados Unidos en el Caribe y proclama la unidad de negros y blancos explotados en la superación de las condiciones de opresión. La proyección política de este poemario hace de él un referente de articulación de resistencia afroamericana y ant imperialismo.

Las nociones que se aportan al ant imperialismo desde el locus afroamericano está signado por la integración de la reivindicación de la identidad cultural y racial a la lucha ant imperialista, así como el reconocimiento del sujeto racializado a la misma.

El desarrollo de la resistencia afroamericana transita desde los reclamos por el reconocimiento social, superación de la inequidad y la exclusión de la población afrodescendiente hasta el planteamiento de la plena emancipación social.

Bibliografía

- AGUDELO, CARLOS. (2019). Paradojas de la inclusión de los afrodescendientes y el giro multicultural en América Latina. Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe, 16(1), e37746. doi: <https://doi.org/10.15517/c.a.v16i2.37746>
- CASAMAYOR VIBET, H. Y MAURE LÓPEZ, M. (2023). Resistencia cultural y antimperialismo en la poesía caribeña del siglo XX. Revista Santiago on-line 160, ene.-abr., 2023. <https://santiago.uo.edu.cu/index.php/stgo/article/view/5715/4973>
- CÉSAIRE, AIMÉ. (2006). Discurso sobre el colonialismo. Ediciones Akal
- Fanon, Frantz. (2011). Los condenados de la tierra. Fondo Editorial Casa de las Américas.
- FERNANDES, FLORESTAN (2008). La persistencia del pasado. En: Fernandes, Florestan. Dominación y desigualdad. El dilema social Latinoamericano: Florestan Fernandes. Antología / Florestan Fernandes; Heloísa Fernandes, compiladora. -- Bogotá: Siglo del Hombre, CLACSO, 2008. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100830102416/fernandes.pdf>
- GONZÁLEZ ZAMBRANO, CATALINA (2014). Raza y movimiento negro en Brasil en la primera mitad del siglo XX. Revista Reflexión Política, vol. 16, núm. 31, junio-, 2014, pp. 80-92. Recuperado 19 de febrero 2023 <https://www.redalyc.org/pdf/110/11031312008.pdf>
- GUILLÉN, N. (1990). Nicolás Guillén. Antología Mayor. Editorial Pueblo y Educación
- JAMES FIGAROLA, JOEL. (1976). Cuba: la república dividida contra si misma (1900-1928). Editorial Arte y Literatura
- KERSFFELD, DANIEL (2012). Contra el imperio. Siglo XXI Editores
- KOZEL, A., GROSSI, F. y MORONI, D. (coords.). (2015). El imaginario antimperialista en América Latina. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20151021093846/imaginario.pdf>
- LAO-MONTES, AGUSTÍN. (2007). Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.7: 47-79, julio-diciembre 2007. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n7/n7a03.pdf>
- LE RIVEREND, JULIO (1969). La República: dependencia y revolución. Instituto Cubano del Libro.
- MARTÍ, JOSÉ (1975). Obras Completas. Tomo III. Editorial Ciencias Sociales
- MARTÍNEZ PERIA, F. F. (2015). Antimperialismo y negritud en el Caribe. En A. Kozel, F. Grossi y D. Moroni. (coords.). El imaginario antimperialista en América Latina. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20151021093846/imaginario.pdf>
- MEZILAS, G. (2008). ¿Qué es el indigenismo haitiano? <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca126-29.pdf>
- JOSÉ MIRÓ ARGENTER (1909). Cuba, Crónicas de la Guerra, tomo III. La Habana
- NARANJO OROVIO, C., GONZÁLEZ-RIPOLL, M^a D. Y RUIZ DEL ÁRBOL, M. (eds.). (2020). El Caribe: origen del mundo. file:///C:/Users/hiltrudes/Downloads/El_Caribe_Origen_del_mundo_moderno.pdf
- PITA GONZÁLEZ, A. y MARICHAL SALINAS, C. (coords.) (2012). Pensar el antiimperialismo. Ensayos de historia intelectual latinoamericana, 1900-1930. El Colegio de México/Universidad de Colima.
- ROUMAIN, J. (2004). Gobernadores del rocío y otros textos (M. Ascencio, trad.) Biblioteca Ayacucho <https://drugstoremag.es/sucios-negros-jacques-roumain/>
- TERÁN, OSCAR (1985). "El primer antiimperialismo latinoamericano (1898-1914)" En busca de

la ideología argentina. Buenos Aires: Catálogos.

WABGOU MAGUEMATI; JAIME AROCHA RODRÍGUEZ; AIDEN JOSÉ SALGADO CASIANI y JUAN ALBERTO CARABALÍ OSPINA. Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia. Recuperado 12 de febrero 2022. <https://jaimearocha.files.wordpress.com/2015/02/movimiento-social-afrocolombiano-negro-raizal-y-palenquero.pdf>

LITERATURA Y LINGÜÍSTICA

LA POESÍA NEGRISTA DEL SIGLO XX COMO MÁXIMO EXPONENTE DE LA LÍRICA AFROAMERICANA

Estudiante Arleen Amalia Labañino Carrazana

En 1492 los españoles descubrieron el llamado Nuevo Mundo, y en poco tiempo otras grandes potencias como Inglaterra, Francia y Portugal se le unieron en un largo proceso de conquista que tuvo sometida a Las Américas hasta finales del siglo XVIII. Dos culturas se fundieron en aquel entonces: los europeos y los aborígenes nativos, los primeros masacrando a los segundos. Cuando menguaron las fuerzas de un tipo, se trajo a nuestras tierras un tercer elemento identitario de la mezcla que hoy somos todos los americanos: el esclavo africano, explotado hasta que su fuerte constitución se quebraba; luchador por naturaleza; de creencias firmes y que como ninguna otra etnia defiende el derecho de libertad del cual fueron privados durante siglos enteros. El negro se arraigó a esta nueva patria; y dio colorido y convicciones imperecederas al más joven (en cuanto a desarrollo histórico) de los continentes del orbe.

La literatura, como espejo de los pueblos, reflejó en Las Américas rasgos de la experiencia de la esclavitud y sus secuelas en la diáspora africana, distintivos a sus iguales en el viejo continente y en la mismísima África; con contrastes evidentes incluso dentro de nuestras fronteras.

Los esclavos en el Caribe y América Latina eran más propensos que sus contrapartes estadounidenses a vivir en grandes plantaciones con cincuenta o más esclavos; la población de colonos blancos era mucho menor que en los Estados Unidos; más esclavos estadounidenses en el siglo XIX eran nativos que esclavos caribeños; y finalmente, debido a su mayor número, los esclavos en el Caribe y América Latina tenían más probabilidades de retener elementos de su herencia cultural africana que los de los Estados Unidos.

De estas divisiones históricas se desprenden formas de redacción diferentes, cuyos exponentes analizaremos en este trabajo, con la pretensión de caracterizar el desarrollo de la literatura narrativa y lírica afroamericana durante tres momentos (siglo XIX, siglo XX, siglo XXI), valorando dos puntos clave en cada género: al protagonista épico de las novelas y al poeta moderno tan romántico como imperativo en sus acusaciones; en una lista donde la prioridad es el contenido de la obra, su trama y cómo se representa en ella la visión del pueblo afroamericano en autores de piel negra o blanca.

Siglo XIX

Los primeros movimientos independentistas de América fueron, en orden cronológico: el proceso de independencia de las Trece Colonias (1775-1783); el movimiento emancipador y consiguiente independencia de Haití (1791-1804); y las revoluciones hispánicas que van de 1808 a 1825. Para aquellos años no iba pareja la independencia con la abolición de la esclavitud, aunque se promulgaba lo contrario. Por ejemplo: la posesión de esclavos se permitió en el naciente, Estados Unidos hasta el final de la Guerra de Secesión, especialmente en los estados del sur. El cura Don Miguel Hidalgo declaró la abolición en plena guerra de independencia mexicana, en 1810. Perú y Chile tuvieron que esperar hasta la entrada triunfal de José de San Martín. Inglaterra y Portugal dieron un ultimátum al prohibir la trata de esclavo a principios del XIX. La Revolución haitiana, liderada por los negros para los negros, fue más rápida y efectiva, aunque años más tarde se torcieron algunos preceptos e ideales.

Hasta bien avanzado el siglo XIX la anulación del negro culturalmente era atroz. Entonces, ¿de qué forma se alzaron en la literatura las raíces africanas?

Irónico, pero muchos escritores blancos considerados hoy clásicos tuvieron con sus plumas el deber de inmortalizar las historias crudas y no contadas de los negros mediante la llamada narrativa antiesclavista. La mayor parte inspirada en hechos reales, con íconos de las barracas y del cimarronaje, testimonios y documentos verdaderos. Aunque dejaré que sea usted quien sentencie la superioridad de uno u otro autor.

Comenzaremos este recuento por los Estados Unidos (dividido entre los esclavistas del sur y los capitalistas del norte), con una obra universal del género que los jóvenes aman.

Las aventuras de Huckleberry Finn, escritas por Mark Twain y publicadas en 1885, novela que Hemingway consideró como “el inicio de la literatura moderna estadounidense”. Trama asentada en los alrededores del Mississippi, de la mano de Huck Finn y su mejor amigo Jim, un pequeño que huye de la esclavitud. Esta historia, destinada al público joven, nos presenta a un Jim cuya principal cualidad es el humanismo, bondadoso, leal, en más de una ocasión antepone el bienestar de otros al suyo; aunque su ingenuidad contrasta con la perspicacia y agilidad de su compañero blanco. La novela fue severamente criticada en el siglo XX por idealizar a Jim como un estereotipo de lo que debían ser las buenas personas “de color” en una época donde burgueses y esclavos diferían en más de un principio, utilizando la inocencia de los niños para confeccionar una amistad idílica donde claramente es Huck quien lleva las de ganar (Jim renuncia incluso a su libertad por salvar la vida de Tom, el otro mejor amigo de Finn). Como mencionamos anteriormente, la novela fue publicada para un público juvenil letrado, de alta posición, especialmente en Estados Unidos; tal vez en Inglaterra (país donde primero se publicó) recibiera atención más minuciosa por su evidente adelanto en la

emancipación de esclavos y mulatos. Pero de resumen me atrevo a decir que Jim significó un intento fallido de integración de los derechos del negro, salvado solo por los lectores a quienes iba dirigido.

Doce años de esclavitud, de Solomon Northup, el mejor testimonio sobre la época más sombría de la historia estadounidense, publicado en 1853. Solomon, un negro nacido en libertad, fue raptado en camino a una entrevistada de trabajo, y vendido en el mercado esclavo del Sur. Durante doce años permaneció en las plantaciones de azúcar y algodón de Luisiana. Northup cambió de dueño en numerosas ocasiones, unos más crueles que los otros; a veces sus habilidades como carpintero y violinista le salvaron de tratos más inhumanos, pero nunca estuvo en posición favorable. El autor culmina su relato expresando: "(...) lo que ocurre en otros estados, no es de mi conocimiento; lo que ocurre en la región del Red River está detallado al pie de la letra en estas páginas. No es ficción ni exageración. Si he fallado en algo, ha sido en presentar al lector el lado brillante de este relato". La obra se convirtió en un bestseller luego de su publicación, pero cayó en detrimento por casi 100 años hasta que fue re-lanzada en la década de los 60 del siglo XX.

Los cubanos sobresalieron en la rama de la novela esclavista (o anti-), un movimiento literario que Domingo del Monte, el crítico literario más importante de la época, se encargó de divulgar. De su círculo de alumnos surgieron las obras "Petrona y Rosalía" de Félix Tanco, "El negro Francisco" de Antonio Zambrana, "Autobiografía" de Juan Francisco Manzano y "Cecilia Valdés" de Cirilo Villaverde.

Cecilia Valdés, la principal novela costumbrista de nuestro país, publicada en 1839, transmite un mensaje claro: "la esclavitud para los negros es un sistema hermético, del cual no hay salida, al menos por medios legales" (Luis, s.f.) Trágico, que la más bella de las mulatas (aunque con piel blanca), se enamora de Don Juan aristócrata y resulten los dos hijos del mismo ser despiadado, que amasó fortuna con el tráfico de esclavos. Aunque predominen los blancos en los protagonistas, aparece la figura de Pimienta, quien, arrastrado al peor de los pecados por su frustrado sueño de amor con Cecilia, le arrebató la vida a Leonardo. Pimienta, con este acto considerado brutal en su momento, se convierte en el primer personaje negro de las novelas esclavistas de la época en reaccionar ante su enemigo (no ocurrió así ni en "Autobiografía" ni en "El negro Francisco") saliendo airoso del acto porque la novela no aclara si es o no capturado. Cecilia es la última de las novelas esclavistas publicadas antes de la emancipación, con un desenlace subliminal en el que todo un linaje explotador (los Gamboa) queda destruido, incluyendo a la propia "heroína".

Autobiografía de un esclavo, novela de Manzano que alcanzó un auge fenomenal en la Inglaterra de 1940 gracias a la traducción y edición por un hombre, Richard Madden. De este recuento, Juan Francisco Manzano es el segundo autor negro: criado en dos ingenios cerca de Matanzas, aprendió a leer y a escribir acompañando al señorito de la casa. Un hecho insólito para Cuba fue, que ya

siendo mayor pero aun esclavo, gracias al apadrinamiento de Domingo del Monte, salió a la luz sus Poesías líricas. Tras su manumisión costada por los miembros de las tertulias de del Monte, Manzano decide redactar su autobiografía, la única de un esclavo del Caribe hispanohablante.

Sumaré por vez primera a esta lista la novela de una mujer, considerada ahora como una de las mejores escritoras de habla hispana pero vilipendiada en su tiempo de vida: Sab, de Gertrudis Gómez de Avellaneda. Una novela romántica sobre un esclavo mulato, Sab, quien (resumiendo) le entrega a la mujer que ama, Carlota, la hija de su dueño, toda una fortuna escondida para que esta pueda casarse con su verdadero amor. Sab, aunque complacido con la felicidad de Carlota, termina muriendo. La muerte de Sab corona la perfección sobre la que fue confeccionado dicho personaje. Cabe destacar que fue esta la primera obra de la Avellaneda, con reflejos de su inmadurez y su pasión femenina, pero muy adecuado al tipo de escritura de aquel entonces; sin querer demeritar el éxito de la historia. Muchos críticos consideran a Sab como el antecedente directo de otro clásico de la literatura antiesclavista, La cabaña de tío Tom de Harriet B. Stowe.

Nos trasladamos hasta otros puntos del Caribe para hablar sobre un ejemplar muy similar a la Autobiografía de Manzano, pero por la pluma, nuevamente, de una mujer: La historia de Mary Prince, contada por ella misma, es la autobiografía de Mary Prince. Nacida en la colonia británica de Bermudas, publicó el libro en 1831, dos años antes de la abolición de la esclavitud. Había estado en las sombras hasta 188, cuando viajó con sus amos a la metrópoli, causando buenas impresiones al punto de que se les pidió a los mismísimos reyes su manumisión. Su historia provocó un grave enfrentamiento entre su amo, el Sr. Wood, y Thomas Pringle, secretario de la Sociedad Antiesclavista de Inglaterra (protector de Prince). Su libro fue manipulado en innumerables ocasiones, por la mediación de editores y traductores, limitando el control narrativo que ella pudo ejercer sobre su propio relato. A Prince también trataron de estigmatizarla según los requisitos del movimiento abolicionista: “adhiriéndose a los ideales protestantes en torno a la pureza femenina y a la conducta moral decente” (Maxwell, 2021). Considero, que, de las obras anteriormente mencionadas, es esta la que mayor revuelo causó en su momento por demostrar las artimañas tanto de esclavistas y abolicionistas en su lucha por imponer sus condiciones de poder.

Siglo xx

Para el siglo xx, en su primera mitad, he reservado el tratamiento del segundo género literario empleado para la expresión del componente africano. La abolición de la esclavitud se generalizó y ahora comienza la lucha del negro por su aceptación y reconocimiento, casi nulo hasta la década del 30. En estos primeros 50 años sobresale un nuevo movimiento nombrado poesía negra, consolidado por los poetas de América Latina y el Caribe, ya que Norteamérica “se ausenta” en el quehacer literario al inmiscuirse más en sus afanes de neocolonización, guerras e imperialismo.

El profesor Giuseppe Bellini escribió:

Un carácter distintivo en la posición del elemento africano en la América del Norte y en la hispana es que el primero no llega nunca a aceptar la tierra en que vive como mundo propio (...) los negros hispanoamericanos sienten, al contrario, la tierra americana como tierra propia y África es presencia que se agiganta en mito... De una poesía «negra» se puede hablar sólo cuando, sin excluir hacia el final del siglo XIX a líricos como Candelario Obeso, en Colombia, nos encontramos con poetas como los cubanos Marcelino Arozarena, Regino Pedroso y Nicolás Guillén. A ellos se debe si la poesía «negra» ha llegado a ser en el ámbito de la poesía hispanoamericana una expresión artística, no una imitación estéril.

Caracterizaremos entonces esta lírica moderna que llevaron a su máximo esplendor los cubanos Ballagas, Guillén y Arozarena, el colombiano Manuel Zapata Olivella, el puertorriqueño Luis Pales Matos y el costarricense Quince Duncan.

- El uruguayo Ildelfonso Pereda Valdés abrió las puertas para el movimiento negrista de la América hispana.
- Sus matices de color, música y sensualidad se extendieron hasta la creación de autores blancos como Emilio Ballagas y Luis Pales Matos; y otros foráneos como Lorca y Alberti, logrando una interpretación sincera de los fenómenos circundantes a la cultura africana.
- La sátira, la esclavitud y la condición de dolor aparecen como temas centrales, pero en muchas ocasiones opacados por otras miradas como: la evocación a la Madre África, la belleza de las mulatas, las religiones, y las artes.

El conocido como continente negro se percibía a veces lejano a sus poetas, y esa añoranza devenía en mistificación de sus raíces. Regino Pedroso en «Hermano negro», alude a la selva, a los “«grandes ríos, origen de la raza””, al espacio fantástico en que el negro “«fue libre sobre la tierra””. Césaire tampoco había visto África, según parece, cuando alude a ella, en «À l’Afrique» como a una tierra «donde la muerte es bella»

El Vudú haitiano, el Nañiguismo y la Santería cubanos tienen parte importante en la poesía negrista. Si la imaginación y los recuerdos de la tierra natal fueron difusos a la hora de componer, la religión dio más firmeza a la obra negrista. El ñañigo va rompiendo / tiernas oleadas de blanco, / en su ascensión milagrosa / al dulce mundo seráfico. Luis Palés Matos Ñañigo al cielo. Guillén era especialmente bueno para recrear los rituales y festejos de los panteones adorados por los cubanos: tumba del negro, caramba, / caramba que el negro tumba: / ¡yamba, yambo, yambambé! Canto negro

También en el concepto de la belleza femenina encontramos una presencia más de la civilización africana en las Antillas. En la «Rumba» Emilio Ballagas canta a la mujer negra como «vértice de un ciclón» en la «sandunga»; Manuel del

Cabral subraya su belleza esencial en «Negra desnuda con ropa»; Guillén destaca una nueva dimensión de la belleza femenina en «Mujer nueva»: la negra es una «diosa recién llegada», un valor primitivo. (Bellini, s.f.)

- Escribió Janheinz Jahn (s.f citado en Bellini, s.f.) que, gracias a su riqueza en vocales sonoras breves la lengua española ha podido asumir palabras y grupos de palabras africanas sin que den la impresión de palabras extranjeras, y que la métrica africana ha podido aclimatarse en la lengua española gracias a la posibilidad que tiene de acentuar fuertemente las palabras.
- Dentro de la poesía negra americana resalta la exquisitez de aquella escrita en idioma francés, que logró perdurar años posteriores a la primera década del siglo xx de la mano de los haitianos Jacques Roumain, Rous-san Camille, René Bélance, hasta los guadalupanos Paul Nizer y Guy Tirolien, el guayanés Damás, el martiniqueño Aimé Césaire.

La poesía negrista hispanoamericana, aunque alcanzó un bien logrado éxito tanto en América como Europa, quedó enmarcada en estas primeras cinco décadas, con excepción de Nicolás Guillén, exponente premiado de este movimiento por unos años después.

Norteamérica quedó omitido de este bloque lírico hasta la segunda mitad, cuando nace Lorde.

Audre Lorde (Nueva York, 1934-Saint Croix, 1992), feminista, lesbiana y activista por los derechos civiles. Considerada un ícono estadounidense por su crítica constructiva al feminismo blanco. Según su pensamiento, únicamente contemplando y aprendiendo de las experiencias de todas las mujeres, y no solo de aquellas más visibles –blancas, heterosexuales- podría el feminismo erradicar lo que hoy llamamos violencia de género. Marisa Fatás (2022) caracterizó con tres títulos de ensayos de Lorde su literatura: “Tu silencio no te protegerá”; “Lo erótico como poder”; “La poesía no es un lujo”; los cuales, a mi parecer, constituyen una verdadera cadena constructiva entre la poesía y la reivindicación de la mujer. Como ella misma expresara, “poner en palabras nuestras emociones es un acto de autorrevelación” que puede acarrear peligros porque “la visibilidad conlleva mayores dosis de vulnerabilidad”, por eso consideraba la poesía como escudo a través de la cual podía realizarse como persona: “siento, luego puedo ser libre”.

La matriz dolorosa de mi madre escupió algo: yo. / Escupió “yo” / en su arnés incómodo de desesperanza, / en sus engaños / donde la ira me concibió (una segunda vez) / Libro de cuentos en la mesa de la cocina.

Mientras la lírica conseguía simpatizantes en una y otras partes del mundo, la novela y el cuento perdían fuerza en la literatura. Aunque sería imperdonable que yo no mencionara en este trabajo la primera novela de Alejo Carpentier, escrita durante su estadía en prisión: ¡Ecué-Yamba O! El propio autor la calificó como” un intento fallido por el abuso de metáforas, de símiles mecánicos, de imágenes de un aborrecido mal gusto futurista y por esa falsa concepción de lo nacional que

teníamos por entonces los hombres de mi generación” (Carpentier, s.f. citado en Otero, 2020). Menegildo, es un héroe impulsivo, (reflejo de un Carpentier joven, vinculado amargamente a la política y con muchas inquietudes) que crece con cada capítulo; y esto se percibe por ruptura que el autor va concediendo a la plenipotencia del narrador, confundiendo la argumentación de los hechos entre este último y los pensamientos del protagonista, acercándolo más a la conjunción “saber + querer + poder”. Menegildo, cuyas principales metas son salir adelante en la vida y disfrutar sin trabas del amor de Longina, se fortalece políticamente en sus propios conflictos morales, conservando celosamente la tradición antillana de su crianza en la mitología e idiosincrasia ñáñigas en una Cuba absorbida por el imperio yanqui .

Sin embargo, llegada la segunda mitad del siglo xx, la narrativa recobra su poderío en la literatura afroamericana, con nuevos ejemplares en una época “sin esclavitud” y de “igualdad social”, con tramas más audaces y en mi opinión magistralmente elaborada y muy superior a sus predecesores del siglo xix.

Retornamos a la obra carpentereana, muy rica en simbolismo de la cultura africana por el excelente retrato que, con lo real maravilloso, Carpentier realizó de la “nebulosa” que representaba América. Tenemos El reino de este mundo, con razones glorificada, donde no se distinguen la realidad de la ficción porque la trama está tan perfectamente arraigada a las tradiciones vudúes y a la fe del pueblo haitiano, que usted se convence más leyendo la novela que un libro de historia. Tenemos El Siglo de las Luces donde aparece Ogé, un mulato, médico y francmasón; una combinación atractiva y peculiar que no se había presentado hasta el momento; Carpentier abandona el cuadro del personaje esclavo para dar cabida a un ilustre pensador, analista, distinguido por su uso conciliador de la ciencia y la magia africana; quien se ve frustrado tras el asesinato de su hermano en mano de los blancos, lo que le lleva a simpatizar con los ideales de los esclavos; aunque Ogé es un mulato francés, dista de los mulatos americanos pero representa una nueva visión para los afrodescendientes de Las Américas.

Otro clásico de estos años es sin duda Biografía de un cimarrón de Miguel Barnet. Con Barnet retornamos a la práctica de las biografías, pero esta vez en forma de entrevista a un cimarrón nacido en 1860, quien vivió los instantes medulares de la nación cubana: Colonia, República y Revolución. Esteban Montejo Mera no solo simboliza los horrores de la esclavitud y la lucha por la libertad, en esta ocasión el protagonista representa a todo un país, desde sus buenas costumbres hasta sus momentos más bajos. Un hombre que vivió el cimarronaje, la guerra del 95, la Batalla de Mal Tiempo, tiene mucho para contar a todas las generaciones, pasadas y futuras. Si bien la narración de la vida de un personaje tan lleno de anécdotas es de por sí llamativo, ha de comprenderse que Barnet otorgó con su buen manejo de la pluma más heroicidad al héroe; un trabajo conjunto del protagonista y el escritor.

Abandonando los parajes tropicales centroamericanos, nos trasladamos nuevamente hasta los Estados Unidos. Reiteradamente he mencionado la pronun-

ciada diferencia entre el pueblo afrodescendiente septentrional y el meridional, y cómo se proyectaron estas pocas similitudes en el quehacer literario de ambas regiones. Pero en Estados Unidos, a partir de la segunda mitad del siglo XX nacieron creaciones de la mano de seres espectaculares, en su mayoría féminas.

Ya vimos a Lorde en la poesía, y es el turno para su coetánea, la maestra Toni Morrison (Nueva York, 1931- 2019), la única mujer negra hasta la fecha ganadora de un Premio Nobel de Literatura (1993), considerada como un tesoro nacional en su país. Su legado literario se alimenta fundamentalmente de novelas de las cuales resalta *Beloved* (1987), el drama de una antigua esclava que escapa de Ohio en la década de los 70 abrumada por los recuerdos de su pasado, obra que le mereció el Pulitzer de Ficción en el 88. Sin embargo, la novela que escogí para este listado se titula *Ojos azules*, *The Bluest Eye*, publicada en 1970 como la primera novela de Morrison.

¿Por qué *Ojos azules*? Pecola es una niña de 11 años nacida en una familia pobre y marginal, cuyos padres, víctimas de la violencia sistemática y en sus múltiples posibilidades son el epíteto del ‘no deber ser’ normativo y vital. Fascinada con la idea de tener unos ojos azules para agradar al mundo y perseguida por el prestigio de la belleza, pero no cualquier belleza, sino la belleza blanca convencional, Pecola no tiene ni voz ni voto en el desarrollo de su destino, simplemente es víctima de las circunstancias de su entorno en su calidad de niña, mujer, negra y “fea”; todas las interseccionalidades que connotan el desprestigio social al cual nos ha lanzado el eurocentrismo de corte colonialista.

La connotación de *Ojos azules* es su forma de trascender desde la década de los 70 en que Morrison la escribió, o la década de los 40 que se cuenta en la novela, hasta nuestros días en que el neoliberalismo intenta homogeneizar bajo prácticas de transculturación, cuando vorazmente se enfrentan dos bandos: el de las estilizadas pero caducas modelos y la recién estrenadas influencers, y el de las féminas un tanto conservadoras, que creemos en potenciar la belleza física de la mujer por los atributos que su raza le concedió (ya sean afros, rubias, latinas, ojirazgadas o caucásicas).

Es impresionante como en una niña de 11 años convergen tantos paradigmas y sinsentidos sociales: la metáfora de una sociedad raída y envuelta en prejuicios. Morrison se despega de conceptos tradicionales de una construcción ascendente del héroe (o heroína) para presentarnos al mismo tiempo la elevación y las ruinas del personaje principal. Muchas grandes obras brillaron por hacer héroes y villano a su protagonista, pero muy pocas de ellas (por no decir ninguna), tenían como centro a una persona de piel negra, menos a una mujer.

Mucho tiempo después de Morrison, a raíz del movimiento BLACK LIVES MATTER, apareció la joven Angie Thomas y su novela *El odio que das*, *The Hate U Give*, publicado en 2017 (tiempo antes del asesinato de George Floyd) y convertido en uno de los Best Seller de *The New York Times*. “Starr es una chica de dieciséis años que vive entre dos” “Starr es una chica de dieciséis años que vive

entre dos mundos: el barrio pobre de gente negra donde nació, y su escuela situada en un elegante barrio residencial blanco. El difícil equilibrio entre ambos se hace añicos cuando ella es testigo de la muerte a tiros de su mejor amigo, Khalil, a manos de un policía. A partir de ese momento, todo lo que Starr diga acerca de la aterradora noche que cambió su vida podrá ser usado de excusa por unos y como armas por otros” Aquí encontramos un drama juvenil, donde la protagonista adolescente intenta cobrar justicia, utilizando en ocasiones métodos incorrectos guiada por su inexperiencia, luchando por sobrevivir en un entorno que quiere eliminarla: la clave está en no dejar de hacer las cosas bien. La representación, unas veces tristes, otras mejor posicionadas, de la adolescencia para cualquier joven que por el más insignificante motivo, no encaje en el grupo social al cual le correspondió pertenecer.

Aprovechando el salto temporal desde el siglo xx hasta el xxi, regresaré años anteriores al 2017 para finalizar este viaje con dos novelas en español: *Maldita danza* (2002) del cubano Alexis Díaz Pimienta, y *La isla bajo el mar* (2009) de la chilena Isabel Allende.

Maldita danza se centra en la lucha de la protagonista, cuyo nombre el lector no llega a conocer, contra los estereotipos que se le imponen tanto en La Habana como en el madrileño barrio de Lavapiés, donde vive dos años realizando una maestría en Musicología. Es la primera novela que analizamos en este trabajo donde el erotismo ocupa la atención del lector. “La protagonista, una bella muchacha de “dimensiones indeseablemente afrodisíacas” y que se autopercibe como “prototipo de la mulata tropical y cálida”, es consciente desde muy niña de las connotaciones sociales que por cuestiones de raza y belleza se le atribuyen y que, a ojos de los demás, la convierten en otra diosa del sexo y del baile” (Uxó, 2013) Tenemos a una muchacha (cuyo nombre no se llega a conocer) decidida, confiada, con propósitos, muy semejante al estatuto de “mujer empoderada” que se maneja en estos días, incluyendo en ella una tendencia en las mujeres del siglo xxi en excluir a los hombres por completo de su vida; en otras palabras, excluir el amor, aunque nuestra heroína acaba inmiscuida en un caprichoso torbellino amoroso.

Es una novela donde se mezclan conflictos paradójales como el sexo y la virginidad. “[S]eré mulata, pero no buena amante, seré musicóloga, pero no bailadora, seré joven pero no jinetera, seré cubana pero no disidente, seré Licenciada en Musicología, pero no Catedrática en Tropicología” . En su lucha contra el “mulatismo” encontraremos vestigios de una doble vida, una máscara a conveniencia sustentada en su afán de reconocimiento y autenticidad, su deseo de ser única e inigualable.

La isla bajo el mares la historia de Zarité (Teté), nacida en Santo Domingo. Esclava desde pequeña vive una infancia colmada de brutalidad y miedo, y encuentra refugio en los ritmos tradicionales de los tambores africanos y la alabanza del vudú. “(...) Los tambores son la herencia de mi madre, la fuerza de Guinea que está en mi sangre. Nadie puede conmigo entonces...” El amor (o más bien la

relación enfermiza entre ella y su dueño) llegó a su vida con Valmorian, el joven (despiadado, egoísta, vanidoso) que después de violarla decide comprarla para ser su novia; aunque termina él siendo esclavo de los deseos de Teté. Atravesando juntos la explotación de los campos de caña, la sangrienta revolución de Louverture, y la huida hasta Nueva Orleans, sus lazos se estrechan con cada desventura; dándole a Teté la oportunidad de forjar una nueva identidad dentro del pasado cruel, de encontrar amor dentro de las desgracias. “Conozco el gusto de estar con el hombre escogido por mi corazón... He tenido cuatro hijos y un nieto, y los que están vivos son libres”. Sin embargo, en esta novela de Allende la esclavitud y la revolución son solo escenario para la trama de incesto y amor cruzado. La novela contradice con monólogos a una Zarité sencilla y amable hasta la médula con escenas sexualmente explícitas, a veces picantes y otras desagradables.

Llegados a este punto deberíamos referirnos a una comparación de la catrónica de la Universidad de Harvard Doris Sommer cuando sentencia:

“los escritores afrodescendientes recuerdan que la creatividad es más un proceso inagotable e irresuelto que un placentero producto final, y que los mismos abordan las jerarquías racializadas a partir de una complicidad con sus lectores. De la misma manera, estos escritores suponen que sus lectores reconocen los sistemas conflictivos que estructuran dichos significados. A diferencia de los lectores blancos que no son capaces de distinguir las señales con sus códigos, sistemas, creencias, significados, lenguajes y personas diferentes”.

En simples palabras: aunque merecido el reconocimiento por su excelencia lingüística e interpretativa, no puede el escritor blanco redactar sobre esclavitud (o de racismo, para ser actuales) al mínimo detalle cuando le es ajeno ese estado. Historias idílicas, aunque entretenidas y esperanzadoras, difieren de historias de vidas vividas con el único anhelo de la libertad y el reconocimiento.

Las señales distintivas en la escritura de las mujeres se basan en siglos de doble discriminación, por el sexo y por el color de la piel, y es en estos libros donde encontramos un grado más crudo en la lucha emancipadora de la mujer.

Las biografías y autobiografías, por otro lado, responden a la necesidad de mostrar la esclavitud mediante sus víctimas, sin intermediario de la ficción; obras en las que juega un papel importante el editor, quien puede llevar la emoción a la hoja como hizo Barnet en Biografía de un cimarrón, o puede incumplir a conveniencia con el relato del protagonista como ocurrió en La historia de Mary Prince, contada por ella misma.

La narrativa del siglo XXI, en mi opinión, tiene una misión más compleja que sus predecesoras: no solo contar, sino demostrar, que a pesar del avanzado pensamiento moderno nuevas y casi imperceptibles formas de esclavitud se engendran en la sociedad actual.

En este trabajo no podía dejar de mencionar la poesía negrista, y aunque superficialmente, quise dar luces al lector de lo que considero la mejor muestra de

romanticismo e ilusionismo de los autores afrodescendientes, mismas cualidades que de una forma simple pero profunda en su significado ennoblecen los relatos sobre la esclavitud (y la discriminación en la contemporaneidad) de escritores negros y blancos.

Bibliografía

ALLENDE, I.: “La isla bajo el mar”. Google Books. 2009.

BABELIO: Novelas de la esclavitud-Lista de 15 libros. Tomado de: <https://es.babelio.com> › liste › Novelas de la esclavitud - Lista de 15 libros – Babelio (s. f.).

BELLINI, G.: Relaciones entre la cultura africana y la literatura de América Latina: la poesía de habla castellana en las Antillas. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Tomado de: [https://www.cervantesvirtual.com/obra/relaciones-entre-la-cultura-africana-y-la-literatura-deamerica-latina-la-poesia-de-habla-castellana-en-las-antillas--0/\(s.f.\)](https://www.cervantesvirtual.com/obra/relaciones-entre-la-cultura-africana-y-la-literatura-deamerica-latina-la-poesia-de-habla-castellana-en-las-antillas--0/(s.f.)).

BLANCO, E. F. & M. Rodríguez: Para un análisis histórico literario de la novela “¡Ecué-Yamba-Ó!” de Alejo Carpentier. Archivo Cubano: Cuba Una identidad in movimiento. <http://www.archivocubano.org/ecue.html> (s. f.).

BREMER, T.: Juan Francisco Manzano y su Autobiografía de un esclavo (Cuba, 1835/1840): La repercusión en Europa. Revista del CESLA, 2(13), pp.439-448. Tomado de: <https://www.redalyc.org/pdf/2433/243316493003.pdf>. 2010.

CARBONELL, J. A.: Diez Razones para leer Biografía de un cimarrón, de Miguel Barnet. Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas. <https://www.uclv.edu.cu/cimarron/>, 2017.

DE LA CRUZ, CH.: Reseña del libro “El odio que das” [reseña del libro The hate u Give de Angie Thomas]. Afrofémimas. <https://afrofeminas.com/2021/05/01/resena-de-el-odio-que-das/amp/>. 2021.

FATÁS, M.: Audre Lorde, la poeta crítica con el feminismo blanco. National Geographic Historia. https://historia.nationalgeographic.com.es/a/audre-lorde-poeta-critica-feminismo-blanco_16361/amp. 2022.

FERNÁNDEZ-RIZO, R.: Literatura: La autoridad de los autores afrodescendientes. ALARI Harvard University. Tomado de: <https://www.linkedin.com> › pulse Literatura: La autoridad de los autores afrodescendientes. – LinkedIn. 2019.

GUERRERO, E.: El prestigio de la belleza, “Ojos azules”, la violencia y otros ritos de paso. Afrofémimas. Tomado de: <https://afrofeminas.com/2022/02/16/el-prestigio-de-la-belleza-ojos-azules-la-violencia-y-otrosritos-de-paso/amp/>. 2022.

LUIS, W.: Cecilia Valdés: el nacimiento de una novela antiesclavista, pp. 187-193 Tomado de: <https://www.cervantesvirtual.com> › ...PDF Cecilia Valdés: el nacimiento de una novela antiesclavista.

MAXWELL, E.: Tres autores caribeños: la esclavitud y la esfera pública decimonónica en las obras de Mary Prince, Mary Seacole y Martín Morúa Delgado. Cuadernos de Literatura, vol. 25 DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl25.tace.2021>.

MU-KIEN, A.: La poesía negra caribeña como La poesía negra caribeña como expresión de dolor expresión de dolor. El Caribe Tomado de: <https://www.elcaribe.com.do/sin-categoria/poesia-negra-caribena-como-expresion-dolor/>. 2012.

PERCAS, H.: Sobre la Avellaneda y su Sab. Revista Iberoamericana, s. no., pp.347-357. Tomado de: <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/2599/2787> (s.f.).

UXÓ, C.: Personajes afrocubanos en la narrativa cubana del nuevo milenio: 2000-2009. Revista Iberoamericana, 243, 577-591. Tomado de: https://www.researchgate.net/publication/345313983_Narrativa_afrocubana_del_nuevo_siglo_2000-2009. 2013.

MARCAS DE IDENTIDAD RACIAL EN LOS TEXTOS DE LOS CANTOS DEL COMPLEJO DE LA RUMBA

Dra. Marta E. Cordiés Jackson
Msc. Anel Carvajal Cobas

La música cubana es quizás, dentro del complejo musicológico latinoamericano y caribeño, la que responde con mayor énfasis en los problemas medulares de la sociedad.

La música popular, que ha dado nombres importantes en el contexto musical, no solamente en el cubano, también en el latinoamericano y caribeño. Tiene además, la particularidad de mantener vivo dentro de su patrimonio intangible textos que responden a la realidad social e histórica del momento en que fueron creados.

Tal es el caso que nos ocupa, y al que se dedica unas breves reflexiones en estas páginas. Las autoras de este trabajo se referirán a los textos del complejo de la rumba y a como esta manifestación música danzaría ha reflejado de manera constante los problemas socio raciales, en este caso, de la sociedad santiaguera.

La rumba, siempre ha sido considerada como un tipo de creación musical que responde a la improvisación y que se cultiva entre las clases más pobres de la población, independientemente de que en nuestros días es cultivada y conservada dentro de los repertorios de los grupos folclóricos, es innegable que sus raíces se encuentran afincadas dentro de estos estratos sociales.

Desde la selección de instrumentos musicales hasta las coreografías de la danza siempre que se habla del género es evidente que se está en presencia de lo genuinamente cubano, de ahí que seguir a través de su evolución las marcas de identidad tanto cultural como socio racial sea posible además de ser una tarea pertinente en el estudio profundo que merece nuestra cultura.

Adentrarse en el tema, por tanto, hace necesario establecer los conceptos con los que vamos a trabajar dado que, la Racialidad es un eje transversal en nuestra cultura.

La formación de la nación cubana fue un proceso largo que duro varios siglos, de gente de la tierra, como llamaron los colonizadores españoles a las primeras generaciones nacida en Cuba, a criollos y posteriormente a cubanos hubo un largo trecho matizado de todo tipo de situaciones, histórica, culturales, sociales. Puesto que el surgimiento y desarrollo de una sociedad es un proceso complejo que puede ser estudiado desde varias perspectivas y disciplinas científicas.

A los efectos de este trabajo nos vamos a centrar en la música que se gesta en las clases más populares, las cuales recibieron el embate de todos los prejuicios de la clase dominante.

Sin extendernos en explicar y valorar el complejo de la rumba , lo que no es pertinente pues todos tenemos una información, aunque sea breve sobre el género, vamos a abordar desde el análisis del discurso como en muchos de sus cantos es posible observar o distinguir marcas de identidad socio raciales.

Patricia E. Miguel en su artículo Discriminación, establece, y nos parece oportuno señalarlo, porque toda marca de identidad socio racial parte de un parámetro discriminatorio, la autora mencionada establece como base conceptual que:

Discriminar significa diferenciar, distinguir, separar una cosa de otra. La discriminación es una situación en la que una persona o grupo es tratada de forma desfavorable a causa de prejuicios, generalmente por pertenecer a una categoría social distinta; debe distinguirse de la discriminación positiva (que supone diferenciación y reconocimiento). Entre esas categorías se encuentran la raza, la orientación sexual, la religión, el rango socioeconómico, la edad y la discapacidad. Existe una amplia legislación contra la discriminación en materia de igualdad de oportunidades de empleo, vivienda y bienes y servicios. (...)

Aunque en general significa acción y efecto de separar o distinguir unas cosas de otras, en Derecho el término hace referencia al trato de inferioridad dado a una persona o grupo de personas por motivos raciales, religiosos, políticos, de sexo, de filiación o ideológicos, entre otros.

Este concepto, cuando se analiza en profundidad se puede aplicar a todas las esferas de la vida, pues cada acción del ser humano tanto en lo político, lo social o lo cultural está condicionada por su forma de vida y el ethos social que rige la comunidad a la que pertenece.

La cultura cubana, nació, pues, con el tinte de la discriminación y el prejuicio racial, hemos de considerar que los españoles, que llegaron al nuevo mundo después de la guerra de reconquista tenían un fuerte prejuicio contra los moros y en la península se exigía la limpieza de sangre y demostrar que nadie tenía ni una gota de sangre morisca en sus venas.

Cuba, recibió no solo esta influencia que se acentuó tras varios siglos de trata esclavista y de la posición que ocuparon los africanos y sus descendientes dentro de la sociedad, pues en el crisol donde se forjó la nacionalidad los africanos, Si bien fueron reconocidos culturalmente no lo fueron como personas. A esto hay que sumarle la injerencia norteamericana, cuya sociedad, en este lado del mundo, demostró hasta donde pueden llegar los prejuicios raciales y los actos de discriminación.

De manera que, centrándonos en el contexto cubano, en todas las manifestaciones culturales la huella africana siempre presente. Pero, en la música, se observa con mayor énfasis porque las pequeñas orquestas que a lo largo del siglo XIX amenizaron actividades estaban, muchas de ellas compuestas por pardos, mulatos, morenos libres.

Una vez establecido el concepto de discriminación, hemos de valorar el de identidad cultural.

Los estudios más actuales han definido; sin embargo, el valor gnoseológico conceptual de ambas ideas al señalar que:

“La identidad cultural [es un] concepto socio-psicológico que precede en su génesis a la identidad nacional que [es un] concepto político-ideológico (...)” lo que permite precisar las relaciones que se establecen y el lugar exacto que ocupa cada una de ellas, puesto que la identidad nacional puede ser considerada como una de las maneras en que se configura la identidad cultural.

Si partimos del presupuesto que la identidad cultural es un concepto socio-psicológico podremos definirla como el “sistema de respuestas y valores que, como heredero, actor y autor de su cultura, [el hombre] se encuentra en capacidad de producir en un momento histórico como consecuencia de un proceso socio-psicológico de diferenciación – identificación en relación con otros grupo(s) o sujeto(s) culturalmente definido(s) .

Es decir, se consideran productos identitarios culturalmente a aquellos elementos que tipifican a un individuo o nación y que se definen en un proceso de actividad identitarias susceptible de ser percibida en el cumplimiento de su función comunitaria.

Esta definición, por tanto, nos posibilita acercarnos al complejo de la Rumba teniendo claro que dentro de ella podremos encontrar rasgos definitorios de una identidad racial. Lo más curioso, sin embargo, es que al acercarnos a este complejo podemos apreciar que no es una manifestación cultural de “negros” o solo practicada por las llamadas personas de color, sino que en el ethos de una comunidad dada la rumba en sus diferentes variantes es practicada y cantada por todos, lo que refuerza el concepto de que Cuba es una población mestiza y los prejuicios raciales son manifestación dentro de la superestructura que toda sociedad tiene pues se enmarcan en la conciencia social.

A estos dos conceptos, discriminación e identidad cultural, centrándolo en nuestro tema, se debe definir Identidad racial, conceptualizado por la Dra. Mari-celys Manzano como:

(...) parte de la identidad personal, que se establece a partir de un elemento objetivo, el color de la piel y presupone la asunción por los individuos de éste, sin prejuicios; así como un conjunto de características que van desde la tradición han sido asignadas a uno u otro grupo racial como valores con el propósito de legitimar por parte del sujeto diferencias objetivamente existentes entre juntos y otros.

Y en la nota que identifica este aserto, además, la Dra. Manzano profundiza exponiendo que identidad racial no significa apelar a las diferencias raciales y culturales perceptibles para legitimar la explotación y la injusta estratificación social, y el racismo, por el contrario, es la asunción de sí mismo de manera digna,

de forma que se evite la simulación, la auto discriminación y el racismo.

Se apuntada en líneas anteriores, que dentro del complejo de la rumba en el momento de practicarla no es un factor determinante el color de la piel, incluso, en los tiempos actuales que en la mayoría de los grupos folclóricos se observa que los bailarines son negros o mestizos.

Atender a los cantos, nos da una idea de cómo este género trasciende en el aspecto físico la barrera que presupone el color y en la expresión lingüística la mantiene, pues, la rumba, ha sido encasillada como baile de negros sin detenerse en los practicantes del género.

El análisis contextual reflejó la relación del texto cantado con el medio en que se reprodujo; el temático, responde a la estandarización propuesta por el emisor, y el análisis interpretativo manifiesta cómo se presenta la recepción por parte de los oyentes. Estos elementos, en conjunto, permitieron una clasificación y organización de los textos cantados entre guaguancó, yambú y columbia, para lograr una visión del complejo músico danzario y completar el análisis del discurso.

Para el análisis de los textos se hizo necesaria la transcripción a partir de las grabaciones in situ acopiadas por la autora de este trabajo. Al efectuar la transcripción del texto, se verificó varias veces con la anuencia de los emisores y miembros del conjunto.

Veamos el ejemplo en algunos cantos, el texto titulado: “La rumba es un fenómeno actual.” Anónima. En este texto se muestran los elementos Timba y Rumba como sinónimos; a lo largo de la canción el guía dice indistintamente: “La rumba es un fenómeno actual o La Timba es un fenómeno actual.” Menciona los lugares del país donde la rumba tiene mayor prestigio y fuerza que son Matanzas, La Habana y Santiago de Cuba.

El verso “quiero que mi rumba suba, / a lo más alto del Pico Turquino.” Es para resaltar el nivel que debe tomar este género, ya que el Pico Turquino es el punto más elevado de Cuba sobre el nivel del mar.

Se utilizan nombres de figuras de este complejo y se repiten nombres mencionados en otras canciones como Chano Pozo, Saldiguera, Virulilla y Los Muñequitos (Los Muñequitos de Matanzas).

El primer y único coro empleado a lo largo del tema:

Congo Mulense mi timba me llama,

mi timba me llama, mi timba me llama.

Coro: Congo Mulense mi timba me llama,

mi timba me llama, mi timba me llama.

Guia: Congo Mulense mi timba me llama,

mi timba me llama, mi timba me llama.

Coro: Congo Mulense mi timba me llama,
mi timba me llama, mi timba me llama.

Guia: Congo Mulense mi timba me llama,
mi timba me llama, mi timba me llama.

Coro: Congo Mulense mi timba me llama,
mi timba me llama, mi timba me llama.

Guia: ¡Oye! La timba está brava,
mi timba me llama.

Coro: Congo Mulense mi timba me llama,
mi timba me llama, mi timba me llama.

Si analizamos el enunciado por parte podemos decir que Congo Mulense era el nombre de un cantante de rumba que para que no lo mataran un amigo le manda un mensaje a través del canto de la rumba. Así que este canto es usado como una alerta, o llamada de atención a los que escuchan el tema, para que se unan a ella. Y a esta persona le dicen los integrantes del coro que no aguantan la tentación de irse para la fiesta.

Las interjecciones son expresiones o frases que ayudan a mantener alerta a los rumberos, al coro, o al público. En este canto aparecen algunas como ¡Vamo allá!, ¡Ah!, ¡Eh!, ¡Oye!, que se utiliza para hacer un énfasis y se preste atención al mensaje que se está dando; ¡Marca!, esta interjección está dirigida a los integrantes de la agrupación y cuando es escuchada el que está tocando la clave acelera el ritmo y todos los demás lo siguen.

Aunque además ocurre que su uso puede ser intencional, para dar ritmo y mantener el carácter popular, como se muestra en este fragmento:

Guia: ¡Oye! ay na' ma'
que apareció la Machtetona

Coro: ahí na' ma', machtetona

Guia: ¡Oye!

Coro: ¡Ahí na' ma', machtetona!

Guia: ¡Ahí na' ma', machtetona!

Coro: ¡Ahí na' ma', machtetona!

Guia: Machtetona, machtetona

Coro: ¡Ahí na' ma', machtetona!

Alusión a deidades de la cultura yoruba:

Yemayá: deidad dueña de los mares y ríos, antes de mencionarla una voz

grita ¡Agua!, según explican algunos participantes en las fiestas, este grito es una forma de darle entrada al orisha en la fiesta.

Elewa: (otros nombres con los que se le conoce Eleggua, Mañunga, Lubani-ba, Nkuyu, Alagguana, Legba, Papá Legba) Una de las principales deidades del panteón yoruba. Dueño absoluto de los caminos y el destino, es quien cierra o abre el astral para la felicidad o infelicidad de los seres humanos. Es el portero de la sabana y el monte. Se debe comenzar con él cualquier ritual o canto, a manera de permiso. Es utilizado un poco más en la canción y también se hace referencia a él como “papá”, como señal de respeto.

La improvisación, es un elemento que encierra diferentes características, ya que los cantores pueden nutrirse de diversas fuentes para embellecer su verso. En este ejemplo se muestra una estrofa de una canción popularizada en estos tiempos por el maestro Adalberto Álvarez.

“...Palo mayimbe,
me lleva pa’ la loma,
Me llevan caminando,
me lleva ¡Ay Dio!”

y es un fragmento que tiene vínculo con la religión yoruba y sus leyendas en este caso con relacionadas con Eleggua.

Entre estas fuentes podemos encontrar el pregón, del cual mostramos un ejemplo a continuación:

Guia: ¡Güiro! Ya llegó el yerbero,
ya llegó el yerbero
ya llegó el yerbero.

Coro: ¡Ya llegó, ya llegó el yerbero!

Otro ejemplo es un verso sencillo de José Martí:

Oye, no me pongan en lo oscuro
a morir como un traidor,
yo soy bueno, como bueno
moriré de cara al sol.

Coro: Morena va.

Morena que linda,
que linda va,
Morena por la avenida.

Uno de los usos más frecuentes que tiene la conjunción y es servir de cópula

para unir dos elementos de la misma categoría sintáctica. En estos cantos de manera general se utiliza mucho este conector aditivo: “canciones que tengan letra/ y contenido social”; “rumberas y trovadores.”

También se observa el empleo del negro o criollo, como personaje participante en las fiestas: Criollo eribo eribo/ Agó metá meta/ Bien, bien vamo a afinar el tambó/ vamo a afinar el tambó/ pá ponerlo como e.

- Ave María Morena: montuno de autor desconocido, que viene del yambú. Fue popularizado por Monguito “El Único” y Tito Rodríguez.
- Alusión a deidades de la cultura yoruba (Babalú Ayé): En realidad es un título que significa “padre del mundo” y que se le daba a Chopono o Chakpata, el terrible orisha que representa las afecciones de la piel, las enfermedades contagiosas, especialmente las venéreas y las epidemias y en general de las pestes cuyo nombre no podía pronunciarse. En la canción se menciona: Ay, que me muero en tierra, me muero en tierra (Ave María Morena) / Babaluaye, babaluaye (Ave María Morena).

Está Alberto, el militar/ Que salió en la procesión/ Está Alberto, el militar/
Que salió en la procesión/ Con tricornio y con bastón/ Echando un bote a la
mar, óyelo Ae/ Ave María Morena/ Ave María Morena/ Ave María Morena/
Ave María Morena

Que me muero en tierra (Ave María Morena) / Ay, ay, ay, si mañana me
muero (Ave María Morena) / Óyeme bien, yo no quiero llanto, no quiero
velorio (Ave María Morena) / No, señor; no quiero llanto, no quiero velorio
(Ave María Morena) / ¿Qué será si me muero? (Ave María Morena) / Ay, que
se beba mucho, que hagan un jolgorio (Ave María Morena) / Óyeme bien,
telén-telén, ten-telén-telén (Ave María Morena) / Ay, que me muero en tierra,
me muero en tierra (Ave María Morena) / Babaluaye, babaluaye (Ave María
Morena) / *Morena/ Morena/ Morena/ Morena* Se repite 3 veces más

- Estos textos tienen diversas procedencias. Las temáticas más comunes se encuentran destinadas a la vida cotidiana; las relaciones de pareja (amor o desamor); a las propias rumbas; las fiestas; la religiosidad. Aunque, en ocasiones, un mismo texto puede pertenecer a dos o más temáticas.
- Teniendo en cuenta los cantos de puya, los juegos de palabras y los términos yorubas empleados en los textos se podría decir que la interpretación de cada texto es subjetiva, teniendo en cuenta que cada individuo prestará atención a aspectos diferentes de los cantos. El contenido les interesará o se ajustará de modos diferentes a sus experiencias y conocimientos compartidos.
- Ausencia de la -s; -n y -r al final de las palabras.
- Presencia de recursos expresivos
- Entre las frases que se utilizan para levantar el ánimo o dar energías a los

espectadores, se encuentran algunas que se pueden considerar frases del habla popular, pero tienen la peculiaridad que no darían la misma impresión si se dijese de la misma forma.

Luego de la revisión bibliográfica y la profundización en este tema, las autoras de este trabajo llegan a la conclusión de que en la actualidad priman en el país distintas agrupaciones músico danzarias que en sus montajes realizan una fusión de los dos antecedentes culturales básicos presentes en nuestra identidad cultural: el hispánico y el africano. Lo que se manifiesta en el Complejo de la Rumba, uno de los principales exponentes del patrimonio cultural cubano.

Este complejo cultural asimiló y refuncionalizó los elementos de las diferentes raigambres hasta consolidarse en un ejemplo de cubanía, un producto cualitativamente nuevo.

El presente trabajo permitió corroborar que, desde la perspectiva del análisis del discurso son escasas las investigaciones, principalmente en Santiago de Cuba, acerca de la rumba por lo que este estudio, permite un acercamiento al tema y abre una perspectiva para la investigación de nuestro patrimonio cultural.

El análisis detallado de estos textos de yambú, guaguancó y columbia nos permitió llegar a las siguientes ideas:

- Se observa una de las características fundamentales de la oralidad, en cuanto a mantener una serie de códigos que son aceptados por la comunidad y que propician diferentes grados de entendimiento en el auditorio, partiendo del conocimiento que el mismo tiene del hecho cantado.
- Los mensajes contenidos en las letras de las canciones se impregnan nuestra sociedad cada día, convirtiéndose en una vía esencial para la transmisión de valores, creencias, pensamientos y actitudes.
- La multidisciplinariedad del Análisis del Discurso permitió hacer un estudio completo de los textos de los cantos del yambú y la columbia, demostrando que son fieles exponentes de la cultura popular.
- La identidad socio racial en los cantos se manifiesta de diferentes maneras:
 - Primero en aquellos que abordan la figura del negro y su papel o lugar social.
 - En aquellos cantos que describen sus relaciones, sociales, por ejemplo, cuando están avisando a uno de la intención de toro de matarlo ej, Congo Mulense...
 - En la valoración de la mujer, pues en numerosos de ellos la referencia siempre es la negra o a la mulata, pocos cantos abordan o describen una situación en que aparezcan personas blancas hombres o mujeres aparezcan.
- La referencia a las raíces africanas, ya sea mencionado a los orishas o

elementos de la naturaleza como plantas o animales, etc.

De esta manera, la identidad socio racial se refleja en los cantos de la rumba, y un aspecto relevante para nosotras en esta investigación es que al profundizar en el tema fue evidente que cada vez más la rumba ha dejado de ser considerada “cosa de negros” para ser patrimonio musical cubano.

Bibliografía

JÄGER, S.: Discursos y conocimientos: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis del dispositivo. Recopilado en R. Wodak y M. Meyer. (comp.) Métodos de Análisis Crítico del Discurso. (pp. 61-100) Universidad de Barcelona. 2013

LINARES, MARÍA TERESA: La música y el pueblo, p. 215 Colección música, Editorial Pueblo y Educación (Première reimpresión: 1979), 1974

MESTAS ALFONSO, MARÍA DEL CARMEN: Historia de la rumba. Comparative Cultural Studies: European and Latin American Perspectives 9: pp. 143-149 Unión de Periodistas de Cuba. 2020

NARVAJA DE ARNOUX, ELVIRA: El análisis del discurso en Latinoamérica: Objetos, perspectivas y debates. Rev. signos vol.54 no.107 Valparaíso dic. versión Online ISSN 0718-0934 <http://www.revistasignos.cl/index.php/signos/article/view/822/372>. 2021

REYES FORTÚN, JOSÉ: La rumba. Origen y desarrollo abril 22, 2021 <http://www.uneac.org/cu/secciones/la-rumba-origen-y-desarrollo/>

RIVAS OTERO, JOSÉ M.: Discurso y tensión en la música popular. Un análisis crítico y de género de las canciones de Diomedes Díaz. Encrucijada, Revista Crítica de Ciencias Sociales. Vol. 11, www.encrucijada.org 2016

RODRÍGUEZ GARAY, ROSA DEL PILAR: Una mirada cultural a la rumba criolla de Emilio Sierra Baquero. [Trabajo de grado para optar al título de Licenciatura en Ciencias Sociales. Universidad de Cundinamarca, Colombia]. 2016

MANZANO GARCÍA, M.: Ortiz y Urrutia dos miradas en torno a la problemática racial en Cuba. Revista Santiago, (117), 206-218 y Escuela Provincial del Partido “Hermanos Marañón” (2008, mayo). Conceptualizando en la problemática racial: Reflexiones y cuestionamientos. Santiago de Cuba: Manzano García, M. Recuperado de la base de datos del Taller Científico Anual “Un partido de pensamiento creador, unidad combativa y capacidad de acción” CD ROM, 2008. Ediciones UO: Santiago de Cuba. 2008.

S.A: Declaran a la Rumba Patrimonio Inmaterial de la Humanidad. Suena cubano. <http://suena-cubano.com/news/efbca4f0bb9711e686d900163e211c9e/declaran-la-rumba-patrimonio-inmaterial-de-la-humanidad/> 2016

VAN DIJK, TEUN A.: Discurso y Contexto. Un enfoque sociocognitivo. Barcelona: Gedisa. 2012

CONEXIONES INFRANQUEABLES: ARGUMENTANDO LOS ESTUDIOS AFROLATINOS EN NIGERIA

Uchenna P. Vasser

La realidad de los descendientes de africanos esclavizados en el Caribe y América Latina es fundamental para la creación de un área de estudio que se enfoque en la historia que detalla su objetivación como mercancía integral del comercio transoceánico global de carga humana, sobre su asentamiento, en nuevos espacios, y finalmente, en su adaptación y aportes que han definido el ethos americano. El surgimiento de los Estudios Africanos en la Academia de los Estados Unidos estudió la presencia de los afrodescendientes y discutió sobre sus aportes socioculturales, sobre las identidades raciales, sobre el racismo, la exclusión y la marginación, y sobre la preponderancia de una ideología intrínsecamente afro-céntrica a su conciencia de identidad. De particular interés en este documento es el estudio de los afrolatinos, o aquellos miembros de la diáspora africana en las naciones hispanohablantes del Caribe y América Latina.

En su tributo a Stanley A. Cyrus, uno de los primeros defensores de los estudios afrolatinos en los Estados Unidos, Ian Smart escribió que “si no hubiera sido por Stanley A. Cyrus, no habría ninguna Revista Afro-Hispana ni Revista Afro-Hispana. Instituto.” A principios de la década de 1970, Cyrus publicó *El cuento negrista sudamericano*, marcando el comienzo del estudio intencional de la presencia africana en el mundo hispanohablante del Caribe y América Latina. La publicación fue seguida por la fundación del Instituto Afro-Hispano y la Revista Afro-Hispana.

Si bien *Afro-Hispanic Review* es una plataforma importante para la introducción, recopilación y traducción de textos literarios de escritores afrolatinos y sobre la presencia negra en el Caribe y América Latina, en los últimos años varias instituciones como la Afro- El Hispanic Latin American Research Institute de la Universidad de Harvard, el Center for Latin American, Caribbean and Latinix Studies de la Vanderbilt University, y el Nigerian Hinterland Project de la York University de Canadá han hecho grandes esfuerzos para llamar la atención sobre la afroamérica hispanoparlante y el enfoque multidisciplinario al conocimiento y la conciencia de sus historias, culturas y experiencias concomitantes.

Sin duda, estos enfoques institucionales sobre los estudios afrolatinos son una adición bien recibida en los Estados Unidos, a los estudios que históricamente se han concentrado en la población dominante blanca y quizás incluso solo en la América de habla inglesa. Los estudios afrolatinos por necesidad miran a las comunidades marginales en los Estados Unidos de habla hispana y portuguesa. Desde Argentina, a Bolivia, a Colombia, a Cuba, a México, a Panamá, a Venezuela, la presencia afrolatina exige una mirada crítica para comprender el impacto de África en la forja de un ethos latinoamericano.

Para este artículo, se usa el término Afro-Latin en lugar de Afro-Hispanic o incluso Hispanophone Africana Studies (acuñado por Ian Smart en “A Tribute to Stanley A. Cyrus”).

En su libro de poemas *Poemas de amor y mar*, la afrocolombiana Mary Grueso Romero ensalza con orgullo las tradiciones de los pueblos afrodescendientes de Colombia. En su singular poema *Negra soy* (Soy una mujer negra), busca concienciar sobre el hecho de que no solo es una mujer negra, sino descendiente de esclavos.

Grueso Romero pregunta intencionadamente “¿Por qué me dicen morena?” (Por qué me llaman morena) a quienes desean mitigar su negrura, y su pregunta transmite un recuerdo de su conexión con África. Su aceptación de África define, deifica y mitifica a la vez su sentido de sí mismo/origen, y se podría argumentar que, de manera similar, niega la idea de un yo binario: tanto africano como estadounidense. El orgullo de Grueso Romero por su herencia cultural africana informa su reproche a aquellos que buscan “borrar” su africanidad y la llaman morena. Nacido en Guapi, Cauca en la región pacífica de Colombia, la poesía de Grueso representa la experiencia negra a través de canciones, actitudes, bailes, sistemas de creencias y la preeminencia de una memorialización africana. Su poesía también aborda preocupaciones sociopolíticas al narrar los antecedentes históricos de Afro-Colombia y su marginación por parte del aparato androcéntrico más amplio.

La enfática afirmación de Grueso Romero “Yo tengo mi raza pura/ y de ella estoy orgullosa” suena fiel a la infranqueable o inquebrantable conexión que queda entre África y la diáspora africana.

Es de destacar que Colombia tiene la tercera población negra más grande fuera de África y la segunda más grande de América Latina, siendo Brasil la primera. Como país de casi once millones de afrocolombianos de habla hispana, la evocación de un origen africano como algo intrínseco a un sentido colectivo de identidad sustenta el importante argumento a favor de cierta reciprocidad en África, es decir, que África se involucre en un movimiento de conciencia hacia la búsqueda de una reconexión física, espiritual y psíquica con la diáspora africana.

Una mirada superficial a Nigeria, país de África occidental, expone una ausencia casi total de estudios afrolatinos. Es probable que las instituciones terciarias típicas de Nigeria cuenten con planes de estudios sobre Shakespeare o literatura victoriana en lugar de sobre literatura afrolatina por las razones obvias de la imposición colonial, la división lingüística y la memoria fragmentada.

Sin embargo, la empresa masiva del Proyecto Nigerian Hinterland de la Universidad de York desarrollado por el profesor Paul Lovejoy para subrayar las heridas profundas de la trata transatlántica de esclavos en África y las Américas señala la necesidad de que las instituciones nigerianas participen en el estudio intencional y sistemático de este componente de historia africana.

De hecho, la fundación del Instituto Doña Bárbara de Estudios Afrolatinoamericanos en 2019, y su ubicación en Enugu, Nigeria, se debe en parte al pa-

pel fundamental de las regiones que abarcan la Bahía de Biafra (ahora conocida como la Bahía de Bonny) en la trata transatlántica de esclavos. El Bight of Biafra habría servido como el principal punto de partida para millones de africanos de Calabar, Edo, Ibibio, Igbo y otros grupos étnicos. Según Lovejoy, la bahía de Biafra, junto con la bahía de Benin, que forman parte de la Nigeria moderna, representaron más del 40 % de los africanos transportados a la fuerza a Europa y las Américas.

Como tal, el estudio de las regiones del sur de Nigeria, en particular del sureste de Nigeria, es una nota al pie importante en la comprensión de los africanos de todo el mundo de su origen ancestral.

Así, la introducción de los estudios afrolatinos se convierte en el único objetivo principal de la Asociación para el Avance del Idioma Español en Nigeria. Cuando se constituyó la Asociación en 2019, se partió de la premisa de que cualquier toma de conciencia o acción sobre el vínculo violable entre África y Afroamérica debía ocurrir tanto en el continente africano como en la diáspora africana. Hasta 2019, parecía que la escasez de estudios afrolatinos en países como Nigeria era el resultado del esfuerzo unilateral para nutrir (re)conexiones que emanaban principalmente de los africanos de la diáspora.

En 1971, el afroperuano publicó *Ritmos pretos del Perú*, una colección de canciones que representaban su concepto de africanía peruana, un cierto panafricanismo que conectaba el Caribe, América Latina con África. En una de sus Décimas Santa Cruz cantó “Llegó mi abuela de África/Revestida de conchas/ La trajeron los españoles/En una carabela/La marcaron con hierro candente/La marca de los esclavos fue su cruz/Y en Sudamérica/ A la ritmo de sus penas/ Los tambores negros irrumpieron/Ritmos de esclavitud”. Su interpretación de la historia negra se encontró con un silencio general en el continente africano debido a que la Décima, una canción popular española y un estilo de poesía apropiado por los afrolatinos, se interpretó en español.

Cabe señalar, sin embargo, que en 1984 Santa Cruz brindó una charla en Guinea Ecuatorial, el único país subsahariano de habla hispana, sobre el tema de la negritud y la hispanidad. “Negritud e Hispanidad” (Hispanidad y negritud) sirve como descriptores aptos del discurso sobre el encuentro de africanos y españoles con el consiguiente borramiento de las lenguas indígenas africanas y su sustitución por una lengua europea. La división lingüística que siguió ha impedido durante siglos intercambios y relaciones significativos entre África y la diáspora afrolatina.

En innumerables talleres, seminarios y conferencias, desde Guatemala hasta México, Panamá, Colombia y Cuba, los académicos afrolatinos hablaron de un sentido de identidad tejido en un tapiz multifacético de su historia, condición actual y un pasado africano para Fomentar una ideología de afroamericanismo. La plena actualización de la ideología del afroamericanismo requeriría la participación de los africanos.

Por lo tanto, ya en el siglo XIX, la diáspora africana inició esfuerzos concertados para llevar a África al redil de una filosofía afrocéntrica global. El movimiento panafricano, por ejemplo, trabajó para fomentar la comprensión de las conexiones a lo largo de la historia entre todas las personas de ascendencia africana, ya sea que vivieran dentro o fuera de África. Como defensor del panafricanismo, WEB Du Bois abogó por el estudio de la historia y la cultura africanas en los Estados Unidos, entendiéndolo que el estudio de África era una parte integral de la psique afroamericana. El Renacimiento de Harlem en los Estados Unidos y el Movimiento de la Negritud en Europa durante las primeras décadas del siglo XX continuaron defendiendo los lazos entre la diáspora africana y África. De hecho, el Movimiento de la Negritud finalmente encendería el fuego del descontento entre los intelectuales africanos que lucharon para acabar con el colonialismo europeo en África.

Sorprendentemente, la hermandad del panafricanismo sería personalizada por personas como Hilario Campos, quien tomó la decisión de regresar a África. Campos ocupa un lugar importante en la historia de los cubanos retornados que abandonaron Cuba después de la abolición oficial de la esclavitud en 1886. Campos, nacido en Matanzas, Cuba en 1873, debe haber estado intrigado por las historias de su padre sobre su lugar de nacimiento en África occidental. El padre de Campos nació en la comunidad de Eko que luego se convertiría en Lagos, y fue llevado a Cuba como esclavo. Hilario estaba en buena compañía con otros esclavos repatriados de Freetown, Sierra Leona, Brasil y Cuba. Ahora Lagos, los retornados brasileños o Agudas establecieron los Barrios Brasileños en la Isla de Lagos donde los brasileños vivían junto a los cubanos. Campos construyó la famosa Logia Cubana en una plaza que lleva su nombre. Murió en Lagos en 1941.

Campos eligió establecerse en Lagos por su conexión con la tierra yoruba. Los yorubas, en gran número, forman la población más grande de africanos traídos a Cuba debido a las guerras internas que asolaron el Imperio Yoruba de África Occidental en el siglo XIX, lo que resultó en miles de cautivos yoruba vendidos como esclavos. En su voluminosa novela "Changó, el gran putas", el escritor afrocolombiano Manuel Zapata Olivella mitifica las guerras étnicas del siglo XIX entre los yorubas en África como el efecto de los Orishas enemistados.

Zapata Olivella retrata al Dios-Rey yoruba y gobernante del Imperio Oyo, Shango, como la figura central en el exilio de millones de yorubas de su hogar ancestral. En la novela, Shango pierde el favor de otras deidades del panteón yoruba debido a sus engaños y hazañas. Los Orishas castigan a Shango y lo deponen como rey de Oyo. Indignado por su ostracismo, Shango se vengó de sus súbditos al pronunciar su destierro a tierras lejanas. Con el tiempo, Shango mostró remordimiento y durante los siguientes siglos estuvo decidido a revertir el destierro para permitir que los yorubas regresaran a su tierra natal. Changó, el gran putas termina sin que Shango logre su anhelo de devolver a los yorubas a su patria. Los yorubas exiliados, con la ayuda de los espíritus ancestrales ungidos de Shango ocasionan innumerables luchas por la libertad para regresar a África. La

larga lista de libertadores ungidos de Shangó incluye a Benkos Biojo de Colombia, Toussaint L'Ouverture de Haití y Nat Turner de Estados Unidos.

Si los yorubas fueron esclavizados en gran número en el siglo XIX, el historiador nigeriano G. Ugo Nwokeji señala las regiones colindantes con la Bahía de Biafra como una fuente importante de esclavos africanos antes de la caída del Imperio Yoruba Oyo. Nwokeji, que ha realizado un extenso trabajo sobre África occidental y el comercio transatlántico de esclavos, insiste en que entre 1551 y 1859, la región de la ensenada de Biafra que se extiende hacia el norte desde el océano Atlántico, a lo largo de la costa hasta el delta del Níger y los asentamientos costeros de Bonny, Old Calabar, Owome (New Calabar), Okirika y Brass (Nembe) sufrieron la pérdida de aproximadamente el 13% de los millones de africanos transportados a las Américas.

Entonces, mientras que los países latinoamericanos como Brasil y Cuba muestran la presencia predominantemente yoruba y las contribuciones al folclore y la cultura nacionales, el estudio de Nwokeji nos recuerda las otras regiones de África, particularmente la Bahía de Biafra que sufrió pérdidas de población que resultaron en la presencia de otros africanos. pueblos y sus contribuciones en las Américas.

La simbiosis cultural entre países como Cuba y el pueblo yoruba de África occidental es un resultado consecuente de antecedentes históricos. Lo que se discute con menos frecuencia es una simbiosis similar entre la diáspora afrolatina y la región de Bight of Biafra. Una excepción notable es el importante trabajo de Ivor Miller sobre la Sociedad Secreta Abakuá de Cuba y sus antecedentes en la sociedad secreta Ekpe de las regiones de Cross River en el sur de Nigeria.

Según Miller, la sociedad secreta Abakuá fue fundada en La Habana, Cuba en 1836 como un movimiento de resistencia a la esclavitud, y en el estudio de Rafael Cedeño sobre Abakuá, se enfoca en la fuerza social de la sociedad secreta Ekpe como fuente de ingresos económicos, culturales, y decisiones políticas en el viejo Calabar. Entonces, ¿cómo se adaptaron los africanos de la Bahía de Biafra a su desplazamiento y reasentamiento en las Américas? ¿Existen vestigios de manifestaciones culturales y lenguas de los pueblos calabar, edo, efik, ibibio e igbo entre los afrolatinos en países como Cuba, Colombia, México, Panamá y Venezuela? Estas preguntas apuntan al corazón de la necesidad de centros de estudios afrolatinos en África. Aproximadamente 12,5 millones de africanos fueron transportados a la fuerza a destinos en Europa y las Américas durante un período de 350 años. Como esclavos, estos hombres, mujeres y niños trabajaron en innumerables entornos, incluidas plantaciones, minas y fábricas.

Podría decirse que el continente africano ha exhibido un discurso menos apasionado sobre las relaciones político-culturales entre África y los países de habla hispana de América y el Caribe. Tal vez las actitudes en África estén empañadas por una apatía general, el resultado de antecedentes históricos, el colonialismo y una división lingüística. En efecto, Cuba plantea un caso único. La conciencia de

Nigeria de los continuos raciales y culturales con Cuba, un país de habla hispana en el Caribe, se debe a la fuerte presencia yoruba. Fernando Martínez Heredia escribe a propósito de la presencia yoruba en Cuba que:

“El caso cubano es único, porque la esclavitud fue mucho mayor en el siglo XIX, en un grado impresionante, que en los 3 siglos anteriores. Una vez de cada esclavo dulce entró a Cuba en el último siglo de la institución esclavista. El final fue un proceso de 1868 a 1886, que estuvo marcado por la guerra, la primera Revolución de Independencia, que se puede considerar existió de 1868 a 1880 con la caída de la paz en Zanjón” (203).

Esta impresionante afluencia de africanos esclavizados en el siglo XIX, en particular los yorubas, influyó en todas las facetas de la cultura cubana: literatura, religión, manifestaciones culturales, idioma, etc. Las conexiones culturales entre yoruba y Cuba han sido fuente de numerosos estudios. Sin embargo, estudios similares sobre la presencia negra y sus conexiones con regiones de la Nigeria moderna se han quedado rezagados en muchas otras naciones de habla hispana. El predominio del idioma español en muchos países de América Latina y el Caribe con poblaciones negras significativas ha impedido intercambios culturales significativos con países africanos. Nigeria sirve como ilustración.

La composición étnica, la ubicación geográfica y la historia de Nigeria la convierten en una parte vital de África. Etiquetado como el “gigante de África”, la existencia de Nigeria respalda cualquier conocimiento de la historia africana, pasada y presente. Dos importantes territorios de comercio de esclavos, Bight of Benin y Bight of Biafra, hoy partes significativas de Nigeria, hacen que esta nación de África occidental sea fundamental para los estudios afrolatinos. Quizás el cubano Fernando Ortiz contempló a Nigeria en su articulación del fenómeno de la transculturación con respecto a la presencia negra en Cuba. Si la transculturación se entiende como un proceso de transformación cultural marcado por la afluencia de nuevos elementos culturales y la pérdida o alteración de los existentes, entonces la inserción de África, en forma de pueblos esclavizados, y de los amos europeos en el Nuevo Mundo poblado por los indígenas americanos se convirtieron en la clave de las nuevas emanaciones culturales.

Por lo tanto, en una húmeda noche de octubre de 2019, la Asociación para el Avance del Idioma Español lanzó el primer Proyecto de Conexiones Nigeria-Afro-Latinoamericanas. El objetivo del proyecto era iniciar la introducción intencional de estudios afrolatinos en Nigeria. El proyecto se centró en los afromexicanos de la Costa Chica y los afrocubanos a través de exposiciones de arte, fotografía documental y performances. La audiencia nigeriana imaginó un futuro de renovada hermandad, alianzas, colaboraciones e intercambios con afrolatinoamérica, a pesar de los desplazamientos históricos y los desafíos lingüísticos. El evento serviría como punto de partida para las metas y objetivos de la Asociación en Nigeria.

¿Cuáles son entonces los objetivos de la Asociación para el Avance del Idioma Español en Nigeria (conocido cariñosamente como Slang Global entre la gen-

te de Enugu)? Slang Global se incorporó en 2019 con sede en Enugu, Nigeria. Varios objetivos clave de la Asociación incluyen:

- Promover el aprendizaje y avance del idioma español en Nigeria.
- Fomento del conocimiento de la cultura española en Nigeria.
- Apoyar y sostener los estudios de español en Nigeria.
- Buscar afiliaciones y asociaciones con instituciones terciarias en Nigeria para obtener posibles estudiantes de español.
- Capacitar a estudiantes en instituciones terciarias para que se conviertan en profesores de español en regiones clave de Nigeria.
- Promover la conciencia y la comprensión de la diáspora africana de habla hispana del Caribe y América Latina.
- Destacar la presencia y aportes de los afrolatinos en América Latina y el Caribe.
- Establecer conexiones intelectuales entre Nigeria y América Latina/el Caribe.
- Promover los intercambios de estudiantes, profesores y la transferencia/ intercambio de conocimientos.
- Establecer talleres y centros de capacitación que vinculen la producción de conocimiento de las mujeres afrolatinas con la artesanía intelectual de las mujeres nigerianas igbo con el propósito de empoderamiento económico y autoestima.
- Participar en el alcance comunitario que promueve el empoderamiento de las mujeres a través de la artesanía intelectual.

En efecto, Slang Global es una respuesta a la ideología del afroamericanismo, y más específicamente al afrolatinismo en un contexto africano/nigeriano. Una parte constitutiva de Slang Global, el Instituto Doña Bárbara de Estudios Afrolatinoamericanos se ajusta a varios objetivos que incluyen promover el aprendizaje y el avance del idioma español en Nigeria, promover las culturas españolas concomitantes en Nigeria, promover la conciencia y la comprensión del español- de habla africana de la diáspora del Caribe y América Latina, y estableciendo conexiones intelectuales entre Nigeria y América Latina y el Caribe.

El Instituto Doña Bárbara de Estudios Afrolatinoamericanos sirve como el único centro que promueve la erudición sobre la experiencia afrolatinoamericana y proporciona la plataforma para que académicos, miembros de la comunidad, activistas y legisladores participen en la producción de conocimiento sobre la sostenibilidad de lazos políticos y culturales entre África y Afrolatinoamérica. Como parte de los esfuerzos en curso, este instituto busca alianzas con universidades regionales para brindar acceso a archivos para estudios e investigaciones

sobre las sociedades circundantes, las expresiones culturales concomitantes, el legado histórico y la Nigeria contemporánea. El Instituto apoyará el trabajo en el interior del sureste de Nigeria para emular y ampliar investigaciones anteriores realizadas por académicos como AE Afigbo, Paul Lovejoy, G. Ugo Nwokeji y Chinyere G. Okafor.

En una nota menos académica, Slang Global opera El centro cultural Azúcar, el lugar para una variedad de eventos que incluyen espectáculos de danza y teatro, lanzamientos de libros, clubes de lectura, exhibiciones de arte, talleres, simposios y series de conferencias para servir como enlace entre las enigmáticas culturas de la región de la Bahía de Biafra y las transformadoras culturas afrocéntricas de América Latina y el Caribe.

Un objetivo programático para forjar vínculos entre Nigeria y la diáspora afrolatina es la facilitación de una agenda de empoderamiento de la mujer. Cuando Mary Grueso Romero exclama “Negra soy”, habla no solo de las mujeres negras de Colombia, sino de África. Las voces de Grueso Romero y otras en la Diáspora y África plantean la idea de agencia femenina. Argumento que los procesos de transculturación de las Américas hablan de la posibilidad de introducir programas del mundo afrolatino en Nigeria que mejoren las condiciones de las mujeres y las niñas.

En muchos países del Caribe y América Latina, las activistas negras encarnan un equilibrio entre los atributos africanos autóctonos y las costumbres derivadas de Occidente en su lucha por la autonomía y la autodeterminación. Con esto quiero decir que las mujeres afrolatinas afirman una identidad basada en África sobre la cual elaboran sus demandas de igualdad de derechos y justicia. En contraste, muchas sociedades africanas continúan con la práctica flagrante y opresiva contra sus mujeres.

En Nigeria, la confluencia entre la tradición y las costumbres occidentales agrava las actitudes patriarcales hacia las mujeres que, en gran número, sufren privación económica. Muchas no tienen educación y la prevalencia de niñas que se casan a una edad temprana crece a un ritmo alarmante. La transferencia de conocimientos de la diáspora afrolatina a Nigeria en particular, con el fin de establecer programas artesanales y educativos, es un potencial para el empoderamiento de las mujeres.

Finalmente, la ubicación de Slang Global en Enugu es el resultado de la adhesión al objetivo general del Proyecto Hinterland de comprender “los efectos de esta reubicación forzada en los desarrollos históricos tanto en África como en las Américas”. Enugu es el centro neurálgico de Igboland. Los igbo son un pueblo cuyo idioma principal es el igbo, una lengua de la rama Benue-Congo de la familia lingüística Níger-Congo. Los igbo se pueden agrupar en las siguientes divisiones culturales principales: norte, sur, oeste, este o Cross River y noreste .

Un mapa de Nigeria ubica a Enugu en la región sureste del país. El origen de

Enugu se debe en parte a una serie de sucesos aleatorios ocasionados por la empresa colonial británica y el descubrimiento de carbón en el sureste de Nigeria. El establecimiento de una administración colonial británica en Enugu y su posterior “modernización”, incluida la construcción de una vía férrea para transportar carbón hasta el puerto marítimo para su exportación, atrajo a indígenas igbos y no igbos en busca de trabajo, lo que resultó en el despertar de una nueva perspectiva mundial. A los efectos civilizadores de la modernidad en la región, a lo que los misioneros europeos agregarían, se sumaría una forma de vida novedosa y el abandono de la vida rural por los centros urbanos.

De hecho, Chinua Achebe de Nigeria en su novela *Things Fall Apart* presenta al formidable Okonkwo que es testigo y comprende que la invasión de los misioneros europeos en su pueblo de Umuofia conduciría a la desintegración gradual de una cosmovisión igbo. En esencia, las fuerzas de la urbanización y el cristianismo salvarían al pueblo igbo de cierto primitivismo y, en el proceso, desdibujarían sus recuerdos de la dispersión de su pueblo durante las redadas y el comercio de esclavos que solo terminarían efectivamente a principios del siglo XX.

Los críticos han argumentado que entre los grupos étnicos de Bight of Biafra, particularmente los igbos, la “pérdida de memoria” con respecto a aquellos que fueron llevados como esclavos fue el resultado de un sistema de castas que incluía la idea de que tanto los esclavizados como sus descendientes fueron definidos para siempre por su condición servil. Uno de los sistemas de castas más conocidos entre los igbos es el sistema de castas Osu. Esta tradicional e inflexible práctica discriminatoria separa a los considerados seres inferiores u Osus de los considerados dueños de la tierra Nwadiala. Los Nwadiala tienen prohibido interactuar socialmente con los Osu. Si bien muchos de Igboland capturados y vendidos como esclavos no eran necesariamente Osu, su captura y esclavitud los marcó como inferiores y, por lo tanto, dignos de ser olvidados. Hay personas en Igboland hoy que cuestionan la necesidad de un Proyecto de Conexiones Nigeria-Afro-Latinas para introducir el estudio sistemático de los afrolatinos. Como me dijo un indígena enugu, “han sido vendidos como esclavos, ¿por qué necesito saber algo sobre ellos?”

La introducción de estudios afrolatinos en Nigeria está en consonancia con el gran pronunciamiento de las Naciones Unidas en 2013 para reconocer los años 2015 a 2024 como la década de los afrodescendientes, en esencia para celebrar las contribuciones de los pueblos afrodescendientes y apoyar su desarrollo. y derecho a la justicia. La idea de Slang Global se basa en el papel vital que África debe desempeñar en este proceso.

Para discutir programas pertinentes a la justicia y el desarrollo de los pueblos africanos, es importante involucrar al continente africano para comprender completamente la expansión de la historia africana. ¿Por qué es importante que existan estudios afrolatinos en Nigeria? Gracias a instituciones como Afro-Latin American Research de la Universidad de Harvard que llaman la atención sobre

los pueblos afrolatinos, los programas para conmemorar la década de los afrodescendientes deben involucrar al continente africano. África debe comprender el impacto sociopolítico de la trata de esclavos en su composición actual, que la curación psíquica de los ciudadanos de la diáspora africana recae en su reconocimiento de los males del cautiverio, la esclavitud y el exilio. África debe esforzarse por corregir los lamentos de sus descendientes en la diáspora:

Has conservado en ti la memoria de África
donde fuiste con un candor casi infantil,
y de donde volviste profundamente triste y amargado,
No sólo ni primordialmente para la gran madre oscura,
Aunque allá la pobreza terrible en la que la habían dejado te abrumara
Las temibles enfermedades con las que luchaste día y noche.

Fernández Roberto Retamar

Un poema de Slang Global

Otigba nos da la bienvenida (Otigba nos da la bienvenida)

Otigba por Chris Afuba monumento en la cima

(Monumento al Esclavo Fugitivo) de Alberto Lescaj Terencio

Recuerdo... recuerdo ... de pie entre otros. Los lamentos... lamentos ... rodaron sobre nosotros como olas rompiendo en la orilla del Atlántico. Nos cuentan uno, dos, tres... uno, dos, tres ..., y marchamos... caminamos. A bordo del barco negrero... la nave negrera ..., nos hundimos en su vientre, hechos para yacer uno al lado del otro esperando renacer... renacer ... al otro lado... al otro lado Inhalamos-exhalamos... apretamos los dientes en silencioso desafío... desafiantes en el silencio Ana nos consoló. Amadioha nos dio sabiduría. I kenga nos insufló fuerza.

. ¡Otigba arde!

Otigba arde... Otigba quema ... Volvemos a contarnos; uno, dos, tres ...y vendido – cincuenta, cien, cientocincuenta ... ¡Mil cuatrocientos cuarenta y uno!

Me esfuerzo por mis amos... mis amos. Sangro... sangro, y con el tiempo tengo un hijo... paro un hijo Muchos hijos... hijos.

La libertad llama a mis hijos. ¡Libertad! ¡No son esclavos! Hijos de Amadioha, de Ana, de Ikenga. Se resisten. Ellos son cimarrones.

Recuerdo... recuerdo ... he vuelto a mi hogar ancestral. Otigba, no te quemes...Otigba, no quemes. Otigba que obsequia a la gente en la cima de la colina, tus hijos han regresado. ¡Tus hijos cuya valentía en tierras lejanas es celebrada por el Monumento a los Esclavos Fugitivos en lo alto de la colina, a los Acimarrones!

Otigba, toca el tambor de bienvenida a los seguirrones, los valientes hijos de

Amadioha, de Ana, de Ikenga que rechazaron el yugo de la esclavitud...la esclavitud. Estamos reunidos y juntos... juntos celebramos nuestras tradiciones, nuestras costumbres, nuestros ritos religiosos y nuestros pueblos.

Bibliografía

- ACHEBE, CHINUA. *Things Fall Apart*. Oxford; Portsmouth, N.H., USA: Heinemann Educational, 1996.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO Y CHRISTOPHER WINKS. *AFRICA IN YOU*. *The Black Scholar*, Consultado el 26-06-2022. Vol. 35, No. 3, *The Faces of Cuban Culture* (FALL 2005), p. 45 Taylor & Francis, Ltd., Recopilado de <https://www.jstor.org/stable/41069158>.
- GRUESO ROMERO, MARY: *El mar y tú*. Buenaventura: Impresora Feriva, S.A. 2003.
- LOVEJOY, PAUL: *The Nigerian Hinterland Project*. *Slave Routes: The Long Memory* https://nyujournalismprojects.org/slave_routes/11_origin2.htm
- MARTÍNEZ, HEREDIA, FERNANDO. “De los negros de Cuba a los cubanos negros.” 203-214. *Presencia negra en la cultura cubana*. La Habana, Cuba: Ediciones Sensemayá, 2015.
- NWOKEJI, UGO, G: *The Slave Trade and Culture in the Bight of Biafra: An African Society in the Atlantic World*. Cambridge University Press, 2010.
- ORTIZ, FERNANDO: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Barcelona; Red ediciones SL, linkgua-digital.com 2022.
- SMART, IAN ISIDORE: “A TRIBUTE TO STANLEY A. CYRUS (1940-1997).” pp. 104–207. Consultado el 16 de enero del 2023. *CLA Journal*, vol. 41, no. 1. JSTOR, recopilado de <http://www.jstor.org/stable/44323043>.
- ZAPATA OLIVELLA, MANUEL: *Changó, el gran putas*. Bogotá, Colombia: Oveja Negra, 1983.
- CHARLA: “Hispanidad y Negritud”. Guinea Ecuatorial. Octubre. 1984. Recopilado de <https://www.youtube.com/watch?v=97yo7oJ9CwU>

TE ESTOY MIRANDO: UN ESTUDIO DE CASO SOBRE EL DISCURSO DE LA ENVIDIA

Dr. C. Ana María Guerra Casanellas
Lic. Herson Tissert Pérez

La incorporación de los sentimientos al razonamiento antropológico y sociológico, a lo largo del siglo XX, constituye, según Bolaños (2015), una superación de las dicotomías positivistas (por ejemplo, individuo-sociedad, naturaleza-razón), asumidas desde la filosofía, la literatura y la psicología.

Es esta última ciencia la que más se ha ocupado de los estudios afectivos. La tradición indica la existencia de emociones básicas: miedo, ira, tristeza, alegría, sorpresa y asco, consideradas como reacciones psicofisiológicas de carácter universal, ante situaciones adaptativas relevantes (Piqueras et al., 2010). Como prueba de esta universalidad, diversos estudiosos señalan que los seres humanos son capaces de identificar sentimientos en los otros, independientemente de su cultura, aunque no explican las razones por las cuales estos se infieren mejor dentro de la propia (Dylman, Champoux-Larsson y Zakrisson, 2020).

Ayús (2005: 208) encuentra significativa la manera en que las narrativas y metáforas expresan la vida emocional. En su enfoque, las emociones se conciben en su carácter relacional e interaccional, y resultan relevantes los presupuestos culturales y la experiencia personal.

El antropólogo cubano-mexicano retoma las nociones de Bruner (1986) según la cual la vivencia se convierte en experiencia solo cuando es narrada. Los relatos, consejos, proverbios y anécdotas le dan forma a lo vivido, y para ello los actores utilizan los recursos narrativos provistos por su cultura.

El estudio de Ayús, que tiene como escenario los mercados urbanos de Villahermosa (Tabasco, México), se acerca al proceso emocional de la envidia. A la hora de definir este sentimiento, debe contemplarse no solo la definición convencional del Diccionario: “tristeza o pesar por el bien ajeno”, sino el sentimiento de que este bien (o atributo) es inmerecido (ver Castilla del Pino, 2000a), y el deseo de que el envidiado sea despojado de él.

La envidia es considerada una emoción social, por cuanto cobra sentido solo en relación con los demás, y compleja, pues concurre con otros sentimientos (ira, celos) o es capaz de activarlos (Choliz y Gómez, 2012). Aunque es considerada universalmente negativa (Fernández de la Mora, 82: 180-181) algunos autores (Foster, 1972; López, 2016) ven en ella funciones de regulación social. Otros distinguen la envidia maligna de la sana o benigna, la cual sería aquella que no busca dañar al envidiado (ver Chóliz y Gómez, op. cit., y Mola, Reyna y Godoy, 2015).

El rasgo más notable de este sentimiento es su carácter oculto. El envidioso nunca reconoce sentir envidia pues no resulta socialmente aceptable, e implica reconocer su propia inferioridad (Castilla del Pino, 2000a). Es por ello que en el discurso se despliegan estrategias complejas, encaminadas a dañar la imagen social del envidiado, la cual es en definitiva el blanco de la persona que envidia (Castilla del Pino, 2000a y Ayús, 2005). Los bienes materiales constituyen más bien el disparador del sentimiento, en tanto símbolos de estatus y prestigio (Foster 1972).

El chisme y la difamación (Foster, 1972: 172), el menosprecio al mérito del otro (ver Quintanilla y Recio, 2019: 393), el comentar con alegría los fracasos ajenos (León y Martel, 1994), y las burlas y críticas (León, 2002) se consideran expresiones verbales de la envidia.

Estas conductas contribuyen al aumento de las tensiones interpersonales, y pueden analizarse desde el punto de vista de la cortesía verbal, entendida, según Escandell (1996: 139) como el conjunto de estrategias conversacionales destinadas a evitar o mitigar conflictos derivados de las interacciones sociales.

En el ya clásico estudio de Brown y Levinson (1978, 1987) se introducen las definiciones de imagen positiva, que son los valores y cualidades que una persona se atribuye y desea transmitir a los demás; y la negativa, constituida por el espacio, simbólico y material, que una persona reclama como suyo, y el deseo de preservar la libertad de acción. Consideran el objetivo de la cortesía la atenuación de las amenazas a estas imágenes.

Muchas de las críticas al modelo propuesto por ellos se basan en las diferencias que existen en la percepción de la cortesía y la descortesía en las diferentes culturas.

Kienpointner (2008) considera las emociones como una variable a tener en cuenta a la hora de analizar el comportamiento cortés o descortés, y menciona a la envidia entre las que contribuyen en que determinados actos se perciban como ofensas graves, mientras en Escamilla, Vega y Morales (2008), afirma que este sentimiento influye en la interpretación de un comportamiento verbal como irónico.

Sin embargo, la envidia no se revela solo a través de la palabra. Entre las manifestaciones más temidas se encuentran la brujería y el mal de ojo. De este último Villas Rojas (1982), al repasar las indagaciones de otros estudiosos, refiere que es el daño causado por un ser humano, con su simple mirada, sobre otro o sus propiedades. Se asocia a la envidia, pero no de manera inequívoca, pues la persona puede no ser consciente de este poder, y perjudica especialmente a los niños.

Esta creencia está documentada en casi todas las culturas y es patente en las formas de combatirla a través de los amuletos, muchos de los cuales incluyen la figura de un ojo en su iconografía (ver Elworthy, 1895). Lejos de pertenecer al pasado, brujería y mal de ojo forman parte de la dinámica cotidiana de millones de personas en la actualidad (ver Gracia, 2014; Pérez Gil, 2020), algo confirmado en el trabajo de campo realizado para el presente estudio.

La envidia es particularmente frecuente en sociedades, entornos o situaciones en las que priman la pobreza y la desigualdad. Las aspiraciones de ascenso social desempeñan además un papel importante en la aparición de este sentimiento (Foster, 1972), si bien este último aspecto depende del factor comparativo. Como se aprecia en Ervin, Gayoso y Salinas (2016), un nivel de vida alto no es percibido como tal si resulta inferior al de los vecinos.

Resulta comprensible, entonces, que la ocultación y la negación de los bienes y la buena fortuna, sean estrategias utilizadas para protegerse de la envidia. Foster (1972: 175-182), refiere las formas, directas y simbólicas, que toman estas estrategias en diversas culturas, y que incluyen simulación de pobreza, exageración de las desgracias, el mantener en secreto los planes; así como regalos, recompensas o cumplidos.

Lo anterior es una muestra de que el carácter oculto de las interacciones relacionadas con la envidia también se aprecia desde el punto de vista del envidiado. Castilla del Pino (2000a:18) añade además que este muchas veces desconoce el sentimiento que suscita y hasta la existencia misma del envidioso; mientras que para Ayús (2005:220) no es frecuente reconocer de manera tácita que se es objeto de la envidia, porque pudiera interpretarse como una sobrevaloración de la propia persona.

Teniendo en cuenta todo lo señalado hasta el momento, puede decirse que el discurso de la envidia, entendido como las expresiones lingüísticas que hacen alusión a este sentimiento, o las que se producen en medio de interacciones en las que este prevalece, no solo asume formas complejas desde el punto de vista del envidioso, como se ha visto en Castilla del Pino (2000a:24) sino también desde la posición del envidiado.

Asimismo, cabe afirmar que el sentido de estas expresiones no puede ser entendido únicamente a partir de su valor semántico, sino de su contenido implícito (sus implicaturas), en estrecha relación con el contexto de emisión.

En el ejemplo de Ayús (2005:220), el envidiado “recurre a una articulación metafórica para dar cuenta de la situación en que se encuentra”. La narración, que resulta ser una parábola, se resume la experiencia personal del sujeto, un comerciante, y el tipo de relaciones que sostenía con sus congéneres, a los que acusa de sentir envidia hacia su persona, expresada en una antipatía no justificada.

Aunque no se analiza desde este punto de vista, el relato puede entenderse como una explicación, etnometodológicamente hablando. Según Ritzer (1993, 2003: 289) para la Etnometodología, la explicación constituye un esfuerzo de las personas por describir, criticar o idealizar situaciones específicas, y dar sentido al mundo.

También desde esta perspectiva se pueden hallar en el ejemplo de Ayús, aún en lenguaje figurado, indicios de la utilización de categorías para describir y representar el entorno, al propio sujeto y a los demás, lo cual es, precisamente, el principio fundamental del método de análisis conocido como Membership Categorization Analysis (MCA).

Según Stokoe (2019), el MCA tiene sus raíces en la obra de Sacks, *Lectures on Conversation* (1992) y produce mayormente estudios de caso relacionados con aspectos categorizables como la identidad, la moral, el género y la cultura, donde se tienen en cuenta, entre otros elementos, los grupos o categorías expresados (ej. vecinos, amigos, enemigos, hombres, mujeres), las relaciones entre ellos y la atribución de características, acciones y comportamientos determinados a los miembros.

Siendo la envidia una emoción social, es lógico pensar que, en la explicación que los actores realizan sobre las prácticas discursivas que aluden a este sentimiento, afloran mecanismos de categorización no claramente visibles en las propias prácticas, teniendo en cuenta el carácter oculto de la interacción envidiosa.

El ejemplo que se ofrece, lo mismo que el de Ayús, tiene como sujeto a un comerciante, pero el discurso de la envidia no se manifiesta mediante una narración o parábola, sino en una práctica discursiva escrita: el letrado. En el análisis, se tienen en cuenta las variables sociolingüísticas y, en consonancia con lo expresado anteriormente, se recurre a los presupuestos culturales.

En un primer momento se advierte el letrado que el investigador, según sus conocimientos y experiencia, cree que hace alusión a la envidia, de manera directa o indirecta.

A partir de ahí, se realiza la descripción del letrado, y se ubican las marcas más significativas en el mismo. Se rastrean sus posibles significados en un análisis general que tiene en cuenta, entre otros, elementos enunciativos, argumentativos y proxémicos. Luego es necesario contrastar la explicación que el sujeto hace de su práctica con los señalado por los marcadores, para determinar si efectivamente se trata de un discurso relacionado con la envidia, y las principales características que asume este discurso en el caso estudiado. También se incorporan las observaciones del investigador acerca del sujeto y el contexto.

Análisis del caso

Los letrados objetos de estudio se encuentran ubicados en un puesto de venta de viandas, ubicado en la calle San Agustín, esq. Rey Pelayo, en el lugar que antes ocupó una carnicería, arrendado por un trabajador por cuenta propia (TCP o cuentapropista). Esta zona de la ciudad es conocida por su gran actividad comercial, proveniente tanto del sector estatal, como del privado. Dentro de este último se incluye a los que se dedican al comercio irregular.

Aunque el puesto se ubica fuera del Consejo Popular Flores, el TCP y el que en ese momento era su empleado, son habitantes de esta comunidad, al igual que gran parte de los clientes. Esta comunidad presenta índices relativamente altos de problemáticas sociales (desempleo, violencia, delitos, personas en situación de vulnerabilidad, entre otros), así como practicantes de religiones afrocubanas.

El trabajo de campo arrojó que la noción de envidia se encuentra asentada en la población, y es patente en los diversos conflictos interpersonales que tienen

lugar. Aunque normalmente la palabra envidia no se menciona en los enfrentamientos directos, si se alude a ella en conversaciones privadas entre los no involucrados, y se le que atribuye a este sentimiento el origen de parte de los conflictos.

Variables sociolingüísticas

- Sujeto A: Sexo: Masculino, Edad: 35 años, Nivel educacional: 12 grado, color de la piel, mestiza.
- Sujeto B: Sexo: Masculino, Edad: 34 años, Nivel educacional: 12 grado, Color de la piel: mestiza.

Descripción del puesto de venta: El puesto ocupa el local antes ocupado por una carnicería. El local sufrió deterioro progresivo agravado luego del paso del huracán Sandy, en 2012. Se expenden principalmente productos agrícolas, aunque ocasionalmente se pueden encontrar plantas medicinales o de uso religioso. El espacio es relativamente grande, de unos 3,5 metros de ancho por 5 de profundidad. Las paredes son de mampostería y posee 2 ventanas, cubiertas por rejas o piezas metálicas. Cerca de la entrada (también cubierta por una reja), en la acera, se ubica la cartelera de precios, en una pequeña pizarra de color negro. Los precios están escritos con tiza blanca.

En la parte superior de la pared del fondo se encuentra el cartel identificador del puesto con la frase MERCADITO/EL/CISNE seguido de la expresión ¡QUÉ RICA!, escritos de manera manual. En cada una de las palabras se utiliza un color diferente: amarillo, verde azulado y rosa, respectivamente. Las letras son de gran tamaño, los bordes negros y se aprecian efectos tridimensionales gracias al uso del sombreado. En el sustantivo MERCADITO, la letra O es sustituida por lo que parece ser un limón, que proyecta una sombra elíptica. Junto a los textos aparecen los dibujos de una piña, una tajada de melón, un pepino y una zanahoria. Se utilizan los colores convencionales utilizados para representar estos productos: verde, rojo y naranja.

Próximo a la pared del fondo se ubican dos columnas, de aproximadamente 2,5 m de alto y 0,5 de ancho, que sirven de soporte a los letreros objeto principal del estudio, que se ubican en la parte superior de las mismas. El muro que sirve de límite por el lado izquierdo también está decorado con la figura de un cisne, coloreado en distintas tonalidades del rosa y con bordes negros. Junto al cisne se dibujan piedras y yerbas. El fondo azul representa un lago o río. El conjunto es semejante a las representaciones convencionales de este animal, que aparecen en numerosos cuadros y que han sido asociadas a la estética kistch.

Encima del ave se escribe la frase ¡DISFRÚTALA! Además, se aprecia otro letrero que reza: ORULA DICE:/ TRATA DE SER HUMILDE/ EN ESTA VIDA PORQUE EL QUE SUBE/ COMO PALMA CAE COMO EL/ COCO. Todo el texto está escrito en mayúsculas sostenidas. Las O de la palabra COCO han sido sustituidas por dibujos de este fruto. Los cocos se apoyan en elementos redondea-

dos de color negro, similares a sombras, pero que junto a los trazos finos semejan también piedras sobresalientes en el lecho del río. Al final del muro y cerrando la composición aparece un diseño parecido que recuerda a una cesta de mimbre o una pared de ladrillos, acompañados de elementos de aparente origen vegetal. Este letrero será descrito con mayor detalle más adelante.

El dueño del puesto de venta y algunos de sus ayudantes, son practicantes de la religión afrocubana. El dueño, en el momento de la entrevista, había recibido Mano de Orula, en la actualidad ya se ha consagrado como Babalawo. En el momento de la entrevista diversos elementos daban cuenta de esta condición religiosa. Además de los letreros y dibujos mencionados en el párrafo anterior, en los que se alude a la deidad Orula, en el momento de las entrevistas en la esquina izquierda del recinto había un pequeño altar dedicado a San Lázaro y un Eshu.

El puesto se encuentra ubicado en una de las calles principales del eje. La clientela es amplia y diversa, puesto que la calle San Agustín es de las más transitadas de la ciudad por cuanto conecta el centro histórico con las áreas del consejo popular Flores. En el interior del puesto las mercancías están delante del mostrador y al alcance de los clientes, quienes pueden escogerlas a su gusto. Funciona aproximadamente entre las 8.00 am y las 5pm. A veces se realizan pausas alrededor del mediodía.

Dada la condición religiosa del dueño del puesto, no es extraño que cerca de él o en el interior se reúnan otros practicantes, relacionados o no con la propia actividad comercial, por lo que puede decirse que este puesto funciona como un microfoco comunitario.

Los letreros se ubican en el interior del puesto. Utilizan como soporte las columnas mencionadas en la descripción. Cada una mide aproximadamente 2,5 m de alto por 0,5 m de ancho. El color de fondo es amarillo, pero se encuentran divididas en dos partes por efecto de la decoración. Sobre la parte inferior (4/5 de la altura total) se dibujan elementos de tamaño y forma irregular, de bordes negros y gruesos, que asemejan pétalos o piedras. Sobre ellos se perfilan unos trazos finos, a veces en forma de haz, que se asemejan a la representación típica de la hierba. Estos trazos son comunes en toda la decoración del establecimiento.

La parte superior (1/5 de la altura total) de cada columna sirve como soporte a los textos. En el de la izquierda se escribe TE ESTOY/¡MIRANDO!, en mayúsculas sostenidas, seguido del dibujo de un ojo abierto y una lengua atravesada por una daga o puñal. La letra y los bordes de las figuras son de color negro, por lo demás se respetan las convenciones cromáticas: negro y blanco para el ojo, y rojo para la lengua.

En la columna derecha se escribe AQUÍ TE/Y AQUÍ, seguido del dibujo de un ojo, luego continúa el texto con la frase TE/MATO. El texto es de color negro, la palabra MATO se destaca por su tamaño, por el relleno (el resto de las letras son de color negro sólido) y porque aparece escrito de manera semejante a lo que

se denomina en tipografía Versalitas (primera letra mayúscula, resto de las letras mayúsculas, pero con el tamaño que habitualmente se le da a las minúsculas).

El soporte escogido, la calidad, el uso de contraste cromático y la posición en que se encuentran estos textos muestran un interés de los sujetos en que el mensaje llegue del modo más claro posible. Ambos letreros funcionan como un díptico. En el de la izquierda, primero en el orden de la visión y de lectura se destacan los signos de exclamación en la palabra MIRANDO, lo cual refuerza la idea de vigilancia contenida en la frase completa, que resulta una advertencia. La figura del ojo viene a ser una reiteración de la misma idea.

La lengua constituye el elemento diferenciador, pues completa este símbolo, utilizado comúnmente para combatir el mal de ojo. El ojo (la mirada, la vigilancia) y la lengua (el rumor, el mal comentario) constituyen representaciones del comportamiento envidioso: la obsesión de la persona por la figura del envidiado, y el uso de la palabra para denigrarlo. Sin la lengua, el ojo puede significar vigilancia en el sentido estricto del término, referido al cuidado de los productos que se ofrecen a la venta, interpretación que, no obstante, no se descarta.

La advertencia (incluso amenaza) que implica el texto de la columna izquierda, se completa (cabe decir, se resuelve, se concreta) en el letrero de la columna derecha. Una lectura rápida advierte la frase Y AQUÍ/TE/MATO como principal. El uso de la conjunción indica que el enunciado es continuación del anterior.

Sin embargo, dos palabras aparecen con anterioridad, en la primera línea: AQUÍ TE. Leído de conjunto (AQUÍ TE/Y AQUÍ/TE/MATO) no parece tener mucho sentido. Resulta poco probable que se trate de un error, debido a la preocupación por la calidad de la decoración, y el cuidado con la ortografía que se manifiesta en todos los textos, por lo que se sugieren varias lecturas:

1. Que se trate de un recurso catafórico, pensado para crear suspense. El adverbio AQUÍ funciona como un falso arranque, la frase se interrumpe, y comienza de nuevo con más fuerza.
2. Que constituya una reiteración de la idea contenida en el primer cartel. Se hace una lectura alternando las líneas, y el elemento icónico (el ojo) completa la frase: AQUÍ TE MIRO (TE VIGILO) Y AQUÍ (TAMBIÉN) TE MATO.

De todos modos, el segundo letrero termina la idea contenida en el primero. El mayor puntaje de las letras, comparado con el letrero anterior parece obedecer al equilibrio en la composición. La palabra que más se destaca es la forma verbal MATO, no sólo por su tamaño, notablemente mayor, sino por el relleno, y por usar el formato de Versalitas. AQUÍ TE MATO, en sentido figurado, puede significar: Aquí resuelvo el problema, aquí le doy solución a la agresión potencial advertida por el primer letrero, aquí te demuestro que eres envidioso y que tu envidia no me daña. En el lenguaje coloquial MATAR es sinónimo de TERMINAR, SOLUCIONAR, DERROTAR, e incluso MIRAR.

Los letreros constituyen una advertencia, y su fuerza perlocutiva está orientada a causar preocupación en el receptor, de manera que sepa que su comportamiento (envidioso) está siendo vigilado. Pero también, estas piezas pueden entenderse como expresiones realizativas pues a través de ellos, y especialmente de los elementos icónicos, de manera simbólica, se produce la acción de vigilar y atajar el daño posible derivado de la intención envidiosa.

En el momento en el cual se tomó la muestra, sobre cada una de las columnas se colocaba una calabaza de grandes dimensiones. Este fruto es muy utilizado en las religiones afrocubanas como ofrenda, y también, a nivel popular, se refiere que “recoge lo malo”, con lo cual se refuerza el efecto protector que realizan los letreros.

El conjunto resulta agresivo a la vista, y tiene el potencial de producir efectos descorteses, debido a que implica, para el lector-cliente, ser considerado como envidioso o alguien digno de vigilancia, lo cual es reforzado por la manera en que se inscriben las personas en el texto.

El uso de la primera persona del singular (YO TE ESTOY MIRANDO/ AQUÍ YO TE MATO) indica la responsabilidad del Emisor con su propio enunciado, mientras que, al escoger la segunda persona del singular, y especialmente la forma de tratamiento TÚ, para referirse al Receptor, el mensaje se personaliza. Cada cliente recibe la advertencia como si estuviera dirigida específicamente a él, lo que no ocurre si se varía el texto con el uso de la segunda persona del plural (LOS ESTOY MIRANDO) o si se anula la referencia al destinatario (ESTOY MIRANDO). No obstante, los efectos descorteses son atenuados por el letrero de la pared de la izquierda, descrito anteriormente, que funciona como un elemento mitigador.

Este letrero reproduce un refrán: HAY QUE SER HUMILDE EN ESTA VIDA PORQUE EL QUE SUBE COMO PALMA CAE COMO EL COCO. El consejo, según proviene de la deidad del panteón yoruba, Orula.

El efecto atenuante no se produce porque se repare la imagen del posible ofendido (sujeto cliente) sino que lo hace con la imagen del dueño. El hecho de colocar un letrero para protegerse de la envidia y el mal de ojo, implica una autovaloración positiva de sus atributos y una ostentación de sus propiedades, lo cual puede ser interpretado como una falta de modestia.

El enunciado constituye un recordatorio de lo inestable de la posición socioeconómica. Al colocarlo (emitirlo), el Sujeto demuestra que está consciente de que todo éxito es relativo. De este modo se desarma la imagen negativa y arrogante que pueda haber causado en el otro debido a los letreros relativos al mal de ojo.

Vale la pena detenerse en los detalles del texto: ORULA DICE: / TRATA DE SER HUMILDE/ EN ESTA VIDA PORQUE EL QUE SUBE/ COMO PALMA CAE COMO EL/ COCO.

La primera y la última línea se destacan por encima de las demás. ORULA DICE: aparece en mayor tamaño, letras de color amarillo y bordes negros, con

efectos de sombreado, lo cual le brinda apariencia tridimensional. Se resaltan además con un segundo borde de color blanco. La forma verbal DICE aparece con un puntaje menor que el nombre de la deidad, lo cual puede deberse a consideraciones con respecto a la composición y el espacio disponible. De todos modos, es un indicador de la importancia concedida al elemento religioso. Se introduce de esta manera otra voz en el enunciado, la voz prestigiosa de la deidad.

El núcleo del refrán (TRATA DE SER HUMILDE/ EN ESTA VIDA PORQUE EL QUE SUBE/ COMO PALMA CAE COMO EL) aparece con un puntaje menor. Letras en color negro sólido. El otro realce corresponde al sustantivo COCO, fruto de gran importancia en la religión afrocubana, utilizado en ofrendas, limpiezas (ebbó) y rituales adivinatorios. Las letras C están escritas con el mismo estilo de la primera línea, mientras que las O se sustituyen por cocos (uno de los cuales, en consonancia con el texto parece estar roto por la caída), lo cual reitera y refuerza la importancia de este fruto. Uno de los cocos parece estar roto (por la caída).

Este letrero es del de mayor jerarquía en todo el establecimiento, por su tamaño, colorido y atención a los detalles. Se acompaña además de la figura del un cisne, que da nombre al puesto, y la frase ¡DISFRÚTALA!, escrita en mayúscula sostenida y con trazos gruesos de color negro. Esta exclamación pude hacer referencia a la palabra VIDA, contenida en el refrán, y viene a reiterar la idea de lo efímero de la existencia y los bienes materiales.

En general se aprecia un contraste entre los letreros dedicados al mal de ojo y el resto de la decoración. En estas piezas se aprecia cierto minimalismo en la composición, mientras que los otros letreros y dibujos se destacan por su colorido, resultan atractivos a la vista y refuerzan el carácter comercial del establecimiento. Se muestra además la voluntad de sus dueños de dotar de personalidad al espacio.

Explicación: La entrevista se realizó de manera simultánea a los dos sujetos considerados responsables o autores intelectuales de los letreros: el dueño del puesto de venta y el que en ese momento fungía como empleado o ayudante principal. Los turnos de palabras se alternan y se complementan. En general realizan no existen desacuerdos, sino que cada turno o bien trata de ampliar las ideas expresadas en el anterior, o bien introduce una perspectiva particular.

A considera que en este mundo “existe la envidia, existe el mal de ojo, existe la competencia, que es lo principal” porque “to’ el mundo quiere tener y la vida es altas y bajas”, que como practicantes de la religión yoruba ellos (A y B) ven la vida “a partir de Orula, para que las cosas fluyan”, y no piensan en lo malo sino “en el bien, que es los consejos de Orula”. Declaran ser miembros del mismo ramal en la religión yoruba, el ramal de Ch., “el rey de la suerte y el dinero”, uno de los más conocidos “en Santiago y otras provincias”.

Dice además que “en todos los lugares siempre hay una tragedia” por lo que “siempre estamos haciendo nuestras cosas, pa’ que haya evolución”, siguiendo los preceptos de la religión porque “cada orden de Ifá te lleva a un régimen, que es lo

que debes hacer y lo que no tienes que hacer”, y si no se cumple “te caen los palos”. Orula, manifiesta, “te da muchos consejos” y su palabra “nunca cae al piso”. En la religión, afirma, hay que ser “buen padre, buen hijo, buen hermano, buen amigo”.

En cuanto a los letreros y la decoración, expresa que cunado llegaron al local “esto estaba feo”, entonces buscaron a un amigo que pinta y le pidieron que pusiera “un mal de ojo, este pa’ la mala lengua y este pa’ los malos ojos, que a la larga o a la corta viene a ser lo mismo, porque la lengua domina al cuerpo” pero “tú no hablas si tú no ves”. Asegura que a ese puesto “viene to’ el mundo, aquí viene el mendigo, aquí viene el pobre, viene el rico” y hay gente que ha dicho “mira que linda esta esa expresión” y gente religiosa que ha admirado los letreros y también la organización por las cosas se tienen “como hay que tenerlas” y “siempre trata la manera de que las personas salgan bien”.

B afirma que el Tratado de Orula es el equivalente a la Biblia cristiana y brinda “una línea a seguir, una conducta”, que cuando “tú vienes a los pies de Orula, que usted recibe mano de Orula, que a usted le bajan su signo, el signo de Orula, el Itá te dice, el signo te describe cómo tú eres, y tu dices coño, es verdad que yo soy así”. Considera que “la humildad prevalece por encima de todo” porque “si no eres humilde, tú puedes tener mucho, pero llega un momento, llega el día que tú vas al piso, y si no fuiste humilde cuando tuviste, entonces vas a ser mal mirado cuando no tengas nada de eso”.

Enfatiza que le gusta “creer en lo lógico, en el porqué de las cosas, porque tanto en esta religión como en la otra, también se dicen y se hacen cosas que no tienen que ver nada con la religión sino con un negocio...y entonces el fanático cae en eso”. Dice además que no todo es mal de ojo. “Si yo salí y tropecé ahí (...) es porque caminé y tropecé mal, no tiene que ir a despojarte por eso”, pero cuando pasa muy seguido “hay que ir alo religioso a ver qué está pasando (...), los signos hablan, los signos te dicen esas cosas, el signo te dice ten cuidao ahí al caminar, no cruces hoyos, no haga esto, no haga lo otro, porque puedes tener una tendencia a pasarte esas cosas”.

En cuanto a los letreros afirma que “tiene su significado” y “el que está con la maldad es el que lo coge personalmente”, y que ha recibido críticas de parte de practicantes de otras religiones, en especial los afiliados a confesiones protestantes, los “cristianos de esos”. Aclara que las calabazas pudieran tener un significado religioso, pero “no tienen ningún trabajo hecho. La gente entra y la ve y piensa que tiene trabajo hecho, pero no tiene trabajo hecho”.

Valoración: En las explicaciones de los sujetos predomina el aspecto religioso. Se refieren con detalle a los fundamentos de las prácticas y creencias, lo cual se corresponde con la jerarquía dada al letrero situado en el muro del lateral izquierdo. Este letrero, como se ha visto, resulta atractivo no solo por el contenido semántico del refrán sino por la calidad de la ejecución, el colorido y la composición.

La envidia es asumida como un sentimiento generalizado, y la competitividad como un elemento natural de las sociedades. Existe un bajo nivel de cate-

gorización de las actuaciones envidiosas, o de los grupos a los que se atribuye estas actuaciones, de ahí el uso de una iconografía convencional para referirse a la envidia, en este caso la asociada al mal de ojo, y no de alusiones (textuales o no) a grupos específicos.

Las categorizaciones más firmes se producen entre religiosos-no religiosos, y dentro de los primeros, entre cumplidores-no cumplidores, pero no se relacionan directamente con el comportamiento envidioso, aunque se sugiere la existencia de rivalidad entre los practicantes.

La imagen de los emisores también se construye alrededor de lo religioso, a lo que están asociadas las nociones de éxito y progreso. En este sentido el valor trabajo, aunque presente, cede en importancia ante la fe, la disciplina religiosa y el comportamiento, de manera particular lo referente a la humildad como concepto central en la ética de Ifá, y el respeto por todo ser humano.

Aunque se reconoce que las expresiones alusivas al mal de ojo y la envidia pueden producir efectos descorteses, se asume que estos no son inherentes a la práctica discursiva, sino que están determinados por las características de cada sujeto lector (“el que está en la maldad”). No obstante, y como se ha explicado anteriormente, estos efectos pueden ser atenuados por el refrán contenido en el letrero del lateral izquierdo (ver Plano de la interpretación de sentido).

Por otra parte, se niega que las calabazas que sirven de remate a las columnas (ver Descripción) tengan algún “trabajo hecho”, y se afirma que están aptas para el consumo y la venta, lo cual contrasta con la creencia general. En relación con este elemento, vale la pena describir una escena presenciada en el proceso investigativo, en la que se revela el carácter complejo de las interacciones sociales:

Uno de los clientes, una mujer, preguntó si había calabaza en venta. El vendedor (en este caso el sujeto A) le refirió que solo tenían disponible las que estaban a la vista, encima de la columna. La cliente aceptó no sin alguna reticencia, expresada en los gestos y el lenguaje corporal. En el momento en que se le informó del peso y el precio del producto, rechazó la oferta, aunque sin dejar claro si el rechazo se debía al costo o a la sospecha de que la calabaza estuviera “trabajada”.

A continuación, pidió otro producto (tomate), cuando le fue informado el precio, protestó por el mismo, dando muestras evidentes de disgusto en el momento de guardar la compra. Al entregársele el cambio, miró el dinero con desprecio y luego lo arrojó en el pequeño altar dedicado a San Lázaro que en ese momento ocupaba una de las esquinas del establecimiento. Durante todo el intercambio comunicativo ni el sujeto A ni el B dieron muestras de contrariedad, aunque habría sido necesaria una mayor indagación para dar cuenta de su verdadero estado emocional.

La interacción revela el modo en que los comportamientos son influidos por diversos elementos, no siempre diferenciables. El detonante inicial de la tensión parece ser de índole religioso-espiritual, basado en la sospecha de que la calabaza pueda albergar algún “trabajo”. Sin embargo, el rechazo se produce luego de

conocer el peso y el precio, con lo entra a jugar el elemento práctico-funcional. Más tarde, expresa de manera directa su inconformidad con el precio del otro producto (tomate) pero al recibir el cambio y arrojarlo al altar el aspecto religioso vuelve a prevalecer.

Aunque habría que profundizar en el contexto y explorar los posibles vínculos entre los vendedores y la cliente, todo el intercambio puede contemplarse dentro de “lo malo” que es necesario alejar, y que hace a los cuentapropistas colocar los letreros, los cuales, en la explicación, se consideran como amuletos contra la envidia y el mal de ojo.

Los letreros, como indica la relación entre los textos y los elementos icónicos, no solo se refieren a la necesidad de cuidarse de protección, sino que al ubicarlos se realiza el acto de proteger. La Protección es, en este caso, la orientación principal del discurso de la envidia.

Luego de culminado el estudio del caso, se llegó a las siguientes conclusiones:

- A pesar de que la noción de envidia se encuentra con frecuencia en imaginario social del grupo analizado, el discurso de la envidia emerge de forma escrita en estrecha relación con las vivencias personales y las creencias de los sujetos.
- Se aprecia un compromiso de los sujetos con su práctica, expresado en el uso de soportes duraderos y la preocupación por el aspecto formal: contratación de profesionales para realizar el trabajo, correcto uso del contraste cromático, claridad del rótulo, seguimiento de la normativa ortográfica y gramatical.
- No se hace mención directa al fenómeno de la envidia, el cual es interpretable a través de las implicaturas de los enunciados.
- Los textos revelan los procesos de categorización del mundo y la sociedad que realizan los sujetos.
- Las expresiones relativas a la envidia pueden tener efectos descorteses, pero estos, en la percepción de los emisores, se derivan exclusivamente de las características personales del interlocutor
- El discurso de orienta hacia la Protección contra los efectos de la envidia.

Bibliografía

ARZALUZ SOLANO, SOCORRO: La utilización del estudio de caso en el análisis local. *Región y Sociedad*, XVII (32), pp. 107-144. 2005

ASHÉ PA'MI CUBA: El Eshú Elegguá de dos caras y otras representaciones: Conoce el patakí. [https:// ashepamicultura.com/eshu-de-dos-caras/](https://ashepamicultura.com/eshu-de-dos-caras/) (s.f.)

AYÚS REYES, RAMFIS: El habla en situación: conversaciones y pasiones. La vida social de un mercado. El Colegio de la Frontera Sur/ Universidad Juárez Autónoma de Tabasco/ Universidad Autónoma Metropolitana/ Fondo Nacional para la Cultura y las Artes. 2005

- BECKER, HOWARD: “Observación y estudios de casos sociales”, pp. 384-389 en David Sills (director), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, t. 7, Madrid, Aguilar. 1979
- BRAVO, DIANA V.: Pragmática, sociopragmática y pragmática sociocultural del discurso de la cortesía: Una introducción. pp.31-68 En Bravo, Hernández Flores y Cordisco (Eds.), *Aportes pragmáticos, sociopragmáticos y socioculturales a los estudios de la cortesía en español*, Dunken. 2009
- CASALMIGLIA, HELENA y TUSÓN AMPARO: *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Ariel Letras. 2007
- CASTILLA DEL PINO, CARLOS: *La envidia*. Alianza Universidad. 2000
- _____ DEL PINO, CARLOS: *Teoría de los sentimientos*. Tusquets Editores. 2000
- DACAL DÍAZ, ARIEL: *¿Hacia dónde va Cuba? Proyecto, política y cotidianidad*. Editorial Caminos. 2019
- DÍAZ FERNÁNDEZ, ILEANA: *Emprendimiento en Cuba: ¿enfocado al desarrollo económico?* *Economía y Desarrollo*, 164 (2). 2020
- ESCANDELL VIDAL, MARÍA VICTORIA: *Introducción a la pragmática*. Ariel S.A. 1996
- ESPINA PRIETO, MAYRA PAULA: *Reajuste y movilidad social en Cuba*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/ArticulosPDF/1117E018.pdf>. 2003
- GRACIA, AGUSTINA: *Creencias y rituales curativos en torno a la creencia en el “mal de ojo” en la actualidad*. XI Congreso Argentino de Antropología Social. <https://www.aacademica.org/001-081/287>. 2014
- MARCU, MICHEL: *La dirección de la mirada*. https://fotorevista.com.ar/La-direccion-de-la-mirada_141001095152.html 2014
- PÉREZ GIL, LAURA: *Sobre la mezquindad, la envidia, los parientes y los otros: chamanismo y violencia en la Amazonía peruana*. En Óscar Calavia Sáez (coord.), *Ensayos de etnografía teórica*, (pp. 175-216). Nola Editores. 2020
- QUINTANILLA, L. Y RECIO, P.: *El efecto del merecimiento sobre la intensidad de schadenfreude en situaciones de envidia: un estudio evolutivo*. *Infancia y Aprendizaje*, 42 (2), pp. 374-412. DOI: <https://doi.org/10.1080/02103702.2019.1578924> 2019
- RABAZA TORRES, MANUEL DE JESÚS: *La ética de Ifá. Una teología racional de la praxis*. *Revista Catauro*, 18(33-34), pp. 60-71. 2016
- RITZER, GEORGE: *Teoría sociológica contemporánea*. Editorial Félix Valera. 2003
- VALDÉS JANE, ERNESTO Y HERNÁNDEZ LÓPEZ, MICHAEL: *Lengua de santero. Documentos para la Historia y la Cultura de Osha-Ifá en Cuba*. 2008
- YIN, ROBERT: *Case Study Research. Design and Methods*, *Applied Social Research Methods Series*, vol. 5, Thousand Oaks, Sage Publications. 1994
- VAN DIJK, WILCO et al.: *Self-Esteem, Self-Affirmation, and Schadenfreude*. *Emotion*, 11 (6), 1445–1449. 2011

MEMORIAS DE LA DICTADURA DE LOS DUVALIER, ÉVELYNETROUILLOT COMO NARRADORA DEL PERIODO

MsC. Ana Belén Presno González
Dr. C. Ana Vilorio Iglesias

El Caribe siempre se ha caracterizado por su diversidad; resultado de las diferentes metrópolis europeas que arribaron a la región. Sin embargo, cuando el colonizador desapareció casi por completo las culturas aborígenes, fue necesario buscar mano de obra esclava que se ocupara de las plantaciones ubicadas en el territorio. Factor que provocó el movimiento poblacional más grande de la historia y choque cultural que caracteriza a estas tierras; donde confluyen a la misma vez una minoría aborígen, el europeo colonizador y el negro.

No obstante, la multiculturalidad caribeña no solo será un resultado de la colonización, ni de la trata; sino también de las constantes oleadas migratorias asiáticas. «El Caribe es lo suficientemente multicultural como para poder encontrar culturas fuertemente cimentadas en el legado cultural africano como Jamaica, [...] otras donde sectores de la población se han sincretizado con la cultura hindú, como Trinidad; e islas tan pequeñas dedicadas al puro servicio del turismo». De ahí que esta zona se erige como un mundo de paisajes rurales y marítimos muy parecidos entre sí y de personas con una experiencia cultural con el imperio. Pero la construcción de sus imágenes e historias se realiza en español, francés, inglés, pidgen, patois y palenquero, entre otros.

Aymée Rivera Pérez, en su tesis doctoral, explica que uno de los principales conflictos con el idioma en la región se debió a que las poblaciones africanas recién llegadas perdieron sus lenguas en poco tiempo; por tanto, comenzaron a comunicarse entre sí con el idioma del opresor, lo que «ocasionó una subversión en el significado de las palabras». Esta ponencia tiene como objetivo realizar un breve debate de los elementos que caracterizan la literatura caribeña realizada por mujeres a través de un acercamiento a la novela *La memoria acorralada*, de Évelyne Trouillot. Para ello se destacan algunos de los principales temas de la narrativa caribeña; así como una serie de indicadores que faciliten la aproximación al texto literario.

La insularidad «se revela en las letras antillanas como un elemento ontológico de gran relevancia. Ella se manifiesta como un modo peculiar de enfrentar la existencia y el cosmos». Otro elemento fundamental será el conflicto originado por el idioma empleado por los autores caribeños; debido a que, al ser educados en sus metrópolis coloniales correspondientes, reproducen la lengua del colonizador como principal vehículo para transmitir sus ideas. Aunque esto también responde a una estrategia de mercado para dar mayor visibilidad a sus creaciones literarias.

El color de la piel también es un tópico recurrente en esta narrativa. En el Caribe, las personas todavía son valoradas jerárquicamente de acuerdo a su aspecto físico, la forma de la nariz y los labios y el tipo de cabello. «Los términos, “negro” “mulato” o “de color” están cargados de connotaciones sociales, económicas, culturales, históricas “raciales” bien precisas, lo cual influye y determina la posición que ocupa cada individuo dentro de la estructura socioeconómica de su país». Males heredados de una etapa colonial que estableció una clara diferencia entre los colonizadores y los esclavos, de ahí que la ausencia o menos melanina equivale a un estatus superior.

Estos prejuicios influyen, aún en la actualidad, de manera significativa en la autoestima de los individuos y en la valoración que hacen de sus creaciones culturales. «La “blancofilia” sigue al orden del día y se expresa con virulencia como un resabio del racismo colonial. Para comprender el trauma inicial provocado por el colono, recordemos que, durante la esclavitud, la violación, el aborto y el suicidio fueron prácticas frecuentes». Consecuentemente, la literatura producida en estas tierras nace como un grito de dolor y protesta ante los prejuicios heredados de la etapa colonial.

El tema ontológico es el horizonte compartido por las letras caribeñas, por ello gran parte del discurso literario producido en el Caribe ha tenido una función ancilar. El espacio letrado se ha convertido en tribuna desde la cual se han realizado los más patrióticos reclamos de unidad, justicia y libertad. Esta literatura es heredera y exponente en sí, de los más excelsos ideales antirracistas, de integración y de reafirmación del ser.

Por su parte, la literatura caribeña hecha por mujeres se caracteriza por la presencia de factores que definen un nuevo concepto de lo caribeño y del cuerpo femenino. Estas autoras asumen «todo un acervo nacional (y entiéndase lo nacional en todas sus dimensiones) y enfrentar la oportunidad en algunos casos de reterritorializar su espacio, y en otros de desterritorializarlo, en cada país por razones diferentes». Para ello, el concepto de territorio se concibe como un entramado de conocimientos, actitudes, comportamientos; la representación del mismo «es una manifestación de la interacción de dominios en tensión, conflicto, represión, resistencia con la que una comunidad se ha comprometido».

Carole Boyce y Elaine S. Fido apuntan que la narrativa de las féminas caribeñas se construye en un contexto donde convergen diferentes discursos imperialistas y cómo se opone a ellos y realiza una reescritura de los mismos. Por tanto, esta escritura se caracteriza por su comprometimiento con los movimientos sociales, que se enfoca en los dilemas propios del sujeto caribeño.

El tema de lo femenino, la maternidad, la visibilidad de la mujer, entre otros, son parte importante del trabajo realizado por estas autoras. El cual tendrá la particularidad de rescatar un argumento polémico en de esta narrativa: los estereotipos que se construyen alrededor de la mujer negra y mulata. Cómo estas ideas preconcebidas influyen en una sociedad, que luego de años de esclavitud y lucha

para erradicar el racismo sigue viendo al negro como un elemento negativo. Para realizar este análisis, se emplearán los siguientes indicadores:

- Referencia al cuerpo o al espíritu de la mujer.
- Roles de género que atribuyen dentro de la obra al sujeto lírico o sujeto identitario.
- Subordinación o insubordinación femenina.
- Construcción del «otro».
- Representación de la maternidad.
- Reconstrucción del «yo identitario» como mujer.

Los mismos son empleados con el propósito de estudiarla novela *La memoria acorralada*, de Évelyne Trouillot. El título original de la obra es *La mémoires aux bois*, traducida por Lourdes Arenciba Rodríguez para la edición publicada por el Fondo Editorial Casa de las Américas en 2010. En esta ponencia, el análisis de la mujer como personaje y escritora se realizó desde una perspectiva de género, con el objetivo de exteriorizar los discursos que definen la identidad de la mujer, los cuales están determinados por su naturaleza, los estereotipos construidos alrededor del sujeto femenino y la invisibilidad de la que son víctimas.

Évelyne Trouillot nació en Puerto Príncipe, Haití en 1954, hija de los abogados Ernest Trouillot y Anne-Marie Morisset. Su hermana Jocelyne es escritora y académica, al igual que su hermano Lyonel, quien además es periodista y poeta. El historiador haitiano Henock Trouillot era su tío. Évelyne, su hija Nadève Ménard y su hermano Lyonel fundaron Pré-Texte, una organización de escritores que patrocina talleres de lectura y escritura. Además, Évelyne Trouillot siente un gran comprometimiento con su país y su narrativa se enfoca en momentos complejos de la historia haitiana. Siempre narrados desde la perspectiva de sujetos olvidados por la historia, como las mujeres. Por tanto, sus historias se desarrollarán en momentos álgidos del pasado haitiano; como lo es el periodo de la Revolución de Haití o el periodo de la dictadura de la familia Duvalier.

De ahí que la literatura realizada por Trouillot autobiográfico posee un papel importante en la interrupción de los discursos patriarcales sobre la identidad nacional a partir de una proyección clara de la voz y la subjetividad femenina. Sobre todo, porque esta generación de escritoras del Caribe franco y anglófono tiene el objetivo de reconstruir su pasado histórico. «Esto en gran medida se debe al desarrollo político específico en las Antillas menores donde la cultura de origen africano prima en el sincretismo social caribeño».

Con *La memoria acorralada*, Trouillot recrea los treinta años de dictadura los Duvalier, desde dos perspectivas diferentes. Además, realiza una crítica de las contradicciones y males que afectan a la sociedad haitiana contemporánea como la diferencia social que se da entre los negros y los mulatos, entre otros. Por tanto, uno de los principales méritos de esta novela sea que la reconstrucción de la his-

toria del territorio sea a través de las voces su sujetos olvidados y subordinados, como son las mujeres negras caribeñas.

Sobre todo, porque en la literatura la invisibilidad del negro/a constituye un elemento común o solo se ofrece la visión oprimida del esclavo, sin destacar la historia de resistencia y lucha contra la opresión durante la esclavitud. «En todo caso se resalta el papel jugado por las mujeres negras en el rol que les tocó jugar como vientres reproductores de esclavos o como objetos de satisfacción sexual de sus amos blancos».

La República de Haití posee una historia peculiar. Alcanzó su libertad en 1804 a partir de una revuelta de esclavos y se convirtió en la primera República Negra de América. A pesar de alcanzar tan pronto su independencia, no pudo acceder a los beneficios de la Revolución industrial en el siglo XIX y mucho menos pudo escapar de la imitación que experimentan los países colonizados. «En ese mundo maniqueo amo-esclavo el mulato reemplazará naturalmente al blanco reinstaurando el círculo vicioso de la violencia padecida. Los enfrentamientos raciales entre negros y mulatos son moneda corriente aún en nuestros días».

El otro gran golpe que azotó la república haitiana fue la larga dictadura de los Duvalier, padre e hijo (1957-1986), «quienes introducen el terror de Estado como “método” político». Situación inevitable que ayuda a comprender el discurso haitiano de ese periodo: «El miedo divide a los haitianos según criterios de color, de pertenencia religiosa, de origen geográfico [...] pero también, el miedo establece una barrera entre los haitianos del interior y del exterior».

La memoria acorralada es una poderosa novela desarrollada en un auspicio parisino, donde dos mujeres; que aparentemente no tienen nada en común, evocan los treinta años de la dictadura que atravesaron a la ficticia República de Quisqueya. Este territorio representa a un Haití sumido en la sangrienta dictadura de los Duvalier, primero con François Duvalier, conocido como Papa Doc por su papel en la erradicación de la tuberculosis en el país y luego su hijo, Baby Doc. Trouillot dibuja la sociedad quisqueyana a partir de la memoria de dichas mujeres, las cuales son definidas a partir de los elementos que las diferencian como individuos. Cada una rememora su vida en silencio y soledad, mientras realizan una mirada al Haití profundo.

En el libro confluyen dos voces, la voz de la joven protagonista y la de la anciana viuda del dictador. Formalmente, se aprecia en la diferencia tipográfica empleada para distinguir las intervenciones de ambos personajes. La anciana escoge el silencio como un medio de control o protección de los murmullos de los demás miembros del hospicio y como una estrategia para ordenar su memoria y ampararse en un pasado glorioso: «Se refugiaría en su memoria, pero le hacía falta ordenarla, adoptar un método para que sus pensamientos no se deshilaran como esas sábanas mate que le recubrían el cuerpo».

En el otro extremo, la joven asistente encargada del cuidado de la anciana la reconoce de inmediato y con una mirada penetrante escudriña, día a día, a la otro-

ra orgullosa primera dama para precisar su nivel de lucidez o fingimiento. A la vez que experimenta la frustración, el dolor y la mutilación causados a su familia y a su país por la dictadura que ella solo sufrió a través del lacerante recuerdo de su fallecida madre. Por tanto, el único vínculo de la joven con su país natal será a través de las memorias heredadas de su progenitora.

La historia se desarrolla entre el intercambio que se produce entre la anciana octogenaria, y la joven cuidadora. Aymée Rivera Pérez habla de cómo las escritoras negras caribeñas han superado el silencio socialmente asignado a ellas por el discurso dominante. En un primer momento la mujer negra fue silenciada por la opresión física hacia los esclavos. «Es bien sabido que las diferencias de clase y de educación, la falta de los más mínimos recursos materiales de supervivencia impide que este grupo marginal adquiera una voz».

De esta forma, el silencio se convierte en un factor recurrente en la novela de Trouillot. Empleado como una herramienta del régimen dictatorial para negar las víctimas y los crímenes cometidos por los adeptos al régimen; «¿pero cómo proteger el imaginario de la atmósfera sangrienta que planeaba sobre la ciudad, de los comentarios de los espectadores exaltados, de las consignas intempestivas de los partidarios del poder envalentonados al ver a los opositores castigados, de espantoso silencio anquilosando los gestos y el cielo». Como un modo de preservación adoptado por los ciudadanos para proteger a sus familias: «Insuflar la piel de los niños para evitar cualquier torpeza. Inculcarle el culto al silencio»; o como una forma de duelo por la pérdida de un ser querido.

La novela critica el segundo plano al que son relegadas las mujeres de forma discriminatoria. De ahí el resentimiento de la otrora primera dama cuando su esposo no quiso ceder la silla a favor de su hija mayor por ser mujer; aunque poseyera el talento y las capacidades para estar al frente del país. Así como el sufrimiento que experimentó debido a su condición de bastarda, sin dejar de resaltar los privilegios que tuvo debido a su color de piel y facciones: «Las únicas ventajas: esa piel clara, el rostro de contornos aristocráticos, esa estampa que se hizo legendaria en los reportajes de la prensa nacional e internacional; su estatura asombrosa que atrajo al Difunto y le permitió aparecer siempre en las fotos digno y soberbio». Ejemplo del conflicto existente en Haití entre una supremacía mulata y una mayoría negra, reflejo de los prejuicios heredados de la etapa colonial.

Otro elemento abordado en la obra lo constituye el rol asignado a cada género dentro de la sociedad. De ahí que la anciana siempre se esforzó en mantener una imagen de «Madre amante y devota», porque su papel en la historia haitiana era ser laprogenitora de la nación. También se plantea el uso de máscaras como una estrategia para ignorar los crímenes cometidos por la dictadura y de esa forma, ofrecer una imagen de estabilidad política. Además, estas máscaras son empleadas con el objetivo de conservar su dignidad, al encontrarse en una posición desventajosa como la misma vejez; en la cual necesita ayuda de los demás para ocuparse de tareas personales y vergonzosas. Por eso adopta el silencio como una

forma de sobrevivir una situación en la que puede perder su dignidad y a través del mutismo lograr la enajenación.

La maternidad será un tópico muy recurrente en la historia y constituyó uno de los hilos principales para su desarrollo. La madre de la joven cuidadora, como víctima de la dictadura, canaliza su sufrimiento a través de su hija y usa su crianza como una herramienta para poder seguir adelante. De esta forma, Trouillot emplea la víctima para realizar su denuncia; debido a que esta —entenderla víctima como un ente genérico— se encarga de «desficcionalizar la figura del dictador al momento de desmitologizarla y desenmascararla, al demostrar que el dictador no es más que un hombre común y corriente que se ha degenerado [...] a causa de su propia megalomanía». Esta entidad «no solo desficcionaliza la figura del dictador sino que también desficcionaliza su discurso y la historia oficial que ha estado supeditada a su poder omnímodo». Sin embargo, el dictador intenta ficcionalizar la figura de la víctima al negar su existencia.

Por lo tanto, no es gratuito que la estrategia más recurrente de los regímenes dictatoriales sea la de reducir las víctimas al absurdo al desvalorizarla mediante la degradación de su dignidad o valor simbólico, el cual sería el equivalente de la desmitificación del déspota en la novela del dictador. No obstante, es necesario tener en cuenta que, el escritor emplea la figura de la víctima con el objetivo de realizar un de-construcción de la historia oficial no contada, para luego volver a contar y poder re-escribir la historia de los Otros. Así, esta funciona como un agente desmitificador de los regímenes tiránicos. Así mismo, La memoria acorralada también puede inscribirse en lo que se conoce como la nueva novela histórica, la cual se caracteriza por ser «[...] una mirada sobre el pasado no necesariamente verdadera, pero sí inevitablemente actual».

Según Luis Britto García, esta modalidad transgrede las convenciones impuestas por el discurso oficial. Además, altera o duda de la realidad, casi siempre por motivos estéticos o filosóficos, a la vez que presenta una multiplicidad de discursos, hablas, puntos de vista, y suele criticar al texto desde el propio texto. Agrega que, para caracterizarla, sería necesario emplear algunos de los rasgos propuestos por Seymour Menton. De esta forma, Britto divide el análisis de la Nueva Novela Histórica en dos planos: referencial y formal.

En cuanto al referencial, comenta que el protagonista de la narración debe ser un sujeto histórico, a lo que debería añadirsele que: «la reproducción alternada del período y la subordinación de ésta a conceptos trascendentes, tales como la incognoscibilidad y la imprevisibilidad de lo real o su carácter cíclico». Por su parte, el plano formal, estaría determinado —y en esta ocasión Britto cita a Mijail Bajtin —por: «un discurso dialógico, escindido entre lo carnavalesco y lo trágico, [...] multiplicidad de discursos, la intertextualidad y una suerte de dominio de la meta-acción, gracias a la cual con frecuencia el autor o sus personajes comentan sobre el propio texto, lo analizan o se analizan».

Mónica Vanzetti apunta que «La Nueva Novela Histórica intenta revisar momentos diversos del pasado americano con intenciones dispares que van desde el deseo de comprender los males de ese pasado para corregir o modificar ciertos vicios y malestares que siguen ocurriendo en el presente hasta la intención paródica y desacralizadora que se opone a todas aquellas versiones oficiales de los hechos históricos». Igualmente, el auge de la misma: «coincide con el historicismo de una cierta postmodernidad, para la cual la clausura del presente en cuanto proceso de cambios y del futuro en tanto que escenario de ellos sólo nos deja el pasado».

De manera general, se puede afirmar que La memoria acorralada constituye una historia llena de dolor y sufrimiento, pero también supervivencia. Por tanto, no es solo «a dialogue or exchange; this is not the confrontation of two solitudes. This is much more; this is fatal parallelism of two monologues in history». Además, constituye una novela tan prolífica que es posible ubicarla en varios cánones, debido a la maestría con que son abordados los temas presentes en ella. Es una obra de obligada consulta porque recrea, desde la memoria, un periodo oscuro de la historia de Haití, abordado desde dos perspectivas diversas, las cuales ofrecen diferentes versiones de ese periodo.

No solo se descubren los treinta años de la dictadura de los Duvalier, sino también los dilemas propios de la migración, la soledad del individuo, el problema del idioma. Siendo estos no los tópicos principales de la historia, en cambio, son elementos que ayudan a comprender la situación provocada por la diáspora. Sin embargo, los principales temas presentes en la obra lo constituirán la maternidad, el silencio, la memoria, el papel de la mujer, la soledad. Esta novela está escrita por una mujer caribeña y en su obra recrea los principales elementos presentes en la narrativa caribeña hecha por mujeres para rescatar la historia que no se cuenta, el papel de la mujer para la preservación de la familia y la memoria de la patria desde el papel secundario que le ha otorgado una sociedad patriarcal.

Bibliografía

BOYCE DAVIES, Carole y Elaine Savory Fido: *Out of the Kumbia: Caribbean Women and Literature*. Trenton: África WorldPress, 1990.

BRITTO GARCÍA, Luis: «Historia oficial y nueva novela histórica». (Disponible en http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/485/BrittoGarcia.%20CILHA6.pdf). (s. f.).

DERLINDE, Carlos-Germán van: «¡Yo mando aquí! -Sátira y novela latinoamericana del dictador», en *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, vol. 8, núm. 20. Universidad Católica Cecilio Acosta, Venezuela, pp. 13-35. (Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=170118399002>). septiembre-diciembre/2007

FLORES ESPINOSA, Juan Carlos: «El dictador latinoamericano y su víctima: yuxtaposición analítica de las figuras literarias en América Latina». *Philologisch-HistorischenFakultätderUniversitätAugsburg*, (Disponible en https://www.researchgate.net/publication/280671226_El_dictador_latinoamericano_y_su_victima_yuxtaposicion_analitica_de_las_figuras_literarias_en_America_Latina_siglo_XX). Noviembre/ 2006.

RIVERA PÉREZ, Aymée: «Oshun Okantonú!, la imagen literaria de la mujer negra en las escritoras caribeñas». Programa de Doctorado de Edición e Interpretación de Textos, Departamento de Filología, Alcalá de Henares, España. 2012.

STECHEER GUZMÁN, Lucía: «Entre “Los placeres del exilio” y los descontentos de la migración: Lucy, novela de Jamaica Kincaid». (s. f.).

TROUILLOT, Évelyne: La memoria acorralada. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana. 2010.

VANZETTI, Mónica: «La resignificación de la historia dominicana en La maravillosa vida breve de Óscar Wao de Junot Díaz y En el tiempo de las mariposas de Julia Álvarez». UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA-UNIVERSIDAD NACIONAL DE VILLA MARÍA. (Disponible en <http://blogs.ffyh.unc.edu.ar/centenariojosele zamalima/files/2010/02/monica-vanzetti.pdf>). 2010.

RECEPCIÓN LITERARIA EN LA NARRATIVA SOBRE LA FILATELIA ANGOLANA

Isabel de Almeida Lima Lobo
Dra. C. Elsa Montoya Bandera

La eficacia en el empleo de recursos a modo de estrategias permite visualizar la existencia de una línea temática coherente, que revela la identidad angolana a través de diversos referentes como: la geografía, la flora, la fauna, la historia, la cultura y el componente sociocultural (temáticas identitarias) impregnadas desde el principio hasta el final del efecto positivo que transmite la construcción del discurso. Al respecto la crítica editorial considera la existencia de una narración clara, sintética y amena marcada por el detalle sobre la nación africana, criterios con los cuales compartimos. Es objetivo fundamental en esta investigación evidenciar por orden de relevancia las estrategias empleadas por la autora y los impactos que generan la recepción del discurso.

Estrategia 1 - La investigación

Este soporte, sin lugar a dudas, evidencia el sentido científico del texto en el acercamiento hacia Angola, investigación que sustenta y trasciende el lenguaje de los sellos en relación con los diferentes temas, veamos algunas muestras:

Límites, provincias y capitales de Angola. Alta demanda de los sellos angolanos; el impacto que ocasiona a los turistas las bellezas geográficas. Las incursiones que develan la naturaleza de esa geografía desde Cabinda hasta Kuando-Kubano, la de Norte a Sur y la de Este a Oeste, los datos detallados que se ofrecen sobre las Cataratas de Kalándula. La organización administrativa de Angola, así como la actual designación de la parte más al norte y la parte más al sur, la diversidad de tierras, población, culturas, deportes, desarrollo industrial, comunicacional, símbolos patrios, presupuestos que a lo largo de la exposición serán motivos de reflexiones.

La diversidad de estas bellezas suele estar vinculada a la cosmovisión de las personas que las habitaban o habitan. Es el caso de las formaciones rocosas monolíticas, Pedras Negras de Pungo Andongo, el referente de la historia angoleña pero también de su discurso mitológico, cuya leyenda sitúa a la famosa reina Nzinga Mbandi, y sus huellas en las piedras de ese espacio. El discurso se centra en lo fundamental en la construcción del discurso identitario angoleño, al referirse a las formas tradicionales, aún vivas, de los espacios sagrados. También refiere a las cascadas de Kalándula, en la provincia de Malange por el contraste de los efectos jungla-piedra-rapidez y espuma de la caída del agua del Lucala, principal afluente del río más grande de Angola, el Kuanza, y los rápidos impactos del río Chiumbe, que da la bienvenida al espíritu de un maldito jefe.

En la costa atlántica angoleña, Lobito, cuyo término significa el lugar de llegada de los pueblos del interior que venían a comerciar con los portugueses en

Catumbela y Benguela en el siglo XIX: caucho, marfil y esclavos. Es un referente de belleza geográfica por su extenso banco de arena, con playas y aguas cristalinas, y una fina arena blanca y profundas muy tranquilas, como toda la costa angoleña hasta Namibe.

La cordillera de Leba fue el último paso para llegar a las tierras del sur y los pueblos Ovambo, Nyaneka-Nkhumbi, Ganguela y Xindonga y Khoisan, por tierra. Desde allí se vislumbran las tierras desérticas y una histórica grieta entre las rocas. Su recorrido es difícil porque su topografía solo permitió construir un camino con curvas cerradas y curvas en pendiente lo que realza aún más su belleza.

En relación con las plantas sólo mediante un buen soporte investigativo es posible identificar, marcar las diferencias y determinar los puntos de contacto entre las plantas angolanas y las cubanas, resultando un proceso de construcción, para niños y jóvenes, de un nuevo conocimiento que integra, mediante el proceso de contraposición, desde su propio referente cultural, ampliando así su concepción del mundo.

El empleo del contraste acompaña ese interesante paralelismo, reforzado nuevamente con la investigación para hacer uso de los nombres comunes y científicos; valoración sobre las plantas ornamentales medicinales e industriales, así como la interesante y ampliada información científica acerca del marabú, con énfasis en el proceso de transculturación existente entre ambos países, diálogo secular que existe entre África y América desde el siglo XVI.

Un llamado a la atención sobre el detalle descriptivo analógico de N'Tumbo, más tarde Welwitchia Mirabilis, única en el mundo, una planta fósil, reinando en el desierto de Namibe en Angola, una planta inmortal.

La incursión por el zoo se sustenta mediante una estrategia investigativa como soporte necesario para el amplio trabajo. Una visión muy actualizada hasta el 2019 resulta la información relacionada sobre las riquezas existentes en Angola además del diamante. Veamos:

“Baste decir que es el tercer país con mayor producción del continente africano y solo se han explorado las minas en un 40%.

Las estadísticas señalan que Angola es el segundo país de África con mayor crecimiento económico en las últimas décadas. En 2007 y 2008, la economía resultó la séptima mayor de África, entre 48 países de la región.

Con el enunciado: “Una taza humeante” se distingue el café Robusta, nativo de los bosques ecuatoriales del África donde crece en elevaciones desde el nivel del mar hasta aproximadamente los 1000 m. de altura. Se considera un café silvestre. utilizado por la población originaria.

La historia milenaria que abarca la formación, génesis y desarrollo del pueblo angolano, se expresa en la narración se evidencia la precisión en el manejo de una cronología y la capacidad de síntesis, rasgos que marcan a todo el discurso narra-

tivo. Retomando el empleo del diálogo como uno de sus recursos claves ¿Sabías que el nombre Angola es una derivación portuguesa de la palabra bantú N'gola ? Se refiere al título de los jefes del Reino de Ndongo existente a la llegada de los portugueses. Un gran dominio de la síntesis posibilita a la autora transitar por la variedad de la población en Angola desde el Paleolítico inferior hasta la presencia de pueblos más organizados como: los bosquimanos, grandes cazadores, los Bantú con mayor desarrollo tecnológico, los cuales impusieron con facilidad, sus tecnologías en los campos de la metalurgia, la cerámica, y la agricultura” y subraya como rasgo relevante que : “Actualmente, la gran mayoría de los habitantes de Angola provienen de pueblos de origen Bantú”.

Otro hecho que marca el componente socio cultural angolano es el referente a la presencia portuguesa, acción que se materializa, destaca la investigadora, en 1842. Al respecto declara: “Durante muchísimo tiempo, la trata de esclavos fue el principal interés de los colonialistas en Angola”. Hombres y mujeres transitaban por Brasil, las Antillas (entre ellas, Cuba y América Central).

La incursión con énfasis en lo sociopolítico termina con la proclama por la independencia el 11 de noviembre de 1975. Muy diversos y significativos son los sellos dedicados a la amistad, la cooperación, y a la lucha por la paz. De igual forma hay un marcado interés por divulgar informaciones básicas sobre el Primer Presidente de Angola: António Agostinho Neto.

Tampoco escapa la capacidad de síntesis y las estadísticas para producir el impacto ante la relevancia en temas como: Mosaico de pueblos, Luanda: rodeada de mar, Del M 'Pungi al celular, Y en los bosques los bichos hablaron, Símbolos nacionales, ABCD..., Pasión de multitudes y Quien prueba repite, constituyen otras muestras de interés dentro del gran tema sociocultural que la integra como nación independiente desde 1977.

Valorada la República de ANGOLA por la investigadora cubana como un mosaico de pueblos proveniente en su mayoría, de una representación integrada por nueve grandes grupos etnolingüísticos que conforman las diferentes. Tribus, como forma de organización social; éstas preservan sus lenguas , dialectos, costumbres y tradiciones ancestrales, en síntesis, las referencias denotan la existencia de una riqueza sociocultural, marcada por la diversidad, pues cabe destacar que en esas tribus, declara la autora, se aprecia también la presencia de europeos procedentes de diferentes partes del mundo , predominando la presencia portuguesa.

Lo más significativo de esa diversidad poblacional lo constituye, la unidad cultural intrínseca de cada pueblo que marca la diferencia en medio de lo diverso, así lengua y cultura definen su cosmovisión del mundo que lo particulariza, dentro de lo general. Entre otros rasgos significativos que se destacan se halla la concepción estética de la mujer en el empleo de diferentes usos de peinados y de máscaras, el poder creativo materializado en la transformación de recursos naturales como: el barro, la madera, el cuero, el marfil, la calabaza, entre otros

modos creativos, aunque primitivos, que dan solución a necesidades del hogar, mediante una labor manufacturera, cuyas muestras las localizamos en los sellos.

La música, ubicada al final, cierra el tema de proyección sociocultural, no obstante, esta posición, ella constituye un rasgo permanente en toda la población angolana, pues se trata, reafirma la investigadora, de una población muy musical. “Además de su vertiente recreativa, constituye un vehículo de comunicación religiosa, curativa, ritual y social”.

Curiosidades como el primer partido internacional realizado como nación independiente en 1977, que enfrenta y le gana a Cuba 1 gol por 0 , se registra también en los sellos, así como las referencias sobre el máximo goleador Ákwa , el lugar que ocupó en el ranking de la Federación de Fútbol asociados (FIFA), el puesto 83 en febrero 2012.

Como todo país constituido, poseedor de una amplia y rica trayectoria, Angola cuenta con sus símbolos nacionales : el himno, la bandera y el escudo .Con respecto al himno su autor, Manuel Rui Alves Monteiro , profesional universitario con diversos desempeños declara sus impresiones y las complejas situaciones existentes durante el proceso de redacción; en cuanto a la música, se declara, estuvo a cargo de Rui Albero Vieira Dias Minga. Gran importancia adquiere el tema relacionado con la investigación gastronómica con sus variados platos, bajo el título: Quien prueba, ¡repite!, pero, sobre todo, la investigadora no pierde la posibilidad de establecer los puntos de contactos para develar el proceso de transculturación entre ambas regiones, de las muestras aludidas se destaca el consumo de vegetales entre ellos, el quimbombó.

Ilustrado el soporte científico del texto que apunta hacia la veracidad del discurso narrativo, se impone a continuación incursionar en los recursos que le imprimen a la narración el dinamismo y la amenidad: El diálogo.

Resulta muy efectivo pues, además, de imprimir una dinámica, su sistematicidad y variada forma en que aparece, ameniza el discurso desde el principio hasta el final. El lector no es un ser paciente, sino que es sujeto de una conducción mediante la observación y se inserta en la dinámica que mueve la acción de observar y pensar para concebir como lector activo sus propias conclusiones.

Paralelamente al empleo del diálogo, la autora ameniza el texto atendiendo al uso de otros recursos como: la descripción, la exaltación, la comparación, el contraste, el símil y la técnica de la narración dentro de la narración general. Veamos algunas muestras:

Los dos primeros diálogos son los que dan inicio al discurso narrativo; el primero con un énfasis indagador: ¿Qué sabes de un país... Esa es la República de Angola... El segundo, la disposición e interés de insertar al lector en el proceso de recepción en todo el discurso: Te invitamos a conocerla, pero de una manera original: a través de sus bellísimos e interesantes sellos de correo. Se trata de una relevante motivación.

Una vez lograda la inserción del lector los diálogos adquieren otra connotación, de ser fieles conductores hasta el final del discurso, veamos:

Observa con detenimiento un mapa mundi ¿Ya? No te costará ningún trabajo localizarla.

Ahora te invitamos a viajar por distintos puntos de la inmensa geografía, te cuento que sus sellos. Variados son los matices que adquieren los diálogos para mantener el interés por la lectura a la vez que se dinamiza la narración. ¿Te gustan los captus? ¿Prefieres las flores con un colorido que provoca envidia a los pintores ¿Eres de los que se maravillan al observar los manglares...? ¿Te has quedado boquiabierto al observar en alguna película o documental un gigantesco baobab?

El papel con que están confeccionados estos sellos tiene filamentos de hilo de seda. Curioso ¿Verdad?

¿Sabías que el nombre de Angola es una derivación portuguesa de la palabra bantú N'gola?

Una mayor concurrencia en el proceso de la lectura, se infiere con el cambio del singular al plural en "Nos vamos de paseo".

Otros recursos empleados que contribuyen a dinamizar el discurso son en primera instancia: El empleo del símil o comparación.

La Sierra da Leba es una formación montañosa situada Cerca de la ciudad de Lubango, en la provincia de Huíla, famosa por su altura máxima de 2620 m., desde donde parece que se puede tocar las nubes con las manos. Una carretera que fue construida en la década de 1970 la atraviesa, cómo zigzagueante serpiente de asfalto.

Una efectiva connotación logra imprimirle la autora a esta imagen a través del empleo de símil, pues para un lector no común al disfrutarla pudiera parecerle que la narradora ha vivido personalmente esa experiencia que ella transmite y convoca, toda vez que se trasciende la visualización del sello.

Otro recurso presente es el empleo de la técnica de narración dentro de la narración general, así ocurre en:

La leyenda barullo en las aguas relacionadas con la cascada de Dala

Al respecto la autora concentra la atención en un hecho sociocultural típico de la región el cual consiste en la creencia de la traspolación de las almas y la fe en el sentido de la venganza ante la crueldad manifiesta por los seres humanos. Un mensajero especial, evidencia el abuso de poder en hombres inescrupulosos y la astucia de los pobladores al aplicar un recurso sorpresivo, como mecanismo de defensa.

El rechazo a una actitud negativa: la vanidad y la creencia del poder de los dioses es el mensaje que se transmite cuando se alude al majestuoso árbol conocido por imbondeiro o mulemba (baobab).

Otra narración es la denominada Tesoros en el corazón. En la misma se describe el entorno donde se localiza “El corazón del baobab” mediante dos diálogos: en el del conejo con el árbol se expresan los sentimientos de humildad y agradecimiento. En el segundo, el de la hiena con el árbol, se evidencian sentimientos negativos mediante la avaricia y la envidia, y finalmente, se establece el paralelismo al declararse como posibles la presencia de estos sentimientos en los seres humanos. De hecho, la estética de Angola a través de sus sellos, con sus elementos visuales y narrativos, se podría definir seducción porque despierta en el lector el deseo por el conocimiento del otro desde su propio espacio, de donde no se omite lo emocional.

Con el título: Luanda rodeada de mar, la investigadora nos acerca y precisa ese espacio geográfico como la Capital y principal ciudad de la República de Angola en la cual se concentra la actividad industrial. Al respecto se precisa la existencia de: Plantas procesadoras de alimentos y de la industria papelera, madera, textil, del metal, fábricas de cemento y otros materiales de construcción, de plásticos, cigarros y calzado. Su puerto mantiene una gran actividad: por él se exportan café, algodón, azúcar, diamantes, hierro, sal, entre otros productos.

Otra información valiosa es la referida al Museo Nacional de la Esclavitud situado en el Morro de la Cruz, en la Capilla de la Casa Grande. Templo del Siglo XVII donde los esclavos eran bautizados antes de ser embarcados en los barcos negreros con destino a América y muchos de ellos destinados a Cuba.

Paralelamente al desarrollo industria, se evidencia en Angola un avance sustancial en el campo de las comunicaciones, una mirada retrospectiva, en este sentido, nos conduce a valorar las primeras formas de comunicación empleadas entre las que se destacan: el toque del tambor, los mensajeros a pie y las señales de humo a modo de mensajes entre las tribus .

La existencia de Ferrocarriles, carreteras, barcos y canoas, aviones, correo tradicional y electrónico, telefonía convencional y celular inteligente, internet.

Una información que ilustra el desarrollo comunicacional potenciado en Angola resultan los datos siguientes:

Es miembro de la Unión Postal Panafricana, Unión Postal Universal, la Organización Internacional de Telecomunicaciones y la Asociación de Operadores de Correos y Telecomunicaciones de los países y territorios de lengua portuguesa.

Existen tres puertos comerciales de considerable importancia: Luanda, Namibia y Lobito y las terminales petroleras de Malongo-Cabinda y Soyo y la red ferroviaria tiene tres líneas principales.

ANGOLA en su desempeño comunicacional a nivel internacional.

Es miembro de la Unión Postal Panamericana, la Unión Postal Universal, la Organización Internacional de Telecomunicaciones y la Asociación de Operadores de Correos y Telecomunicaciones de los países y territorios de lengua portuguesa.

“Y en los bosques los bichos hablaron”, es el título con el cual se vincula y se reconoce una colección especial de sellos , caracterizada por su belleza , tamaño , colorido y connotación sociocultural, nos referimos a la portada del texto de la escritora angolana María Eugenia Neto, en la cual se enarbola una fecha significativa, la conmemoración en 1990 del Año Internacional de la Alfabetización; al mismo tiempo se le rendía homenaje a los escritores angolanos, en especial , a los consagrados en escribir y despertar el interés por la lectura en niños y jóvenes .

Un sello gigante integrado por 30 mini sellos, todos con el mismo diseño, encargados de transmitir mensajes como: el amor y cuidado a la naturaleza, representando diversas plantas, entre las que se destaca un frondoso baobab, flores y mariposas de diferentes colores.

La protección del medio ambiente, en general, constituye otro de los mensajes que trasmite el novedoso diseño del sello gigante.

Reconocida María Eugenia Neto como la primera escritora en abordar temas infantiles y en recibir en el 2011 el Premio Nacional de Cultura y Arte en la categoría de Literatura, su labor y puntos de vista también se promueven. Al respecto destaca: “es la sociedad en su conjunto la que debe promover el hábito de la lectura desde la edad temprana y hacer que los niños encuentren diversión en los libros”.

Este estudio y análisis nos permite el acercamiento a Angola desde una perspectiva integral en 131 páginas, en que los sellos postales son testigos de su patrimonio cultural con mensajes de tres niveles que guían la percepción, recepción e interpretación de estas en sus elementos estructurales (lingüísticos, mensajes de Naturaleza Icónica Codificado, Mensaje Icónico no Codificado. Además, subráyese el excelente uso de la estrategia interpretativa condicionada por el conocimiento previo, el saber cultural y el mensaje lingüístico, pues no es arbitraria la manera de cómo los dos últimos niveles se relacionan más tautológicamente.

La interpretación de Angola a través de sus sellos es resultado del trabajo del saber cultural del niño y joven y de la relación que hace sobre los tres mensajes. La estrategia muy efectiva merece el reconocimiento a la autora en su empeño como periodista, narradora y filatélica.

Bibliografía.

BARTHES, R. Rhétorique de l'image Communications , 4, pp. 40-51.1964.

COSTA, J. y Moles, A. (directores): Imagen didáctica, Barcelona. CEAC. 1991.

DE LA CAMPA, R.: Hibridez posmoderna y transculturación: Políticas de montaje en torno a Latinoamérica. Hispamérica, 69, pp.3-22.1994.

MALCUZYNSKI, M.-P.: Critique de la (dé)raison polyphonique. Études Françaises, 20, 45-56. 1984.

MORAÑA, M.: Ideología de la transculturación, en Ángel Rama y los estudios literarios latinoamericanos. Pittsburgh: IILI. pp. 137-145. 1997.

- MOREIRAS, A. (1997). José María Arguedas y el fin de la transculturación. En M. Moraña (ed.), Ángel Rama y los estudios literarios latinoamericanos (pp. 213-233). Pittsburgh: ILL
- ORTIZ, F.: Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1987.
- RAMA, Á.: Transculturación narrativa en América Latina. Buenos Aires. El Andariego. 2007.
- SANZ ARAÚJO, Lucía: Angola a través de sus sellos de correo. Editorial Gente Nueva .2012.

LAS LEYENDAS CUBANAS DESDE UNA PERSPECTIVA AFRICANA

Dra. C. Niovis Lucía Espinal López

Dra. C. Adia Gell Labañino

A partir el siglo XVI llegaron a Cuba, secuestrados atrozmente para ser esclavizados por el amo criollo y español, los primeros hombres arrancados de la tierra africana, para trabajar en las producciones agrícolas, la minería y luego en la caña de azúcar. Procedían de distintos lugares del África, como las costas del Golfo de Guinea, las selvas del Congo y otras regiones adyacentes. Como consecuencia de cuatro siglos de una brutal trata de esclavos, casi un millón 300 mil africanos llegaron a nuestra Islacaribeña. Su presencia marcó para siempre la historia de nuestra nación. (EmbaCuba-Polonia, 2021).

Con ellos trajeron el culto a sus antiguos dioses, sus costumbres, semidioses y variadas creencias religiosas de origen mítico, gustos y tradiciones que encontraron en nuestro país terreno fértil para implantarse y echar raíces profundas. Como legado de su impronta, quedaron a través de la transmisión oral, susmitos, leyendas, fábulas que han sido heredadas de generación en generación a través del tiempo por lo que se considera que África es parte de la esencia misma de nuestra Patria.

Las prácticas y estructuras sociales africanas, así como su cultura de resistencia, de la que somos herederos naturales y directos, tuvieron su inclusión en nuestro país. Desde esa época se estableció al negro como un elemento del proceso mismo de formación del Estado-nación.

En la nación se han fundido pueblos y culturas distintas y se han integrado, sintetizado diferentes sabidurías, la mestiza, la mulata que proviene de las distintas procedencias de sus pobladores, ocurriendo esto desde mucho antes del descubrimiento, los españoles de muy diversas regiones de España, castellanos, andaluces, extremeños, vinieron también portugueses, levantinos e italianos, según afirma el estudioso Bueno (1978).

El arte no está exento de la presencia africana en sus diferentes manifestaciones tales como la plástica, la música, la danza y la literatura entre otras. Forjarían para siempre elementos culturales y de tipo socio político que contribuirían decisivamente a nuestra nacionalidad. La mezcla, la simbiosis, la fusión de elementos conformó, aglutinó y preservó un legado sensible que hasta hoy une nuestra isla caribeña, comenzada india, mestizada con el europeo, para luego fusionarse con la tierra de los tambores.

Como formas de la conciencia social, la literatura, como arte encumbrado, hace más atractiva e interesante la vida de los hombres. Esa expresión de belleza que distingue al arte de la palabra es considerada como actividad del espíritu humano y la cultura general de los pueblos que trasciende fronteras. Ella parte de la

realidad de la vida y le da tratamiento para hacerla más hermosa en su lenguaje y expresión.

En las diferentes culturas de la humanidad los pueblos han acopiado, tejido un cúmulo encantador, valioso e interesante de cuentos, leyendas de extraordinaria riqueza y variedad, donde queda reflejada la idiosincrasia, costumbres, aspiraciones, luchas de esas agrupaciones humanas y sus civilizaciones, en pos de la supervivencia y el mejoramiento humano, según su origen.

Las mitologías, emanadas de sus propias historias y enraizadas a sus formas de vida fueron enriqueciéndose por el contacto humano a lo largo de varios siglos, una vez que quedaron mezclados con renovados saberes y costumbres. La literatura de transmisión oral se ha transportado de boca en boca a través del tiempo y constituye uno de los aspectos más significativos de la producción cultural de un pueblo, de su identidad y su memoria, el lenguaje humano y particularidades históricas. La literatura africana es la expresión de grandeza geográfica, humana y sobre todo de la fuerza anímica, rica y representativa de sus países en el mundo.

Cuando esta literatura va dirigida a los niños tiene sus especificidades Según criterio de Rodríguez (2014) la encaminada a este grupo etéreo incluye la narrativa, la poética y el teatro con todas sus formas de expresión, integradas por las producciones literarias, orales o escritas, apropiadas para enriquecer la fantasía, la imaginación, la creatividad, la sensibilidad, el conocimiento, y la formación de sentimientos desde las primeras edades.

Este criterio incluye la formación ética y estética, al ampliar la insipiente sensibilidad de los infantes lo cual le servirá para el resto de su vida. En ella abundan lo fantástico, lo maravilloso, lo mágico y lo real recreados a través de los diferentes recursos literarios como la personificación, los sonidos onomatopéyicos, el símil, la imagen, la metáfora entre otros.

El folklore de los pueblos africanos inmersos en la cultura cubana, es de una gran riqueza y las leyendas constituyen un elemento esencial de la tradición popular. Su función es, en efecto, la transmisión de un saber ancestral, la de dar testimonio del mundo y de la vida del hombre, y el marco adecuado para ser narradas es la noche africana, con sus misterios y su poesía (Olañeta, J, 2016). Ellas expresan la cosmovisión particular de nuestros ancestros negros.

Uno de los vehículos del aprendizaje en la pedagogía cubana es a través de las leyendas. Estas son asumidas como composiciones literarias en la que se narra un hecho fantástico, constituida la relación de sucesos fabulosos transmitidos por tradición oral. Se ha afirmado que: “son narraciones en las que predominan elementos fantásticos y/o maravillosos. Las temáticas son universales a la vez que diversas” Según el criterio de Hernández (2011, p. 230).

Sin embargo, la experiencia de las investigadoras en la profesión docente, como profesora de Literatura Infantil, son de la opinión que no siempre se aprovechan en los programas escolares, particularmente las cubanas, llenas de las más

genuinas tradiciones, para dar a conocer la riqueza cultural que encierran, así como el origen de las mismas.

Las leyendas se presentan como los elementos sobrenaturales, milagros, presencia de criaturas de ultratumba, mostrándose al lector como reales, forman parte de la visión del mundo propia de la comunidad en la que se originan. Esas cualidades le viabilizan el que puedan ser conocidas y asumidas desde los primeros grados escolares, como una manera de preservarlas.

Las leyendas en su proceso de transmisión a través de la tradición oral, experimentan a menudo supresiones, añadidos o modificaciones que expresan un estado extraño, surgiendo así todo un mundo lleno de variantes. Se gestan y concretan en la imaginación humana, con una gran dosis de fantasía y muchas de estas forman parte de la historia de sus pueblos de origen.

También son narraciones en la que predominan las aventuras, hechos cotidianos, las fiestas, las relaciones mutuas de fraternidad y sexo entre las divinidades, la guerra y otros problemas que tienden a dar una explicación del ritual donde se producen, una explicación de la región y la sociedad.

Son populares y anónimas, brindan conocimientos, transmitiendo ritos, usos, costumbres, ceremonias, creencias, supersticiones, nombres de pueblos, lugares, plantas y animales. Se han materializado a través de las artes plásticas, la danza, el teatro, la narrativa, las poesías y la literatura infantil como parte de las fuentes auténticas de la expresión general de cualquier país.

De ahí que constituya propósito de este trabajo reflexionar sobre la presencia e influencia de las leyendas africanas en las leyendas cubanas, seleccionadas por Salvador Bueno, en pos de resaltarle los valores educativos para niños y jóvenes.

Las leyendas cubanas son portadoras de historias de la tradición popular en Cuba, manifiestas en el arcoíris de colores de nuestra cultura. En ellas se aprecian el marcado acento hispano de las leyendas de la etapa colonial, el lirismo de las narraciones campestres en la exaltación de la naturaleza; así como los cuentos africanos traídos por los hombres que, arrancados de sus etnias, quisieron preservar sus culturas ancestrales mezclándolas con la cultura impuesta.

El pueblo conocía de ellas a través de la oralidad que practicaban nuestros abuelos y posteriormente vieron la luz de forma impresa. Unas emblemáticas leyendas se publicaron en Cuba a través de la Editorial Arte y Literatura, de nuestro país en 1978. Fueron seleccionadas y prologadas por Salvador Bueno (1917-2006) y reeditadas en el 2016 por Ediciones Cubanas. Este ensayista y profesor universitario fue Doctor en Filosofía y Letras de la Universidad de La Habana, presidente de la Academia Cubana de la Lengua desde 1995-2004, colaborador de prestigiosas revistas nacionales y extranjeras. Publicó diferentes textos como *Antología del cuento en Cuba (1902-1952)*. *Los mejores cuentos cubanos (1959-1960)* 2 tomos. *Aproximaciones a la literatura hispanoamericana*, 1984 entre muchos escritos divulgados.

Este autor realizó una recopilación del variado panorama procedente de diversas zonas del país, sin tener demasiado en cuenta la calidad literaria de la obra, sino el valor representativo de esas narraciones. Este texto está estructurado en tres partes.

Se celebra la nueva edición digital de Leyendas cubanas para que, desde las perspectivas del presente, reaparezca ese contenido, como una muestra de la convergencia de las raíces indias, españolas y africanas de las que somos herederos, donde hay una mezcla de culturas integradas que se complementan, se fusionan, se congregan, sintetizándose en la cultura cubana. Con esta nueva edición se difunde a un mayor número de lectores, se universalizan y se comprende mejor de donde hemos venido, lo que hemos sido y somos los cubanos.

Este texto contribuye al conocimiento de las creencias, costumbres y valores de las narraciones originarias recogidas desde de las voces de los más humildes. Son historias con una riqueza singular, pues cada una conserva la influencia de su procedencia. Las leyendas escogidas pertenecen a la segunda parte del texto en cuestión y tienen, una finalidad didáctica, es un testimonio del mundo y de la vida del hombre.

Desde el nacimiento del mundo hasta nuestros días, sigue al hombre desde su origen y paso a paso, asiste al desarrollo de sus ideas y creencias, explica sus actos y sus gestos. Mito e historia conviven en unos relatos llenos de fuerza y de misterio. En cada una de ellas Salvador Bueno plasma también el habla del negro africano, particularmente del Congo, siempre a partir de la información recibida como parte de una actividad oral que luego él transcribe.

Acerca del estudio de la influencia y vigencia de los rasgos del habla africana en la literatura cubana, muchos investigadores han realizado sus estudios, destacándose Feijóo, S. (1971), con sus Cuentos populares cubanos, Colombres, A. (1994), y García D. (2000) de la cátedra Oralidad “Carolina Poncet”, así como Vitori, M.C. (2012), entre otros. No obstante, resultan escasos los estudios realizados sobre las leyendas cubanas y su visión africana desde la perspectiva de Salvador Bueno.

En las leyendas que se muestran a continuación se observa la presencia de voces africanas que caracterizan el habla en su singular fonética, léxica y morfosintáctica, para dejar una enseñanza y mostrar valores universales como la amistad, la gratitud, la solidaridad. Los orishas actúan como el hombre mismo, son personajes con vida.

Leyendas

La música del caimán cuenta la leyenda que el caimán tenía una música muy linda. El perro, que fue un día a bañarse al río, la oyó y se la pidió prestada. El caimán le prestó el pito y este comenzó a tocarlo así: Findicabón, findicabón, / pito casibanué, / Congo naluanga/. Que era la música del pito. El perro le solicita

tocarla de nuevo y en vez de devolverlocogió el pito, lo ocultó en su boca, y en un descuido del caimán, se escapó con él. El perro ganó mucho dinero. Tocó, tocó, y tocó: Findicabón, findicabón, /pito casibanué, /Congo naluanga/. Cuando le preguntaron de quién era la música, el perro respondía: -No es música mía. Me la mandó Dios. Y cuando le preguntaban de dónde era, afirmaba: -De Diangaran-gón, un pueblo muy extraño. Murió la hija del rey, y mandaron a buscar al perro para que hiciera música en los funerales. El perro, se daba mucha importancia,- consintió en tocar supito. Así fue como el caimán, de bobo, perdió su música y se dejó engañar.

Como se aprecia el escenario es un pueblo africano con su dialecto, situado en el Congo, con sus ritos funerarios. Esta leyenda tiene como enseñanza no confiar tan sanamente en los desconocidos, porque no se sabe cuál es su intención, su propósito, en este caso tenía como móvil aprovecharse de la bondad del otro y tomar para su beneficio la riqueza, que era obtener la música del caimán, para luego recibir esas ganancias. Esta ingenuidad, confiar sin conocer, creer que todo el mundo es bueno y sin maldad fue una forma engañosa sufrida por los habitantes de las costas del Congo que posibilitó en disímiles ocasiones que fueran raptados para traerlos como esclavos a América.

Orúmbila y la Icó cuenta la leyenda que una omordé flacucha y mal mantenida, visiblemente afectada de un gran sufrimiento, cierto día llegó a la puerta de Orúmbilay con el rostro empapado en lágrimas, exhalando profundos suspiros, se dejó caer de rodillas y sin poder contener su llanto dijo estas palabras entrecortadas: -Orúmbila, la Icó ronda mi casa: no dejes que se lleve a mi moquen quen tierno y bueno. El aludido, al verla tan abatida, dijo: —Vete al monte y hazte de cuatro canastas de quimbombó. Te esperaré en tu casa. El viejo se encamina al ilé y ve al niño que se debatía con la muerte, marcó su frente, encendida por la fiebre, haciendo con una cruz con un fragmento de yeso. Derramó el quimbombó en el suelo, lo pavimentó todo hasta semejarlo a una verde alfombra; mandó a retirarse a la omordé y apostado en un rincón esperó la llegada de la Icó. La Muerte entró marcial; apenas dio unos pasos, perdió su énfasis y comenzó a dar vaivenes, resbalando por el verde piso al hacer estallar las cápsulas del quimbombó con sus pisadas que crepitan secamente. En situación tan indecorosa por su jerarquía, hizo de todo para mantener el equilibrio, salida del todo de su centro de gravedad, rodó al suelo estrepitosamente, sonando como un saco de guijarrosy exhalando un grito de indignación: --¡Güiii!... Presto, Orúmbila sale de su escondite y la golpea rudamentechasqueando un foete de álamo. Ante el castigo, logra la Icó incorporarse y dando saltos desanda de un lugar a otro, hinchándose monstruosamente, pero el viejo la maltrata con su látigo hasta reducirla a un insignificante punto. La Icó busca una escapatoria y dando un salto se introduce en una botella vacía que estaba en la esquina de la casa. Orúmbila ajusta un tapón al escondite y la castiga con más bríos, mientras le dice: --¡Icó, ahora estás a mi albedrío! Esta responde--¡Sácame de esta humillación y aceptaré sumisa tus condiciones! El viejo la lleva ante el moquen quen y señalando la cruz le habla en este tono:

--¿Ves esta señal? Pues significa que el que la tenga está bajo mi custodia y por lo tanto y has de respetarlo¿Aceptas mi condición? -Gustosa la cumpliré –dijo la Icó. Y Orúmbila dejó que se marchara. El moquenquen sanó del todo y desde entonces ha quedado la superstición de que la Muerte, en sus escapatorias, suele alojarse en las botellas sin tapas. Y es riesgoso tenerlas destapadas.

Esta leyenda recrea una de las supersticiones del pueblo de aquella época, de no dejar destapadas las botellas. Además, se puede burlar la muerte con diferentes artes, mañas y que esta respeta la señal de la cruz.

Obatalá y Orula cuenta la leyenda que Obatalá venía observando lo imaginativo que era Orula, quería entregarle el mando del mundo, pero no se decidía, porque Orula era demasiado joven para una misión de tanta importancia, a pesar del buen juicio y seriedad de todos sus actos. Un día lo puso a prueba y era tan capaz como aparentaba y le ordenó que preparara la mejor comida que pudiera hacer. Orula fue al mercado y compró una lengua de toro. La condimentó y cocinó de manera tan singular, que Obatalá satisfecho se relamía de gusto. Le preguntó la razón de su elección y este le respondió -Con la lengua se ponderan las cosas, se proclama la virtud, se exaltan las obras y maneras y con ella se llega a encumbrar a los hombres. Obatalá quiso que Orula preparara de nuevo una comida, pero esta vez debía ser la peor que se pudiera hacer. Orula vuelve al mercado y compró una lengua de toro, la cocinó y se la presentó a Obatalá. Y al ver Obatalá la misma comida que le había ponderado Orula, le dijo: - ¡Orula!,¿cómo es posible que al servirme esta comida me confesaras que era la mejor y la presentes ahora como la más mala? Orula respondió a Obatalá-Entonces te dije que era la mejor, pero ahora te digo que es la peor porque con ella se vende y se pierde a un pueblo, se calumnia a las personas, se destruye subreputación y se cometen las más repudiables vilezas...Obatalá maravillado de la inteligencia y precocidad de Orula, le hizo entrega, desde ese momento del gobierno del mundo.

Esta leyenda tiene como enseñanza la importancia de observar a los otros y saber reconocer sus virtudes y habilidades antes de ofrecerle una tarea para que luego no nos defraude y no sepa desempeñar su labor.

Astucia cuenta la leyenda que Ogún Arere, el dueño de los hierros y guerrero de profesión, se presentó ante su irreconciliable enemigo Changó de Ima y le brindó un armisticio que pusiera tregua a una de las largas guerras que frecuentemente sostenían unas veces por motivos banales y otras por obtener los dones que Olofi confería al vencedor; pero más que todo luchaban por satisfacción del espíritu belicoso de ambos, fieros y magníficos guerreros. Astutamente Ogún Arere le plantea a Changó descansar hasta la próxima luna Changó aceptó. Ogún Arere, esforzándose por ser gentil, le dice afectuosamente que no ha venido en son de guerra, que es mejor aprovechar esta tregua pasando el rato de algún modo y le propone ir a la orilla del mar y veremos quién es más diestro recogiendo caracoles-¡Ah te venceré!¡Soy cien veces más ágil que tú! –Entonces, arriesguemos algo: el vencedor ganará la fortuna del vencido, ¿Aceptas?,-Con sumogusto,

-Pues nos encontraremos mañana al pie del mar. Ogún Arere, astutamente va para la casa de Oyá, la dueña del cementerio, y le pide que le alquile a la Icó, esta acepta por el pago y Ogún Arere le entrega seis sacos de oro y el trato queda cerrado: la Icóse presentaría a la mañana siguiente, simplemente, en la playa. Comenzada la apuestalos dos contrincantes recogen afanosos los caracoles y de vez en cuando se miran de soslayo, con cierta desconfianza. Y avanzan en sentido contrario. Changó recoge lo caracoles sin apurarse mucho y tararea en voz baja y burlonamente Ogún Arere,/meyí.meyí.mellizo,/OgúnArereee.../ y cuando más entonado está, viene la Icó y le da un puntapié en el trasero.Changó se vuelve y se topa con la muerte,impasible y serena. -Ji,jí,jí,jí-ríe la Icó. Changó suelta el saco, da tres vueltas de maroma y escapa más ligero que un gamo. Y se esconde. En la noche recibe la visita de Ogún Arere, que vejaminosamente le arrojados sacos llenos de caracoles a sus pies. Changó, el vencido, dobla su cabeza avergonzado y le entrega todo su caudal.

Esta leyenda recrea cómo la inteligencia vale más que la fuerza, que cuando se está en desventaja hay que buscar una solución para triunfar. Que no se debe jactar por ser el más fuerte.Además, que hasta los dioses le temen a la muerte, escapándose de ella, pues esta no respeta a nadie.

A través de estas leyendas cubanas, el autor se comunica con el lector para que estas historias, transmitidas a través de la oralidad ancestral no mueran, ni desaparezcan, se vale de sus esencias, contadas por los antepasados de donde fueron raptados y traídas de sus regiones de origen, donde se recrean la flora, fauna, costumbres, dioses propios de aquellos escenarios para que los que le sucedan las conozcan y sepan apreciar la riqueza de la cultura africana, la belleza de sus leyendas y la importancia de las sabidurías que se desprenden de sus mensajes educativos.

Con el sonido melodioso y rítmico de los cantos incluidos en ellas se unen la herencia africana y el folclor de Cuba, ello le da un matiz especial que invita a rescatarlas y que no se pierdan en el olvido, el autor se valió de sus esencias y las depositó en manos de los lectores, como exponente de esta cultura heredada de la que somos todos depositarios, desde la magia de nuestros ancestros. En las que nombran a sus antepasados en un relato de tradiciones y embrujos.

Vale destacar como es recreadala flora de la nación africana, que es muy diversa, debido entre otras razones a sus variadas zonas climáticas. En sus inmensidades existen especies de extraordinaria belleza. La fauna que habita en las praderas, selvas, bosques y sabanas es abundante y variada. Coexisten diferentes animales leones, jirafas, cebras, búfalos, elefantes, hienas, leopardos, papagayos, gorilas e hipopótamos. Es un continente rico, en recursos naturales petróleo, gas, minerales como el diamante, recursos hídricos, madera recreados en estas leyendas donde se percibe la añoranza por la tierra natal.

Esta amalgama perfecta que ofrece la naturaleza se explica a través de las leyendas ancestrales que han pasado de pueblo en pueblo a través de la oralidad. De una manera clara, amena y con un lenguaje asequible, se explica el mun-

do mitológico africano heredado por los cubanos, con un abundante panteón de dioses, de espíritus de diferentes poderes, deidades, héroes de antiguas batallas. Estos textos están llenos de gracia, distraen, desarrollan la imaginación y la fantasía de los niños y jóvenes, orientan y educan mediante los contrastes descritos.

Cumplen con su propósito de despertar el interés hacia nuestra herencia africana, tan ligado a nosotros por la historia. Se demuestra cómo todos los pueblos se parecen en sus virtudes y esperanza: el contenido de muchos relatos legendarios patentiza inesperadas analogías entre países muy distanciados entre sí y que durante centurias se mantuvieron aislados.

Las leyendas no están acompañadas de ilustraciones que recrean el contenido del texto, solo se emplean las palabras a través de la descripción, narración y diálogos. Los negros son sus personajes principales. Los cantos, los mensajes educativos que portan motivan al lector, dando la sensación de estar en los escenarios, viendo a los seres mitológicos referidos.

Son comprensibles, susceptibles de ser retenidas en la imaginación de los lectores. Contribuyen a despertar la sensibilidad a través de los paisajes pintorescos, donde se plasman la flora y fauna de la región africana objeto de narración. Su estilo es fácil e ingenuo que nos parece que el autor cree fielmente en lo que se cuenta y las hilvana de manera magistral.

Aparece en el texto un glosario acerca de la significación de los dioses del panteón yoruba que se mencionan en las leyendas, este fue ampliado a través de la consulta a la bibliografía especializada.

Changó: orisha africano, corresponde a la Santa Bárbara en la religión católica. Es considerado el rey de la regla de Osha. Es el Orisha de los truenos, los rayos, la justicia, la danza y el fuego.

Orúmbila: deidad de principal del panteón yoruba, poseedor del oráculo supremo de los yorubas, se conoce como el espíritu o muerto mayor. Orumbila (que significa “solo el cielo conoce quiénes se salvarán”) es el dios de la adivinación, considerado como el gran benefactor de la humanidad y su principal consejero, que permite una comunicación con todos los orishas. Es conocido también como Orula. En la santería está sincretizada con San Francisco de Asís.

Icú: materialización de la muerte.

Omordé: mujer en el cabal sentido de las palabras.

Obatalá: es descendiente directo de Olodumare (el Dios supremo) y uno de los siete orisha del panteón yoruba de esta religión originaria de África. Es el dueño de los metales blancos, sobre todo la plata. Representa la creación, modelador del ser humano, lo magnánimo lo superior, también la soberbia, la ira, el despotismo y las personas con defectos o dificultades físicas y mentales, la paz, la pureza. Corresponde a la Virgen de las Mercedes de la religión católica.

Moquenque: niño.

OgúnArere: orisha, guerrero por excelencia que representa, el trabajo y la fuerza áspera inicial, dueño de los caminos los metales y el monte, la fortaleza. Orisha que pasa todas sus horas dedicadas a laborar para la Ocha.

Olofi: es el primer orisha al que se le hacen honores durante la ceremonia, padre del cielo y de la tierra. Creador del mundo, patriarca de los yorubas, cabeza de la dinastía real, regidor del mundo. Se sincretiza con Jesucristo.

Ilé: casa, habitación.

Es evidente la presencia del sincretismo religioso que caracteriza a la cultura cubana en su espectro más amplio. Podemos encontrar la manifestación de un lenguaje espontáneo, el vocabulario sencillo y la presencia de tics lingüísticos y onomatopeyas.

Desde la perspectiva pedagógica estas leyendas son utilizadas para recrear las particularidades de la cultura cubana matizada con gran fuerza por la presencia africana en la lengua que nos identifica como cubano al decir de Cárdenas, Molina G.(2004) cuando la define como la forma peculiar de una lengua multinacional que posee particularidades sociales y lingüísticas propias, formada por una serie de circunstancias de carácter histórico, político, cultural y geoetnográfico que funciona en una comunidad lingüística determinada . Luego, concluye:

...corresponde al español cubano ser el indicador de la identidad nacional, puesto que refleja los rasgos nacionales del país: la psicología nacional con todos sus componentes, la personalidad y la individuación de la sociedad cubana, formada a través de toda su historia (2004, 72).

El aporte africano es uno de los componentes de la identidad nacional de Cuba y una de sus manifestaciones actuales es la construcción de leyendas que recrean el estilo de vida, creencias, gustos, tradiciones, cultos, el panteón yoruba del grupo etnolingüístico, originario de África Occidental y el sincretismo que acompañan y singularizan la vida del cubano.

La literatura infantil cubana es portadora de las ideas referidas. Estas ofrecen al niño y al joven las posibilidades de asumir posiciones, valores y conductas a partir de sus enseñanzas. Para tener un mejor conocimiento de nuestros ancestros africanos y que conozcan de dónde provienen los patrones culturales que poseemos, que son asumidos en diferentes manifestaciones como la religión. Las leyendas son un vehículo eficaz para la educación, pues contribuye a exaltar la cubanía, a fomentar el conocimiento y respeto hacia nuestra rica cultura afrocubana.

Bibliografía

BARNET, M.: La fuente Viva. La Habana: Editorial Letras Cubanas. 1998.

CUBA: Leyendas cubanas. Selección y Prólogo de Salvador Bueno. La Habana: Ediciones Cubanas. 2011.

CÁRDENAS, G.: «Oralidad, variante nacional e identidad cultural», en Ana Vera Estrada: La ora-

lidad, ¿ciencia o sabiduría popular? La Habana., Cátedra de Oralidad Carolina Poncet, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. 2004.

COLOMBRES, A.:«Del mito al cuento», en Oralidad, No. 6 y 7, La Habana, Editorial Pueblo y Educación.1994/1995.

FEIJÓO, S.: Mitología cubana. La Habana: Editorial Gente Nueva. 1992.

GUANCHE, J.: Africanía y Etnicidad en Cuba (Los componentes africanos y sus múltiples denominaciones). Cienfuegos. Empresa Gráfica Cienfuegos. 2009.

GARCÍA, D.: «Cuento oral, cuento escrito: un diálogo», La Habana, en Ana Vera Estrada: La oralidad, ¿ciencia o sabiduría popular? Cátedra de Oralidad Carolina PONCET, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana JuanMarinello. 2004.

HERNÁNDEZ, J. E.,J, A Díaz y J. García: Introducción a los estudios literarios. La Habana: Editorial Pueblo y Educación. 2011.

MARCHANTE, C. M.: Entre espinas Flores. Anecdótico, La Habana. Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado. 2015.

La mujer como tópico en la Canción Trovadoresca

La mujer es tópico permanente en los géneros y estilos de la música popular cubana; su imagen cobra significativa presencia en la lírica de la canción trovadoresca desde la primigenia etapa. El discurso de la canción, mayoritariamente, fue asumido por un sujeto masculino que reprodujo en su canto las normativas sociales, opiniones y valores asociados a la virtud femenil.

Uno de los autores de mayor trascendencia para la cancionística cubana, representante de la primigenia promoción de trovadores, en cuyo discurso alcanza distinción el tratamiento a la figura femenina, es Manuel Corona. Varias de sus obras, en las que resulta protagónica la mujer, trascienden a nuestros días como parte del reservorio de canciones que constituyen referente de la cultura musical de la isla.

Los representantes de esta canción, en su mayoría hombres negros y mestizos por lo general pobres, le cantaban a un arquetipo de belleza femenina, herencia del discurso eurocéntrico legitimado en el ideal romántico por las clases de poder. Es con la obra de Corona que la belleza de la mujer negra y mestiza cobra representatividad y trascendencia en el discurso trovadoresco.

En el discurso primigenia canción trovadoresca, influido en gran medida por la literatura y la corriente del Romanticismo, quedó plasmada una construcción sociológica que reprodujo la conciencia decimonónica de donde emergían. El siglo XIX significó un período de fecundos sucesos que generaron la conformación de la conciencia cubana en disímiles aspectos socioculturales, los cuales se establecieron con una profunda carga moral desde la esfera pública hasta el ámbito privado; estos códigos, entre otros muchos, delinearon una construcción de la femineidad y la masculinidad, sus espacios, actuaciones adecuadas, en lo cual fue determinante también la procedencia social y los marcadores raciales.

El contexto sociohistórico en el cual emerge y se desarrolla la canción trovadoresca –expresión que se define en las postrimerías del XIX y se arraiga durante las primeras décadas del XX–, estuvo signado por procesos como la abolición de la esclavitud en 1886. Ello no significaría la plena reivindicación para el negro que, una vez libre, carecía de posibilidades para desarrollarse económicamente, integrarse a los empleos y a la sociedad. El lastre de la esclavitud y de la vida en las plantaciones, perduraría en un entorno que articuló diferentes estrategias para mantener las diferencias.

Con el paso a la República se acrecentarían las relaciones desiguales con una política que contribuía a discriminar la raza negra, lo cual llegó a la burla, el descrédito e incluso, a la prohibición de muchas manifestaciones culturales de origen africano consideradas muestras de barbarie y atraso. Estas concepciones hallarían eco en algunos intelectuales y sectores de la población, incluyendo a los mismos negros y mulatos, gracias a una arrolladora propaganda que se extendió durante la etapa republicana.

La temática racial se reflejó en la canción trovadoresca de forma ocasional y oblicua, no obstante, la dinámica sociotextual estructurada en la representación del sujeto lírico femenino desde la perspectiva del discurso masculino —entre cuyas estrategias predominan los elementos descriptivos de rasgos fisonómicos y morales—, ofrece posibilidades para develar códigos en el abordaje de este tópico social.

Será con la obra de Manuel Corona, bardo de origen pobre y piel negra, nacido en el Caibarién de 1880, que esta temática se focalizará plenamente por la diversidad de matices que trasmite al enunciar sus beldades criollas de similar posición social, signadas por la raza.

En este panorama, donde se inserta la obra trovadoresca de Manuel Corona, se aprecia que, si bien apenas ningún bardo alude de forma exclusiva a la mujer negra, de modo paulatino comienza a vislumbrarse además del ideal femenino blanco, un reconocimiento a otros cánones de belleza. Lo evidencian títulos como “Mora linda” de Miguel Companioni, “Preciosa Mora”, “La mulata”, “Mulata eres merengue” y “catalán o negrito”, de Pepe Sánchez.

El trovador, en su sentido genérico, readecua a la figura negra y mestiza, un discurso que sobre todo en el plano de la moralidad y los rasgos alusivos al carácter de la fémica, había sido reservado con exclusividad a señoritas y señoras blancas. De tal modo, conscientes o no, trataron de mitigar la condición socialmente inferior de estas “otras mujeres”, ajustándolas por medio del lenguaje a los preceptos de la época. De esta manera quedaban ahora contenidas y reivindicadas, al menos desde estos textos trovadorescos.

Si bien dicho tratamiento pudiera interpretarse como asunción mimética de códigos preestablecidos desde el empoderamiento blanco, a su vez, con el uso le añade nuevos significados. Es así que en los predios de esta vertiente de la trova, blancas, negras y mestizas comparten similares adjetivos; tales estrategias discursivas visualizaban identidades subalternas; ellas también fueron primorosas, bondadosas, piadosas, de mirar sereno, sencillas, modelo de mujer e incluso diosas. El principal aporte de estos títulos es que proponen otra “mujer ideal” tan virtuosa como las de la raza blanca, desde posiciones deudoras, claro está, de un romanticismo que poco se adecuaría a la realidad social de estas mujeres de tez oscura.

En el presente artículo, se analizan las estrategias discursivas prevalecientes en el tratamiento de la mujer negra y mestiza en la obra de Manuel Corona, para ello se asume la disciplina del Análisis del Discurso y específicamente la perspectiva del Análisis Crítico del Discurso a partir del enfoque de Teun Van Dijk.

La aplicación del Análisis Crítico al texto trovadoresco del bardo en estudio, posibilita entender su producción como un discurso público que, contribuye a la legitimación de una ideología social en la asignación de características, roles, actitudes muy específicas para mujeres y hombres.

El texto de la canción trovadoresca como discurso

La exégesis de las estrategias discursivas prevalecientes en el tratamiento de la mujer negra y mestiza en piezas icónicas en el repertorio de Corona, se acerca a imágenes dentro de la pluralidad de representaciones que abarca su amplio catálogo. El autor plasmó a la mujer ya desde la idealización extraterrenal, hasta los cantos situados al otro extremo, en que afloran códigos de rechazo al momento de su evaluación, como reflejo de circunstancias socioculturales que formaron parte de la cotidianeidad del trovador, a la vez que reitera códigos literarios anclados al macrodiscurso social.

En la canción trovadoresca también recayó sobre el sujeto femenino en representación y en las audiencias un mensaje ideológico clave. Para ella, también desde la emisión cantada, quedó establecida la demarcación en los espacios privados, mientras al hombre, lo público, siendo el poseedor del discurso oficial y el líder por “naturaleza” de los escenarios sociales. En las manifestaciones discursivas de la trova cubana y en sus cultores icónicos, la figura femenina es el sujeto que aguarda pasiva en el espacio doméstico por el arrojito del trovador con su guitarra. Es así que la mujer se ubica tras verjas, ventanas, en jardines a la espera de actos como la serenata. Este ejemplo es uno de los discursos que en lo simbólico representan claramente la interacción de los espacios y actitudes sociales asignadas para uno y otro género.

En el canto de alabanza femenina son frecuentes las referencias a algunas virtudes morales, e incluso suelen reiterarse las alusiones a zonas físicas que, como la relacionada con los ojos, adquieren su mayor fuerza por la vinculación con los valores espirituales de la mujer. Esta línea otorga relevancia a un conjunto como la delicadeza, la bondad, la virginidad y la ternura, cualidades celebradas en muchos textos, que forman parte del modelo de feminidad de la época y se legitiman a través de los recursos lingüísticos con los que el trovador le canta a la musa.

El estudio centra su análisis en el texto de la canción trovadoresca del autor declarado, como expresión de un discurso que articula la interpretación cantada, la escritura y el revestimiento sonoro. A los fines de esta investigación, se hace adoptar un término en adecuación a la perspectiva disciplinaria desde la que se efectúa la intervención científica. Por tal razón se declara la denominación de Discurso verbal en la música, como centro de focalización para el análisis de estrategias discursivas.

En la definición de las autoras de este artículo, el discurso verbal en la música obedece a la configuración a partir de un texto escrito, cuya difusión acaece a través del canto como expresión de la oralidad y el acompañamiento sonoro. La

interpretación de sus prácticas discursivas se inserta en un proceso de dinámicas socioculturales en constante transformación, a la vez que manifiesta características e interacciones del uso de la lengua en sociedad, que de forma general se identifican con las definiciones aportadas desde las ciencias del lenguaje al término “Discurso”.

Desde los estudios del discurso se entiende el término como un vehículo por el cual los enunciados expresan el poder, las ideologías y los conocimientos pertenecientes a la mentalidad colectiva. En este trabajo se acoge la definición postulada por Van Dijk (2003):

Los discursos son formas de acción e interacción social, situados en contextos sociales en los cuales los participantes no son tan solo hablantes/escribientes y oyentes/lectores, sino también actores sociales que son miembros de grupos y culturas. Las reglas y normas del discurso son socialmente compartidas. Las condiciones, funciones y efectos del discurso son sociales, y la competencia discursiva se adquiere socialmente. En síntesis, el discurso y sus dimensiones mentales (tales como sus significados) están insertos en situaciones y estructuras sociales. Y, a la inversa, las representaciones sociales, las relaciones sociales y las estructuras sociales con frecuencia se constituyen, se construyen, validan, normalizan, evalúan y legitiman en y por el texto y el habla.

En esta investigación se considera válido el discurso verbal en la música como centro de interés desde disciplinas como el Análisis del Discurso (AD), y en particular desde algunos elementos del Análisis Crítico del Discurso (ACD). En tal sentido Sans (2017) acude a Fairclough, quien sostiene que el ACD no se restringe al análisis del poder político, sino que existen muchos otros importantes objetos de estudio donde los mecanismos de poder no funcionan de manera tan obvia y evidente como en la política. Para develarlos resulta fundamental comprender su papel en la creación y transformación de realidades. Es en ese programa donde resulta válida la adscripción de la producción oral asociada a la música.

A tales fines nos asistimos además de las llamadas estrategias semánticas discursivas aportadas por Van Dijk en varias de sus producciones científicas, las que en el discurso autoritario tienden a la descripción de manera positiva de los proyectos del endogrupo, y de manera negativa los del exogrupo. Se asume el discurso trovadoresco en análisis como discurso autoritario desde el sentido de la enunciación masculina a partir de códigos socioculturales hegemónicos para cantarle a la mujer, así sea en la construcción del discurso de alabanza.

A través de su canción, el trovador actúa como mediador del discurso social, lo valida y transmite, y contribuye en la configuración de las opiniones, creencias, valores e ideologías de los sujetos con los que se comunica. Los discursos verbales en la música ejercen poder porque transportan un saber con el que se nutre la conciencia colectiva e individual, instauran como cualquier otra producción, realidades que se asumen como naturales, verdaderas, normales, y fuera de toda duda.

La palabra cantada es expresión de lo que Van Dijk(2003) define como discurso público: “el conocimiento cultural compartido por los miembros competentes de una sociedad o una cultura, y constituye la base o el fundamento común de todas las prácticas y los discursos sociales”. Tal condición le otorga al cultor la posibilidad de reproducción de una ideología androcéntrica que representa a la mujer, en tanto sujeto pasivo, a través de relaciones de oposición, enunciadas en el caso que interesa, desde la lírica que fustiga conductas femeninas en desaprobadación social.

Las canciones de Manuel Corona, como las de otros bardos cuya obra es coincidente en el tiempo con este autor, al contar con diversas vías para su difusión formaron parte del discurso público en su periodo de emergencia y posteriormente. Las estrategias discursivas empleadas por el trovador para enunciar imágenes de la figura de la mujer, encuentran su explicación en los estudios acerca de la dominación como equivalencia definida de poder, lo cual exige acceso o control especial a recursos sociales como los medios de comunicación y el discurso público.

En consecuencia, el acceso a alguna manifestación de discurso público se considera una de las formas para estar en condiciones de influenciar en otros a través del texto oral o escrito como medio de reproducción social de poder. Por tanto, en atención a esta definición y los mecanismos de difusión a través de los cuales, desde antaño, la canción trovadoresca se ha ido expresando en sus circunstancias y escenarios histórico-temporales, para compartir su creación con los receptores, se entiende aquí esta emisión discursiva, como discurso público.

Considerar la canción trovadoresca como discurso público, requiere de la apropiación de métodos que permiten develar el comportamiento discursivo de esta expresión artística compleja, en la cual se articulan texto y música. Para ello resulta de gran utilidad el análisis del discurso, el cual, a consideración de Calsamiglia & Tusón (1999) no solo es una práctica investigadora sino también, un instrumento de acción social, ya que permite develar los (ab)usos que, desde posiciones de poder, se plasman en los discursos mediante estrategias diversas. Por tanto, se puede convertir en un medio valiosísimo al servicio de la crítica y del cambio.

El intento por develar las relaciones de dominación, poder y control a partir del estudio crítico del discurso verbal en la música, tal como se manifiesta en cualquier otra realización discursiva, ofrece posibilidades en el acercamiento a las relaciones entre música e ideología, y música y poder, en la reproducción de los conocimientos, ideologías, normas y valores que comparten los individuos como miembros de grupos y que regulan los actos e interacciones entre los participantes de la comunicación. Para la relación entre discurso y sociedad es resultado de la mediación de la cognición compartida por los miembros sociales Van Dijk (2006).

A través del AD y el ACD es posible determinar en el texto la funcionalidad de las estrategias discursivas, que hacen referencia a la figura de la mujer negra

y mestiza, como recursos lingüísticos utilizados de manera general dentro de la creación trovadoresca primigenia cubana, pues la expresión de sus cultores asume, en el periodo en que estos se insertan, una lírica en la que el sujeto masculino, a cargo de la emisión discursiva, es el héroe, el pensador, el amante por antonomasia, el galán, el semidiós, el paladín de libertades.

Manuel Corona: del contexto creativo a la mujer negra y mestiza en su discurso

El catálogo de las obras legadas por Manuel Corona es extenso; se le reconoce entre los trovadores que más canciones tituló con nombres propios de mujer. La firma del autor contempla una pluralidad de tratamientos con el fin de perpetuar la imagen femenina. Conforme a su tiempo histórico, sublimó al sujeto femenino desde la representación idílica, o arremetió contra aquella que no constrictó su conducta a los cánones sociales establecidos, aunque en este trabajo interesa focalizar en el primer macrotema en mención con focalización en la temática racial. El estudio de su producción discursiva a partir de la perspectiva del Análisis del Discurso y las herramientas que ofrece el Análisis Crítico del Discurso, permite la contextualización de las estrategias recurrentes en el tratamiento a la figura femenina, acorde a la realidad sociocultural del trovador, desde la emisión lírica de su discurso.

Se propone iniciar el análisis por una pieza cuya importancia mayor radica en su función como eslabón entre los códigos comunicativos de una primera etapa lírica del autor, hasta llegar a la consagración plena de su decir con el nombramiento de sus más reconocidas musas. Entre sus primeras composiciones se encuentra la criolla Reverso de Mercedes, en algunos registros consta como compuesta en 1911 y en otros en 1917.

Se ven en tu semblante, / las flores purpuras, / las flores perfumadas, / que embriagan con su olor.

Se ven en tus pupilas, / las páginas divinas, / que brindan las ternuras, / sensibles del amor.

Se admiran en tu cuerpo, / encantos que arrebatan, / encantos que despiertan, / fantástica ilusión.

Por eso te contemplo, / Graciela de mi alma, / brindándote mi canto, / con todo el corazón.

En Reverso de Mercedes, Corona recrea los elementos sensuales que poco tiempo después legitimará en su canto a Longina, composición que constituye en el discurso del trovador un núcleo temático dentro del tópico amoroso con logradas significaciones eróticas e inclusivas en el canto de alabanza a un modelo racial diferente al blanco.

La tercera estrofa denota la pertenencia al mismo campo semántico que se expone en los primeros versos de Longina, comparemos lo dicho en Se admiran

en tu cuerpo, / encantos que arrebatan, / encantos que despiertan, / fantástica ilusión respecto a En las sensuales líneas de tu cuerpo hermoso/ las curvas que se admiran despiertan ilusión. En ambas producciones textuales se realzan las cualidades físicas de la inspiradora, reiterando casi de forma idéntica, los motivos de admiración, lo cual se hace visible a través de la selección lexical, formas verbales, sustantivaciones, sustitución de encantos por curvas en una relación de sinonimia por medio de una similar construcción sintáctica. No obstante, al igual que en otros textos, los atributos físicos exaltados se compensan con los espirituales, en función de lo cual se manejan códigos hartos comunes en la canción.

Lo dable a resaltar en este título es que marca el tránsito a una obra posterior que habrá de consagrar al bardo por medio de la sublimación femenina, en una triada de motivaciones que agrupan los temas de la belleza física, la que desemboca en el tópico erótico-amatorio en convivencia con el reconocimiento a la virtud moral.

Adentrémonos entonces en el espacio discursivo de Longina, 1918

En el lenguaje misterioso de tus ojos/ hay un tema que destaca sensibilidad. / En las sensuales líneas de tu cuerpo hermoso/ las curvas que se admiran despiertan ilusión. /Es la cadencia de tu voz tan cristalina, / tan suave y argentada de ignota idealidad, /que impresionado por todos tus encantos/ se conmovió mi lira y en mí la inspiración.

Por ese cuerpo orlado de belleza, /tus ojos soñadores y tu rostro angelical, / por esa boca de concha nacarada, /tu mirada imperiosa y tu andar señorial, / te comparo con una santa diosa, /Longina seductora, cual flor primaveral, / ofrendando con notas de mi lira, /con fibras de mi alma tu encanto juvenil.

Es Longina la suprema expresión del canto de exaltación a atributos físicos asociados al concepto de la belleza, en nexos con elementos eróticos y convivencia con valores de la espiritualidad atribuida al ser femenino. El trovador solo enuncia de sí mismo la conmoción que le provoca tal idealización femenina. Al enaltecer la virtud femenil el sujeto masculino lo hace desde los códigos del galanteo y la supremacía varonil, el hombre “ofrenda” las notas de su lira, instrumento que simboliza la poética clásica del bardo.

Tal como reconoce Mateo en su ensayo, el aspecto que más llama la atención en esta canción es la imagen detallada que se brinda de una mujer, situada en un plano ideal, que prácticamente rebasa toda la realidad concreta y tangible: a partir de la exaltación hasta lo suprasensible de ciertos rasgos físicos, el trovador logra expresar la admiración que siente por ella.

En Longina, aparecen dos campos semánticos fundamentales: uno que resalta las cualidades físicas de la musa en cuestión, y otro que se refiere a los atributos morales que debían acompañar a estas beldades. En las secuencias oracionales de orientación pictórica, la presencia de un campo complementario y argu-

menta la presencia del otro; de este modo se recrean los códigos marcadores de la feminidad en la época, los que llegan a promoverse desde algunos registros del lenguaje heredados de la poética culta, cuyos usos pasan a ser lugares comunes en la tradición trovadoresca.

Es Longina la idealización de la figura femenina a partir de la exaltación de rasgos físicos y del carácter que trasciende los valores que más han impresionado al autor. La mujer que inspiró la canción que lleva su nombre, Longina O'Farrill, fue una mulata cubana nacida a principios de siglo, cuya fisonomía tuvo rasgos que no se corresponden con el estereotipo que se propone en la canción. Sin embargo, las referencias directas a su tez negra hay que hallarlas en el contexto extratextual. Si bien el autor nos acerca a un modelo de la mujer cubana, la descripción de la figura no excluye la posibilidad de otros tipos raciales. En este sentido aporta Margarita Mateo (1988):

(...) ¿Qué mecanismo pudo haber llevado a Corona a referirse a su boca como formada por labios de concha nacarada, cuando este tipo de asociación poética no surgía directamente de la belleza que él, sin lugar a dudas, admiraba tal y cual era? Corona, al igual que otros trovadores, es atrapado por el molde de belleza femenina acuñado por la sociedad racista del momento, y en su afán de exaltar a la mujer amada y expresar de forma elevada su admiración, acude a valores establecidos por una cúspide social de la cual él, por su propia extracción, estaba excluido. Se produce entonces la asimilación de un patrón oficial que, en lo bello, como en muchos otros aspectos, estaba sumamente alejado de su entorno inmediato. (p.61)

Con respecto a la representación de la mujer negra en la obra de Corona, existe un texto que, aunque menos conocido, es tan importante para el estudio como su predecesor, entre otras razones porque enuncia de manera directa el tratamiento del tópico. Aunque la elaboración literaria de La rosa negra es mucho más sencilla que Longina, tiene el mérito de enunciar desde el propio título el marcador racial que identifica explícitamente a una rosa muchas veces excluida del discurso lírico y marchita por la sociedad. No obstante, su tratamiento se modela en consonancia al ideal femíneo adecuado al momento histórico, que se sustenta en la ficción lírica, a pesar de que algunas virtudes estuvieran más cerca del mito que de la realidad.

Según testimonio del musicógrafo Lino Betancourt (2010) , Corona deja de ver un tiempo a la musa inspiradora y al reencontrarla compone La rosa negra.

Te he vuelto a ver Longina seductora/ pero mujer sensacional, / eres la rosa más linda/ de este pensil tropical.

Eres la admiración superdivina/ de todo el que tu figura pueda ver, /sublime y angelical eres, Longina, /donaire cual tú no tiene otra mujer.

Fragancia, hermosura, gentileza, /fineza e imperiosidad: Longina, /modelo de hada es tu belleza, /y tu alma un manantial de castidad.

El rasgo más llamativo de la canción se halla en el peculiar título seleccionado por el autor. Corona, que en su composición anterior a Longina omitió un rasgo principal de su belleza, lo evoca ahora de forma explícita, como si no pudiese renunciar a la necesidad estética de comparar a la mujer que admira con ese símbolo al cual han apelado los grandes poetas. Mas también el trovador parece sentir la urgencia, como reconocimiento y asunción de su mundo inmediato, de aclarar que la flor no es del color de las rosas comunes y tantas veces cantadas, sino una rosa negra dedicada a Longina. El resultado final muestra el elocuente afán del trovador por equiparar lo clásicamente reconocido como bello, con la belleza también perfecta de Longina.

La rosa negra funciona con un valor anafórico que remite a la reconocida composición, tal cual lo registra el verso de apertura, Te he vuelto a ver Longina seductora. Abundan las adjetivaciones en función de caracterizar las cualidades físicas de la beldad a quien el bardo canta por segunda ocasión.

Como es característico de estos discursos, la belleza de carácter físico se hace acompañar de virtudes que rozan el idilio. No obstante, la sensualidad con la que se califica al sujeto femenino en el primer verso del texto, Longina seductora, es mitigada con adjetivaciones que expresan contenido moral; de ahí que ella sea calificada de sublime y angelical y ostente rasgos como la gentiliza, fineza e imperiosidad. Y en particular distingue el ideal de virginidad como sinónimo de distinción en la mujer: y tu alma un manantial de castidad. Por un lado, ella es la admiración super divina/ de todo el que tu figura pueda ver, o sea una evidente alusión a rasgos fisonómicos cuyo reconocimiento llega a parecer un tema tabú y de inmediato aparece atenuado por las referencias al carácter, sublime y angelical eres, Longina.

En 1923, llega la inspiración para su segunda gran musa de ébano y nace para la canción cubana Santa Cecilia. En testimonio ofrecido por María Teresa Vera a Calderón (1986), se atribuye su inspiración en la señora Cecilia Montero, esposa de un comerciante establecido en Empedrado n. 2, quien, por la amistad con Corona, le encarga a este la composición.

Por tu simbólico nombre de Cecilia, /tan supremo que es el genio musical,/ por tu simpático rostro de africana canelado,/ do se admiran los matices de un vergel,/ y por tu talle de arabesca diosa indiana/ que es modelo de escultura del imperio terrenal,/ ha surgido del alma y de la lira/ del bardo que te canta como homenaje fiel,/ este cantar cadente, este arpegio armonioso/a la linda Cecilia, bella y feliz mujer.

Las lánguidas miradas de tus profundos ojos,/ que dicen los misterios del reino celestial,/ y el sensible detalle de amor provocativo/ de tus ebúrneos senos y tu cuerpo gentil,/ yo no sé qué provoca el conjunto armonioso,/ tu belleza imperiosa, tu virtud femenil,/ que me siento encantado y la mente inspirada/ de afecto y de ilusión, por ti, santa Cecilia,/ la más primorosa mujer virginal.

Santa Cecilia refleja la problemática trovadoresca por resarcir desde la lírica cantable, un nuevo modelo femenino que, aunque legítimo de su realidad, de forma violenta, fue excluida de la idea de belleza construida por las expresiones artísticas acuñadas como valederas por la sociedad. Inspirado Corona en el carácter patronal de Santa Cecilia, equipara a la mujer evocada con la patrona de la música. De modo tal que, al recurrente calificativo de santa, entendido como sinónimo de castidad, virginidad y pureza se le añade una nueva significación y el trovador eleva a esta mujer a los códigos más sublimes de la época.

Es santa, Cecilia, porque es virginal y pura como la mártir romana, pero también —y este es el toque de frescura porque es para Corona su patrona de la música; no solo por inspirarlo en su cantar cadente y armonioso, sino porque ella misma, como tantas otras veces la mujer en la canción cubana, es identificada con la creación musical mediante los inauditos nexos que establecen los trovadores con su propio arte y la mujer amada. La idea poética central de Santa Cecilia, que anticipa su título, es decir, la identificación de la mujer con el arte trovadoresco, deviene así, una concepción distinta, ajena en gran medida a la herencia culta, y de fuerte ascendencia popular, entre otros aspectos porque la descripción de Cecilia está muy distante, en realidad, de la imagen cristiana de una santa (Mateo, 1988).

Corona adecua este referente cultural a una mujer cada vez más cercana a la realidad cubana, con lo cual crea nuevas y originales asociaciones. Justo es observar la continua remisión a elementos favorecidos por la tradición literaria como los calificativos en el sintagma arabesca diosa indiana; lo árabe entendido como sinónimo de exotismo, acompañado del término indiana de amplio uso en la poesía criollista y siboneyista y en la canción trovadoresca. Dos calificativos distantes en función de encontrar un nuevo modelo en la lírica cantable, con lo cual el autor precisa el carácter criollo, cubano, de esta diosa terrenal, novedosa en el discurso trovadoresco.

El autor nuevamente es presa del registro culto de la época al acudir al adjetivo ebúrneo, con lo que califica los senos de la admirada, como una de las zonas corporales privilegiadas por la literatura, sin correspondencia entre este uso y el nuevo modelo femenino que encarna nuestra Cecilia. Con ello se manifiesta una inevitable tendencia a incorporar patrones establecidos por la literatura oficial.

Este modelo de mujer también aparece representado en la lírica trovadoresca a partir de la recurrencia a significativos elementos de plasticidad, cuya síntesis puede hallarse en las expresiones modelo de escultura del imperio terrenal y conjunto armonioso, atributos con los que aparecen perpetuadas en la canción como figuras escultóricas presentes o ideales, cuya sensualidad era capaz de inspirar el discurso erótico masculino, contenido por códigos asociados a la moralidad e ilustrados por símbolos literarios que salvaguardaban un modelo de feminidad ideal.

Se manifiestan así distintas redes asociativas donde la linda y bella Cecilia establece una asociación de sinonimia con un estado del espíritu humano como la

felicidad (bella y feliz mujer). Dicho estado quedará compensado por un comportamiento moral expresado a través de las lánguidas miradas... del reino celestial que trasmite esta mujer representada en la lírica de Corona y cuya virtud femenil aparece equiparada a la idea de virginidad propuesta en el último verso, cuestión que se reitera respecto al texto analizado con anterioridad.

La palabra africana, es utilizada por Corona para designar una cualidad –muy concreta y real- de la mujer amada: su ascendencia en términos de racialidad. En efecto, la Cecilia de Corona, es, al igual que Longina, una mulata cubana. Sin embargo, dada la tonalidad más clara del color de su piel, conviene añadir un matiz, y se utiliza entonces el término canelado.

Corona, en la canción, no solo parte de la herencia del habla popular, que ya ha atribuido connotaciones propias al término –con lo cual su verso entronca con la tradición criolla. Por otra parte, la combinación de dos adjetivos –africana/canelado– para caracterizar la peculiar tez de Cecilia, rebasa el ámbito concreto que inspira al trovador para convertirse también en poética expresión de la mulatez, cuyos tonos se resumen con eficacia.

La canción trovadoresca de Manuel Corona, como expresión del discurso público en el tratamiento a la figura de la mujer negra y mestiza, evidencia la interacción entre la subjetividad del creador y los grupos sociales y colectividades de los que forma parte, en los que se inscriben valores, opiniones, normas, actitudes e ideologías en la reproducción del poder hegemónico desde la lengua en contexto.

El trovador, consciente o no, con la inclusión de la mujer negra y mestiza como modelo de belleza en su discurso, trató de mitigar la condición socialmente inferior de estas; se apropió y asumió una ideología construida por la clase dominante y reprodujo, aunque con variaciones, los modelos que estableciera la literatura romántica. No obstante, es posible observar cómo readecuó a la imagen en representación, una lírica que sobre todo en el plano de la moralidad y los rasgos alusivos al carácter de la fémima, había sido reservado con exclusividad a la mujer blanca.

Las estrategias discursivas de prevalencia en el discurso de Manuel Corona, empleadas en el tratamiento a la figura femenina, manifiestan la reproducción de códigos históricos y culturales acordes al contexto de emisión. En dicha discursividad, como de modo general en la primigenia canción trovadoresca, aflora la influencia lírica e ideológica de la literatura del romanticismo, la que a su vez reprodujo normativas referentes a la moralidad femenina, que traspasaron la decimonónica centuria para arraigarse durante las primeras décadas del siglo XX en el discurso de producciones artísticas como la estudiada.

La voz del bardo como uno de los pilares de la primigenia trovadoresca cubana modela representaciones de la feminidad en consonancia a los preceptos culturales y la ideología imperante en el contexto sociohistórico. No obstante, la personalización del autor imprime, recursos lingüísticos mediante, retratos que,

en la avidez por representar al sujeto femenino, representó al propio sujeto masculino del discurso.

Bibliografía

- BETANCOURT, LINO (22 de octubre de 2018): Los amores de Manuel Corona. Periódico Cubarte. Recuperado el 15 de abril de 2022 de [https:// www.cubarte.cult.cu](https://www.cubarte.cult.cu)
- CALDERÓN, J.: María Teresa Vera. La Habana: Letras Cubanas.1986
- CONSEJO NACIONAL DE CULTURA: Canciones de Manuel Corona (Folleto)1967
- CAÑIZARES, D.: Nuestra trova tradicional. En La Canción en Cuba a cinco voces p. 2-139. La Habana: Ediciones Ojalá. 2017
- CASALMIGLIA, H., & TUSÓN, A.: Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso. Barcelona: Editorial Ariel.1999
- CASANELLAS, L.: En defensa del texto. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.2004
- _____: Los textos en la música bailable cubano. Apuntes para entender sus códigos y estrategias discursivas. Clave, (1), 42-53. 2013
- CORTI, B., & DÍAZ, C.: Música y discurso. Aproximaciones analíticas desde América Latina. Córdoba: Editorial Universitaria Villa María.2017
- JAGER, S.: Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos. En Wodak, R., & Meyer, M. Métodos de Análisis Crítico del Discurso. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A. (p. 61-99)2003
- LINARES, M.: La Música Cubana en la República. Temas, (24-25), 132-137. 2001
- MATEO, M.: Del Bardo que te canta. La Habana: Letras Cubanas. 1988
- OROZCO, D.:Musical transgenérico: espacio-tiempo, discursividad y cuerpo. Versión escrita de la Conferencia inaugural, Congreso IASPM, La Habana.2006
- SANS, J.: Música y estudios del discurso: una atracción fatal. En Corti, B., & Díaz, C. Música y discurso. Aproximaciones analíticas desde América Latina. Córdoba: Editorial Universitaria Villa María. (p.97-120)2017
- YÁÑEZ, M. Cubanías a Capítulo. Tercera entrega. Santiago de Cuba: Editorial Oriente. 2019
- VAN DIJK, TEUN A.: Discurso y racismo. Chile: Universidad Alberto Hurtado. Instituto latinoamericano de doctrina y estudios sociales.2001
- _____:La multidisciplinaria del análisis crítico del discurso: un alegato en favor de la diversidad. En Wodak, R., & Meyer, M. Métodos de Análisis Crítico del Discurso. Barcelona: Editorial Gedisa. (pp. 143-170)2003
- _____:Ideología y Discurso. Una introducción multidisciplinaria. Barcelona: Editorial Ariel.2003
- _____: Discurso y dominación. Grandes Conferencias, (4), 3-27.2004
- _____. Discurso y manipulación: Discusión teórica y algunas aplicaciones. Revista Signos, 39 (60), 49-74. 2006
- _____:Ideología. Una aproximación multidisciplinaria. Sevilla: Editorial Gedisa.2006

LA RUEDA DENTADA: UN MOVIMIENTO DESDE LA MEMORIA

Lic. Dianela de la Caridad Milán Ricketts
Dra. Natividad Guerrero Borrego

La rueda dentada constituye un constante visitar el pasado. No resulta, sin embargo, una empresa forzada: de todo eso que ha sido y que se ha sido emanan el sujeto actual, y por supuesto, su realidad. En el caso particular de Nicolás Guillén y su sino—nos referimos a la cubanía— el pasado no existe como umbral ajeno y cerrado, sino que se actualiza constantemente. No puede ser de otra manera cuando se habla de colonialismo y de racismo. O, mejor dicho, de su marca, de su reconstrucción y apropiación en forma de identidad, y puesto ante nosotros nada menos que por un mestizo, trece años después del gran giro en términos de libertades que significó el triunfo de la Revolución cubana.

En este sentido, la Dra. Denia García señala sobre los tres últimos poemarios de Guillén—entre ellos La rueda dentada—: “son consecuencia y culminación de una experiencia lírica de casi medio siglo; y son, al mismo tiempo, la demostración poética del triunfo de Guillén —el hombre, el político, el poeta— consustanciado con el triunfo de la Revolución.”

No fue Guillén un simple optimista en cuestiones políticas, sino un firme convencido de que un día llegaría la victoria en la lucha por la verdadera felicidad de su pueblo. En este sentido, que sea un poeta hecho al áspero tumulto ciudadano quien conozca, de quien provenga al fin la palabra venganza —que traducida a la lengua general de nuestros pueblos quiere decir VICTORIA— no resulta fortuito.

El Dr. Ángel Augier diría de la obra de Guillén que “entronca con esa poesía actuante que identifica al poeta y la revolución (...) Guillén puede afanarse de haber podido vivir en el pleno ámbito de su propia poesía, en la pura atmósfera creadora de la Revolución antiimperialista y socialista que proclamó y reclamó su verso resonante”.

La actitud de denuncia social —en especial de la situación económica y cultural del negro- y de reivindicación de un sector popular tradicionalmente marginado que distingue la obra de Guillén desde sus comienzos, continúa siendo una marca en La rueda dentada.

La esperanza entonces de que lo logrado con el triunfo revolucionario no se perdiera se aprecia, y reverdece hoy, en “A la Bodeguita del medio”:

“Brindo porque la historia se repita,
y porque lo que es ya la bodegona
nunca deje de ser La Bodeguita”.

La voz de este poeta mulato se alza para acercarnos a la esperanza, la redención y la soñada integración de todo un pueblo mestizo. Esta visión tan optimista comienza a palpase en Tengo, en 1964, reiterándose y encontrando su madurez definitiva en La rueda dentada, donde asistimos a la victoria de los humildes y los abatidos tras la Revolución Cubana de 1959.

Sin embargo, no ajeno a su contexto social, Guillén alcanza a ver incluso más allá de los límites de la isla, haciéndose eco de otras causas humanas que todavía hoy nos convocan, en América Latina, el Caribe y en el resto del mundo. El tema transversaliza todo el poemario, ocupando secciones como “Salón independiente” y “Tránsitos”. Con una perspectiva sobria, ejemplo de ello es “Che Comandante” hasta la sátira que constituye “¿Y ahora?”, Guillén se refiere a la guerra, sus consecuencias y posicionamiento personal. El sentido patriótico que constituye su tesis fundamental al respecto cierra el poema “La montaña”:

“Y si herido en su entraña
se alza el mongol y advierte:
- ¡Libre vivir, o muerte!,
también es la montaña.”

Se asume Guillén como uno de estos poetas que habla el idioma simple y compañero. Dijo el Dr. Salvador Bueno: “Toda la obra creadora de Guillén está destinada a la confirmación de una auténtica poesía de hondo sentido popular”. Llama la atención en este sentido que, en La rueda dentada, ya no son los negros quienes se expresan con su prosodia, como en poemarios anteriores. La óptica se mueve, de espacios interiores y de folclore hacia una perspectiva demandantemente social. La lucha de Guillénno pierde, sin embargo, la primera persona, porque es el propio autor como negro, como cubano, como poeta, quien pasa a ser protagonista.

Desde la dedicatoria a René Portocarrero de la sección “Salón independiente” hasta los poemas hechos para algunos de los artistas más significativos de la plástica cubana, pasando por los retratos de varias aves autóctonas, Guillén nos muestra su visión de cubanía, de lo que es más imperecedero de nuestra cultura, de lo que como isla nos distingue.

Empero, la cubanía en el poemario no es, por supuesto, privativa de esta sección. Como en todo quehacer de Guillén se encuentra marcándolo de principio a fin. En su obra resulta muy claro el afán de reflejar lo puramente nacional, su Cuba, marcada esencialmente por la fusión de lo negro y lo blanco, entiéndase como la fusión transcultural, heredada de la mezcla de lo africano y lo español, con un resultado que se traduce en lo típicamente criollo.

Los padres de Guillén eran mulatos, descendientes a su vez de mulatos, lo que coloca al poeta dentro de un tipo racial específico, en cuyas venas desembocan los dos afluentes —europeo y africano— que participan en la composición étnica básica del pueblo, fraguado en la isla por el devenir histórico. Este mestizaje

blanquinegro, síntesis de lo criollo, va a permitirle la asimilación de las esencias populares más directas, más genuinas del espíritu nacional; y, particularmente, beber del zumo entrañable del ancestro que padeció la peor suerte, la de la esclavitud, en el proceso de desarrollo de la población y de los recursos insulares, y del que recibió un rico patrimonio de sentido musical y de lo telúrico y lo mágico, presente en su poesía.

En este sentido, diría Nancy Morejón sobre Guillén: “Guillén concebía la cultura que habían traído los esclavos como un elemento que conformaba la nación cubana. Hoy en día para nosotros todo está muy claro y definido. Sin embargo, también hay otro elemento en Guillén que le agradezco mucho: no desconocer el componente europeo. En el caso del Caribe está el componente francés, el holandés o el inglés. Independientemente de que hay formas de colonización innegables, las culturas se mueven, están abiertas, van de un lado para otro.”

Así, la dimensión del problema toca el otro conflicto continental: el del mestizaje. América se revela como un espacio en perpetua transculturación, poseedora de un tiempo histórico que siempre ha sido sobredimensionado por aquellos que participan en su configuración cultural. Tiempo histórico y tiempo mítico encuentran en este continente una convergencia tal, que por momentos parece que el devenir cultural va a detenerse.

No es más que apariencia: bajo la epidermis, se despliega una constante transformación, que hace de su tempo cultural un contrapunto muy fuerte entre tradición y renovación, que da por resultado un permanente mestizaje, no ya de etnias, sino, ante todo, de valores culturales. Desde la transculturación iniciada en la Conquista, hasta el asalto actual de la globalización, América se enfrenta de continuo al problema de la defensa, inconsciente o consciente, de su peculiar identidad. La obra de Guillén se inscribe, con pleno conocimiento, en ese bregar hasta ahora permanente.

A partir de sus primeras obras, se reconoce en la poesía de Guillén una propuesta diferente que apunta a rescatar no solo la cultura afrocubana desde sus orígenes, sino a exponer una reivindicación del hombre negro. El poeta recurrió a elementos de carácter popular como el léxico propio y el son cubano para que el negro se identificase a sí mismo, dejando de verse como el sujeto desarraigado de la sociedad y estigmatizado por su color.

La expresión de un léxico abundante en seseos y supresión de consonantes y vocales en el son, se convierte en la piedra angular de la poesía de Guillén, alejada de la moda vanguardista europea. Se trata de una adecuación poética de un ritmo folklórico cubano, que constituye expresión acabada de la doble raíz étnica y cultural de la isla del Caribe.

Para lo que unos consideran moda, para Guillén es entendido como un modo. Su poesía apunta a hacerle justicia al afrocubano abriendo un espacio para él dentro de la sociedad e integrándolo en la comunidad nacional.

Resulta muy ilustrativo que La rueda dentada comience con el poema “El cosmonauta”. En este sentido, dice Millares que en La rueda dentada “permanece la vocación por el diálogo y el humorismo, piedra de toque de toda su obra. Cabe mencionar como modelo el poema “El cosmonauta”, que una vez más reescribe los mitos clásicos con la presentación de un cielo ya sin Dios que visita el cosmonauta prometeico”.

La elección de este comienzo pareciera un aviso al lector sobre todo lo demás que va a ser o debe ser desmontado al adentrarse en la lectura. Tratándose de Guillén se desprende que uno de estos mitos a romper es el de la supremacía blanca, la imperfección de lo negro. El poema con que continua “¿Qué color?” apunta directamente a ello. ¿Quién dijo que el alma del buen pastor solo podía ser blanca? ¿Acaso fue ese mismo Dios que se vio forzado a abandonar su lugar de poder, destronado por la ciencia que llegó de la mano de un cosmonauta? El hombre puso un pie en un terreno que le era desconocido, demostró que podía ir más allá de su ignorancia.

Sin embargo, no ha llegado tan lejos como para deshacerse también de los prejuicios raciales. Si ese butacón que ocupaba Dios, como lugar de poder, debe ser ocupado por la equidad, la empatía, la justicia y conciencia sociales, aún queda mucho por andar y hacer en ese camino... Y Guillén lo sabía: el butacón sigue vacío. Y es que no basta con el cambio de unos pocos—como no bastó para el abuelo de Fabio ser un blanco angelical ni para el de Guillén rebelarse como negro -. Con un fenómeno que se mueve, reproduce y reconstruye a nivel de subjetividades solo una verdadera revolución de la conciencia podrá generar transformaciones.

Sobre esta reproducción de los prejuicios señala la Dra. Zuleica Romay que nuestra memoria histórica sobre la violencia de las relaciones de dominio encarnadas por el colonialismo y la esclavitud constituye, un fenómeno de creación colectiva e incesante, memoria que es recodificada según el contexto socio-histórico, como acumulación dinámica de conocimientos, valores, representaciones y sentimientos sobre el pasado. Pero no se trata solo de recuerdos compartidos sobre acontecimientos, figuras o procesos específicos, sino también de un fenómeno que actúa incluso como una forma de aproximarse a ese conocimiento sobre el pasado.

La teóloga afrofeminista Silvia De Lima recalca: “Si el proceso de subjetivación pasa por la recuperación de la historia y no únicamente de una historia personal, sino el descubrirme como parte de una gran historia, se puede decir que la subjetividad negra se manifiesta como una subjetividad colectiva (...). Nos descubrimos como parte de un mundo que es anterior a nosotras/os mismos. Pero no es un mundo pasado, es un mundo que es parte de nuestro mundo, que se manifiesta en nuestra realidad”.

Laposturade Guillén con respecto a esta herencia y su presencia constante queda explicitada en el poema homónimo. De la herencia, vista como un sello,

no se puede huir. Puede buscarse una Habana más fácil -Miami- , o jugar en París a la calma mientras América espera ...Puede escogerse ser “un salto atrás perfecto”. Pero los ayeres sifilíticos acaban inevitablemente emergiendo . Y es ahí donde:

“Uno se siente más tranquilo
con Maceo allá arriba,
ardiendo en el gran sol de nuestra sangre,
que con Weyler, vertiéndola a sablazos.”
¿Suerte? Quizás. ¿Orgullo? ¡Definitivamente!

Y es que en esta reconstrucción étnica y cultural no hay olvido ni perdón para el pasado. La discriminación sufrida por la población negra es muy claramente descrita en “Burgueses”. A estos, como encarnación y responsables históricos de que su piel fuera prohibida y sus días largos, Guillén aclara que, ahora que cayeron, no les tendrá la pena que ellos nunca nos tuvieron. Y aquí, esa huella implacable del tiempo que marca la obra, es reconocida abiertamente. La memoria, la imposibilidad de olvidar, se presenta casi como un peso. Y no solo para quien intenta ser magnánimo, o debiera serlo: es también condena para los propios burgueses:

“En fin, que todo lo recuerdo.
Y como todo lo recuerdo,
¿qué carajo me pide usted que haga?
Pero además, pregúnteles.
Estoy seguro
de que también recuerdan ellos.”
No hay margen entonces para culpa alguna.

Sin embargo, Guillén sabe que esta revancha, en algún momento e inevitablemente, deberá tomar el mismo escenario donde nace y vuelve todo: la cultura. La imposición de lo que es para los colonialistas más excelso y su burla por nuestra incomprensión serían devueltas cuando tuvieran que enfrentarse con el verdadero espíritu de América: hablarnos siempre en español, decir cacarajícara y (des)conocer en qué lugar de este planeta murió Martí.

Toda la propia escritura de Guillén constituye, en definitiva, una respuesta a esa esperanza americana, una fundación del “color cubano” que siempre anhelara y una herencia de honestidad intelectual y artística irrenunciable. En este sentido, Guillén como poeta consiguió la fundación de una nueva expresión, una nueva palabra que no se limitara a la mimetización pulcra de modelos foráneos, tal y como se reclama en el poema “París” .

Al poeta cubano se le catalogó como poeta de la negritud -nombre del que siempre renegó-, no pudiendo desconocerse que su irrupción en las letras lati-

noamericanas produjo un cambio drástico en la adusta mirada que las sociedades tenían acerca del hombre antillano/afrocubano, el mestizo en general.

Frente al ímpetu del esencialismo africano que primó en la poesía negrista con la explotación de la ancestralidad como tema central, Guillén propone la poesía mulata, que le permite encontrar formas y lugares más acertados para hablar desde y para el cubano. El color cubano que defiende guarda relación con el carácter de mosaico con que reviste su poesía, en la que todos, negros, mulatos, blancos, mestizos, formamos parte.

La poesía de Guillén no hace más que crear caminos para la integración del negro a la sociedad cubana y latinoamericana, comprendiéndose finalmente el rol que ocupa este como nutriente de la abundante mezcla racial: el encuentro y reconocimiento de todo un pueblo con su propia historia, cultura y orígenes.

El tópico central de esta poesía mulata puede ser reclamado por muchos en el continente, pues las denuncias de crueldad, marginación y opresión del afrocubano son compartidas por todos y cada uno de los miembros de las etnias o grupos minoritarios del continente que han visto durante siglos opacadas sus culturas, pero que han sabido sustentar sus trayectorias a través de determinados saberes y prácticas.

Con la Rueda dentada Guillén nos llama a no olvidar. Con ironía, con insistencia, desde el humor... con dolor, Guillén nos convoca a no olvidar. Y en este sentido, La rueda dentada no solo asombra por cómo resulta habitada y revivida por el pasado, sino también por cuánto ese presente visto por Guillén adquiere vigencia en el nuestro, aún 50 años después.

En La rueda dentada confluyen lo íntimo y lo popular, lo nuevo y lo viejo, lo sobrio y lo satírico –no por ello menos serio-... lo que es marca en Guillén y todo lo que es reflejo de su madurez como artista y persona. Confluyen, como en aquella noche onírica en la catedral, pasado y presente, negros y blancos, de distintas procedencias, ocupaciones, vivos o muertos. Cubanos todos. Dientes todos sin los cuales esta rueda en que vivimos, esta rueda que somos, se detiene.

«¡Al combate corred, bayameses...!»

¿Y por qué no: corramos?

(He pensado en esto algunas veces.)

BIBLIOGRAFÍA

AUGIER, ÁNGEL. Palabras de Ángel Augier. En Nicolás Guillén, La rueda dentada (pp. 7-10). La Habana: Ediciones Sensemayá, 2022.

BUENO, SALVADOR. Introducción. Nicolás Guillén, cubano y universal. En Antología de la poesía cósmica de Nicolás Guillén (pp. VII-XIV). México, D. F.: Frente de Afirmación Hispanista, 2001.

CORDONES-COOK, J. Historia de vida y más de Nancy Morejón. Revista Iberoamericana, 313-346, 2011.

GARCÍA, DENIA. La paloma de vuelo popular: exilio y vísperas. En Nicolás Guillén, La paloma de vuelo popular (pp. 5-12). La Habana: Ediciones Sensemayá, 2017.

GARCÍA, DENIA. Sóngoro cosongo: confirmación y preludio. En Nicolás Guillén, Sóngoro cosongo con Motivos de son (pp. 11-24). La Habana: Ediciones Sensemayá, 2020.

GARCÍA, DENIA. El diario que a diario: la otra historia. En Nicolás Guillén, El diario que a diario (pp. 6-7). La Habana: Ediciones Sensemayá, 2022.

GARCÍA, OLGA. La identidad cultural en la obra poética de Nicolás Guillén. Islas, 44: 88-97, 2002.

GONZÁLEZ, JUAN CARLO., CALVO, MARÍA CARIDAD, Y CARRILLO, HANS. La poesía de Nicolás Guillén: símbolo de identidad nacional y cubanía. Propuesta metodológica para su estudio. Matanzas: CD de Monografías 2009. Universidad "Camilo Cienfuegos", 2009.

GUILLÉN, NICOLÁS. La rueda dentada, La Habana, Contemporáneos, 1972.

_____: La rueda dentada, La Habana, Ediciones Sensemayá, 2022.

LÓPEZ, LORENA. El mosaico americano: la poesía de la negritud de Nicolás Guillén. Revista destiempos No. 62, pp. 27-49, 2019

Millares, Selena. La vanguardia como nostalgia: los últimos peomarios de Nicolás Guillén. En Selena. Millares, De Vallejo a Gelman: un siglo de poetas para Hispanoamérica (pp. 35-53). Murcia: Cuadernos de América sin nombre, No. 29, 2011

ROMAY, ZULEICA. Cepos de la memoria. Impronta de la esclavitud en el imaginario social cubano. Matanzas: Ediciones Matanzas, 2015.

SOLES Y LUNAS SOBRE PIEDRA: EL SINCRETISMO RELIGIOSO EN ELOGIO DE LA DANZA DE NANCY MOREJÓN: EL NEGRO COMO AUTOR Y PERSONAJE EN LA LITERATURA DE AMÉRICA Y EL CARIBE

Lic. Dailet Arteaga Fernández

La poesía ha sido imaginada durante siglos y aún lo es, como hecho misterioso y sutil, concedido a unos pocos, desprendida de toda atadura que tienda la realidad. Podría creerse, entonces, que un libro de poemas por encargo no estaría a la altura estética de la inspiración más esencial, pero *Elogio de la danza* ha roto el mito para entregarnos una de las formas más acabadas del universo poético de Nancy Morejón.

No es casual que la autora haya dedicado uno de sus libros de madurez a la danza, una de las expresiones más plenas y constantes en el Caribe. El vodú, la santería y otras han sido llamadas religiones bailadas. Es la danza parte de la herencia que nos dejaron nuestros aborígenes con el areíto. La danza se da en el ámbito cubano en sus más disímiles formas y funciones. En el colectivo multitudinario de la comparsa carnavalesca, que en su arrollar arrastra a todos. En los recintos religiosos en que se celebra la llegada de dioses y espíritus, en cuyos movimientos y expresiones los creyentes perciben con ansiedad el presagio. En los transportes de los espiritistas “cordoneros” que potencian su energía con las manos enlazadas, o en la transfiguración del rostro del bailarín médium cuando presta su cuerpo a la divinidad (Martiatu, 2011).

Elogio de la danza apuesta por acercarse al proceso de etnoculturación desde el propio movimiento y el fluir que caracteriza todo proceso de conformación social. La danza es una de las formas de expresión y de reproducción de nuestra cultura, tanto para las religiones yorubas como las indoamericanas. El aire jadea ante la danza tanto en la selva como el mar, la danza no distingue fronteras ni cuerpos, que siempre están «al filo del viento, /en el eterno signo de la danza». En consecuencia, poniendo nuestro punto de foco en la idea de la mezcla, nos propondremos analizar cómo se construye la noción de sincretismo religioso en este poemario de 1982.

Soles y lunas: el poema como espacio de comunión

Andar sobre las rutas que traza la escritura de Nancy Morejón, según palabras de Raúl Hernández, en su mejor libro se vuelve experiencia mística como el propio universo que pretende espejar la obra. En el texto, dirían Margarita Mateo y Alfredo Prieto (2011), se fusiona «la mitología tolteca y la de origen yoruba» (p. 10).

A lo largo del poemario surgirán títulos con una marcada alusión a la herencia africana o a la indoamericana, así como otros, en los que no es tan fácil la escisión y tiene que ver con la propia cosmogonía que busca presentar la autora.

A tono con esto se integra, además, la cultura de origen europeo, que devela la riqueza sincrética del espacio americano.

“Elogio de Nieves Fresneda” halla la esencia de Yemayá a través del gesto danzario de la inolvidable bailarina. La poeta con su fina sensibilidad reconoce el exacto valor de la artista de honda raigambre popular. Su danza llega de la calle, de las comparsas, de los templos en que se adora a los orishas, a conquistar los escenarios donde había sido subestimada por no corresponder a los cánones del discurso cultural hegemónico (Martiatu, 2011).

El poema trasluce el baile como un espacio primero de la memoria, se recuerdan, entonces, los galeotes que atravezaban los mares y traían pedazos de África a las nuevas tierras. Es aquí, en el Caribe, donde ocurre el encuentro entre la mujer y la deidad, luego nace la danza como vaivén cadencioso de las olas:

Y en el espacio,
luego,
entre la espuma,
Nieves
girando sobre el mar,
Nieves
por entre el canto
inmemorial del sueño,
Nieves
en los mares de Cuba,
Nieves (p.15).

Ahora bien, México es en el poemario más que un contexto en el que transcurre todo el movimiento: México y su cultura se deslizan entre los versos, los hacen vibrar a su propio ritmo, un ritmo de águilas, calaveras, lloronas, cascadas. Un poema en que se precisan y atrapan y danzan estos símbolos del sincretismo de las religiones mexicanas es “Lago sonámbulo”:

El pájaro de mediodía vuela.
Y el brujo,
fuera del lago sonámbulo,
golpea
una rueda mohosa
que canta
al paso de las horas.
Sopla el viento del Sur.

El viento está creándose
sobre cada monte que nace.
Atravesaron los vivos
la cascada.
Estoy y estás.
Ver el brillo
de las constelaciones (p.32).

La presencia europea se hace notar también en el poemario, mediante alusiones a catedrales, plazas, alamedas, solares. Explícitamente el poema “Panes”, desprende parte de ese sincretismo que caracteriza también las creencias religiosas en el área y que prende en la cosmovisión de la autora:

Oh, tú, hombre que haces el pan,
multiplica la vida,
que de tu mano salgan criaturas,
tierras, pueblos
y danos hoy los panes
que así podremos desterrar
el peligro, el mal,
la sal mal repartida. (p. 51).

Debe precisarse que, más que intentar escindir estas culturas, se busca su comunión a través de los textos. Ha de destacarse la coincidencia de imágenes que se da entre los símbolos de una y otra religión en el poemario, asociada a los propios elementos de la naturaleza que comparten, pero más allá, a cómo la voz poética las hace confluír, entremezclarse, desdibujarse, como ocurre en “Ámbar”:

Entre un jardín y otro jardín
la música del ámbar,
sencilla, luenga, atávica.
Entre las águilas y la pirámide
las redes fijas del ámbar,
sutiles, ciertas, deleitosas.
Entre la miel y la campana
La suelta risa del ámbar,
Como ave transcurrida
En su maternidad (p.12).

Las imágenes del jardín, las águilas y las pirámides nos remiten a la cultura indoamericana, sin embargo, este ámbar que discurre, la miel, la campana y la maternidad hacen pensar irremisiblemente en Oshún, deidad yoruba del amor, la belleza, la dulzura, la fecundidad, los ríos.

La fusión sincrética no es enfocada desde el plano estructural de las religiones como para que pueda hablarse de una absorción o reinención religiosa. La mezcla que encontramos en el poemario no está, entonces, afuera, no es la presencia de un credo establecido, manejado; sino que es la propia voz poética la que se adueña de ellas como parte de sus vivencias, sus elecciones, y nos presenta esa que es su mirada, su propia construcción y cosmovisión del mundo.

Es el individuo quien resulta siempre, en última instancia, escenario donde se resuelve y reproduce la cultura. Y que usa su palabra para expandirla, perpetuarla, para dar voz a su propia fe, a sus deidades, como se constata en “Descubrimientos”:

Cree en mí, cree en mí.

Yo azotaré los vientos en el valle.

Cavaremos la tumba de la muerte.

Los muertos, los muertos.

Cree en mí y sálvate (p.41).

Sonoridad del elogio y representación de la danza: Coreografía poética

Recobrar naturalmente la expresión del mundo sonoro es para Nancy Morejón sueño confeso y para nosotras, clave constructiva de su poemario: el mundo de la danza es primeramente el mundo del sonido. Para la hablantelírica la musicalidad caribeña es primordial, originaria y nace de la esencia misma del entorno.

“Elogio de la danza”, texto que abre el libro, encarna magistralmente su cosmovisión rítmica al construir las dos primeras estrofas como orquesta que suscita el performance danzario, múltiples son, entonces, las imágenes que despiertan el sentido sonoro, que provocan la música: «jadeos de selva y mar», «soplidos de llama fría», «latires de musgo y flores», enlazados por una constante y delicada aliteración que rememora la voz del aire. De este leve jolgorio, movido por el agua y el viento, surge el baile. En los últimos cuatro versos se deshace el empeño de aliterar, pero no se pierde la voluntad expresa de ritmo, ahora dispuesta en el eficaz crescendo métrico -se suceden con éxito versos trisílabos, hexasílabos y endecasílabos- que potencia la delicadeza y musicalidad de la rima asonante:

Y el cuerpo

al filo del agua,

al filo del viento,

en el eterno signo de la danza (p. 7).

La visión sincrética, anteriormente expuesta, que hila los motivos poéticos de la obra, también es potenciada desde su entramado constructivo. Los sonidos se entrecruzan tanto desde la concepción de las imágenes, como desde elementos de corte formal al interior de los poemas.

Benítez Rojo (2019) destacaba la polirritmia como elemento esencialmente caribeño cuando explicaba que:

El ritmo cruzado que se manifiesta en las formas culturales del Caribe puede verse como la expresión de incontables performers que intentaron representar lo que ya estaba ahí, o allá, a veces acercándose o a veces alejándose de África. [...] es un espacio polirrítmico, cubano, caribeño, africano y europeo a la vez, incluso asiático e indoamericano, donde se han encontrado, entreverándose en contrapunteos el logos del Creador bíblico, el humo del tabaco, la danza de los orishas y los loas, la corneta china, el Paradiso de Lezama Lima y la Virgen de la Caridad del Cobre con el bote de los tres Juanes (pp. 125-126).

Así, Morejón enlaza la flauta azteca al tambor africano. En “Flautas” se revive la poesía misma, única manera para hablar la verdad, para aproximarse a los dioses. En “El tambor” el numen poético no se yergue desde el propio instrumento, sino desde la conciencia corporal del hablante lírico; es el cuerpo, contorsionado y acróbata, quien, a través del movimiento, invoca las deidades: el cuerpo se aleja del sujeto y se torna puente entre lo sagrado y lo humano.

Este poema se vuelve espacio sincrético donde confluyen símbolos comunes al universo azteca prehispánico y a las religiones afrocubanas, junto a otros de marcada herencia española. Se enlazan, entonces, durante el tamborileo, la invocación a los dioses, la metáfora del sacrificio, la conexión con los elementos naturales, bajo la dominante sombra de la catedral.

La construcción del texto es, además, muy sugerente, la alternancia de versos de arte mayor y arte menor – nueve y siete sílabas métricas- y la preponderancia de acentos en la segunda sílaba del período rítmico, generan un patrón métrico que, acompañado de construcciones anafóricas y paralelismos sintácticos, recuerda la sonoridad reiterativa y extática del tambor sagrado:

Mi cuerpo convoca los humos.

Mi cuerpo en el desastre
como un pájaro blando.

Mi cuerpo como islas.

Mi cuerpo junto a las catedrales.

Mi cuerpo en el coral (p.10).

La polirritmia mencionada por Benítez Rojo alcanza su destello mayor en “La Rebambaramba”, el carnaval se piensa como ámbito de integración sonora,

donde se entretrejen las contagiosas maneras de la comparsa y los silencios cómplices de las sonrisas.

Las enumeraciones que preconfiguran la primera parte del poema insisten en hilar una pluralidad heterogénea de elementos, partícipes todos de la fiesta inverosímil, del caos carnavalesco; luego la misma intención semántica se estructura a partir de interrogantes, que le permiten a la poeta llegar a la respuesta presentida y única:

Tango, tango real.

Todos somos hermanos (p.18).

Ya la crítica Juana María Cordones-Cook bien nos decía en la introducción de *Looking Within* que «Mediante su poesía, Morejón busca resistir el fluir del tiempo y el inevitable olvido construyendo memoria para retener, sustantivar y perpetuar lo transitorio y efímero de su mundo y experiencia personal». Pero, además, de la historia que siempre es personal, está la colectiva, esa que surge del caudal poético de *Elogio de la danza*, como metáfora de integración cultural de un continente marcado por lo heterogéneo.

Bibliografía

- BENITEZ ROJO, A.: *La isla que se repite*. La Habana : Editorial UH. 2019.
- CASTELLANOS, J., & Castellanos, I.: *La religión: la regla de Ocha*. En J. Castellanos, & I. Castellanos, *Cultura afrocubana* (págs. 9-125). Miami: Universal. 1992.
- CORDONES-COOK, J.: “Historia de vida y más de Nancy Morejón”, en *Revista Iberoamericana*, pp.313-346. 2011.
- COTES, M.: “Sincretismo religioso en América Latina: una visión desde la santería y otras religiones de origen africano en Cuba desde la conquista hasta el siglo XXI”, en *Revista UNAULA*, pp.143-192. 2018.
- GONZÁLEZ, P.: “El vértigo del agua” en la poesía de Nancy Morejón”, en *Revista Iberoamericana*, pp.473-487. 2011.
- GONZÁLEZ, Y.: *Las religiones afrocubanas en México*, en A. Alonso, *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, pp. 257-275. Argentina. FLACSO. 2009.
- GUTIÉRREZ, Á. A.: “Panorama étnico religioso en México”, en *Ecos sociales*, pp. 672-683. 2019.
- MARTIATU, I. M.: “La poesía de Nancy Morejón: renovación de la expresión negra”, en *Revista Iberoamericana*, pp.407-424. 2011.
- MOREJÓN, N.: *Elogio de la danza*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México. 1982.
- : “Lengua, cultura y transculturación en el Caribe: unidad y diversidad”, en *Temas*, pp. 4-7. 1996.
- PRIETO, A., & Mateo, M.: “De orishas y Güijes: La poesía de Nancy Morejón”, en *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXVII, Núm. 235, pp. 381-406. 2011.

THE BOOK OF NEGRO: VISIÓN DE LA ESCLAVITUD EN LA NARRATIVA DE LAWRENCE HILL

Yisel Delfino Llácer

El Libro Mayor de los Negros es una novela de ficción publicada en 2007 en Canadá, escrita por Lawrence Hill. La misma se desarrolla como si fuera una autobiografía, pero es una obra que narra la vida de una mujer africana del siglo XVIII, que fue secuestrada a los 11 años en una aldea de África; la trama recorre toda su vida desde sus días de esclava, su vida de liberta, los escenarios que recorre en la busca y conservación de su propia identidad, esto es evidente con constantes reminiscencias a sus raíces en su aldea africana y sus días finales en Inglaterra trabajando en favor de la abolición de la esclavitud.

En una Inglaterra a inicios del siglo XIX, cuando ella ha sido testigo de la esclavitud, pero ya ha logrado alcanzar su libertad Lawrence comienza el relato de la protagonista y desde las primeras líneas quedan claro los objetivos narrativos y que el autor va a utilizar elementos narrativos del testimonio adaptándolos a un relato de ficción en primera persona:

“Most of my lifetime has come and gone, but I still think of them as my parents, older and wiser than I, and still hear their voices, sometimes deep-chested, at other moments floating like musical notes (...) I still picture my father with a sharp stick over hard earth, scratching out Arabic in flowing lines and speaking of the distant Timbuktu” .

Aunque este es un libro salido de la imaginación de Lawrence Hill, se hace evidente que el autor trató de mantenerse lo más fiel posible a los diferentes momentos históricos por los que atraviesa la vida de la protagonista. Cualquiera que lea la novela se va a sentir inspirado a investigar sobre los hechos narrados, por la dedicación del autor al describir todo con detalles, fechas y lugares donde se desarrollan.

Además, esta prolija enumeración de hechos y detalles permite al lector comprender su posición ante la esclavitud, los derechos de las mujeres y su pensamiento sobre los Leales Negros. A ello, se debe, también su propia experiencia de vida.

Lawrence Hill es un ensayista y novelista canadiense que nació el 24 de enero de 1957, en Newmarket, Ontario. Es hijo de una pareja estadounidense interracial, su madre blanca y el padre un afroamericano, que emigraron a Canadá en 1953 cuando era prohibido en el sur de Norteamérica que una pareja de este tipo pudiera amarse.

Ambos padres dedicaron su vida a la defensa de los derechos humanos de la población negra y sobre todo en Canadá. Escribieron y hablaron mucho sobre la historia de estos. Incluso llegaron a fundar la Sociedad de Historia Negra de On-

tario, por lo que creció viéndolos dedicar su vida a la causa. Indiscutiblemente, este ambiente familiar contribuyó a que dentro de su obra como escritor en sus novelas siempre valore y de un espacio a la realidad histórica.

Con respecto a su interés por África surgió en 1979, cuando tenía 22 años y durante dos meses trabajó como voluntario en Nigeria, África Occidental. Ahí comenzó su admiración por las religiones, los idiomas y la cultura en general de este continente.

Como asegura en muchas de sus entrevistas después de esa primera visita se convirtió en un apasionado por el avance de las mujeres y niñas en África. De todo esto, nace su interés por escribir novelas que reflejan la realidad de los pueblos africanos, como es el caso de la novela *El Libro Mayor de los Negros* que está dedicado un nuestro análisis y donde su personaje principal es una mujer. Como el mismo autor explica en una entrevista realizada en *El Debate* el 4 de marzo de 2017, refleja en la novela la lucha de las mujeres en la actualidad.

“Sí, creo que Aminata es especialmente hermosa porque se niega a ser victimizada, e insiste en conservar su dignidad y resistencia emocional...Pienso que la lucha por los derechos de las mujeres es esencial. Tuvo una importancia fundamental hace cientos de años y, por desgracia, se mantiene de muchas maneras como una presión hoy en día. Muchos de los millones de víctimas de la esclavitud contemporánea son mujeres y niñas forzadas a trabajar en comercio sexual..., incluso enfrentan graves amenazas para su seguridad, su situación económica y su igualdad social.”

Para este trabajo se consultó la novela publicada en inglés, por lo que se hizo necesario una lectura profunda, ya que muchas de las expresiones lingüísticas que dan sentido a valoraciones estaban en dicha lengua, esto, que si bien, por una parte, podría considerarse una dificultad, resultó ser una ventaja poder trabajar al autor en su idioma y así comprender cabalmente su adhesión y militancia dentro del tema de la lucha por los derechos raciales.

La novela con una extensión de más de 600 páginas no cabría en el breve espacio de estas consideraciones, por tanto, vamos a ceñir el análisis a la figura de la protagonista y como enfrenta sus propios conflictos socioculturales y su conexión con el autor.

Esta novela está escrita en primera persona donde el narrador es el personaje principal. Tiene una división externa pues el libro se divide en cuatro partes con historias que cuentan con su propio título. El autor comienza narrarla justo en el centro de la trama, Aminata, está recordando y contando los pasajes de su vida, por tanto, los flashbacks o para mejor expresarlo los juegos temporales le permiten ir del pasado al presente manteniendo la interacción de tiempo de la narración y tiempo fabular.

Esta obra es el reflejo exacto de la sociedad actual del autor al momento de escribirla. En ella no solo se proyecta la discriminación racial sino incluso la de

la mujer, aun cuando está basada en otra época los problemas son similares.

En la narración Lawrence se enfoca en la esclavitud africana que existía en los Estados Unidos y Canadá, es lo más evidente porque de ahí vienen sus raíces, porque además es un tema que le llega de cerca, pues sus padres sufrieron las consecuencias del racismo cuando se casaron en los Estados Unidos y tuvieron que migrar a Canadá, donde también se vieron obligados a ponerse en pie de lucha por defender los derechos de las personas de color.

Así como la protagonista tuvo que superar infinidad de situaciones desde que la hicieron esclava. Lawrence vio a sus padres luchar por lograr la igualdad de derechos raciales en Canadá. Aminata es el sueño del autor de ver a las mujeres africanas realizadas e independientes, causa que él apoya hoy en día en esos países.

Por eso como él mismo dice en sus entrevistas quiso dejar notar la importancia de ser fuertes, perseverantes y consagrados con nuestras causas:

“Quería escribir una novela en la voz de una persona que hubiera sido olvidada e ignorada, pero que tuviera una historia personal vital e importante: una mujer africana del siglo XVIII que fue raptada (...), pero que encontró su propia libertad más adelante en la vida y que se concentró en regresar a África después de haber viajado ampliamente en los Estados Unidos y Canadá”.

Así en la novela Hill describe a esta mujer que fue desde la posición más segregada de una persona hasta lograr una audiencia con el rey y la reina de Inglaterra, convertirse en una líder del movimiento abolicionista, publicar su vida con detalles para que sirviera de testimonio de los horrores de la esclavitud. En la novela Aminata aprende oficios, a leer y a escribir, matemáticas, contabilidad, y nunca perdió los recuerdos de su infancia, cuando era una niña libre en su aldea, por eso siempre busca su libertad, conserva su dignidad y supera cada obstáculo utilizando sus conocimientos y sus experiencias. Todo esto es por lo que el autor es un activista de las causas a favor de las mujeres y las niñas africanas. Como él mismo dijo:

“... creo que la alfabetización es fundamental en la libertad del ser humano...”

El conocimiento de los idiomas, un aspecto tan importante, la protagonista aprende varios idiomas y esto le permite escapar de situaciones en peligro, le ayuda a descubrir sus orígenes en cuanto a la Geografía, en su desenvolvimiento económico e incluso a acercarse a sus compatriotas cuando ella va a Sierra Leona.

Hill por su parte habla tres idiomas, y esto le ha permitido abrirse paso en su vida profesional, además a través de la novela deja en evidencia la importancia de la comunicación para lograr sobrevivir en un mundo tan convulso, donde es tan difícil salir adelante y sobre todo para la mujer. Por eso hace énfasis en la importancia de la preparación y la superación para defender los derechos que corresponden ya sea por ser mujer o por tener un color de piel diferente.

Otro elemento que se resalta es el deseo de Aminata por volver a sus raíces, sentirse identificada aceptada con el pueblo africano, encontrar su verdadera identidad. Porque es lógico que al ser secuestrada tan pequeña son muchos los factores externos que influyeron en su vida, aunque recordara a su pueblo y a sus padres. De la misma manera Lawrence hijo de un afroamericano desde muy joven se interesó por conocer sus antepasados, ha visitado varios países del continente y ha tratado de sentirse parte de ellos, ayudando apoyando, sirviendo a la defensa de sus derechos desde su posición de escritor, y creando fondos y organizaciones que contribuyan con el desarrollo de estos pueblos.

“I tried to speak to them in Fulfulde and Bamanankan, but they laughed and had no idea what I was saying. I couldn't wait to learn their language well enough to say that I too had been born in Africa (...) Still, I felt a certain connection to them, and the easiest and most natural way to feed that sense of kinship was to learn their language” .

Un variopinto grupo de personajes la acompañan en la larga travesía de su vida, cada uno de los cuales significan o adquiere una significación indeleblemente relacionada con el momento histórico de su aparición.

Por ejemplo, los secuestradores de ella mataron a sus padres la sacaron de su pueblo para cambiarle la vida y de la peor manera para luego esclavizarla. Al contrario de su gran amigo John Clarkson quien le ayudo a embarcar desde de Nueva Escocia a Sierra Leona para devolverla a sus raíces como ella quería, y luego de que ella no lograra su objetivo él la lleva a Inglaterra para que cumpla su otro deseo que era servir de portavoz de todos aquellos que como ella sufrieron la esclavitud.

Su primer amo, Robinson Appleby, la obligó al trabajo forzado, la abusó sexualmente y para colmo la separa de su hijo vendiendo a ambos por separados, por otro lado, el segundo amo, Salomon Lindo al ver su inteligencia a pesar de tenerla como esclava marca la diferencia cuando le enseña matemática, y contabilidad y la pone a llevar su libro de cuentas, le da permiso para trabajar y aunque ella tiene que darle dinero, también comienza a ser un poco más independiente.

Algo muy triste es cuando ella en Sierra Leona trata de integrarse a las familias del lugar porque ese era su sueño sentirse y que la vieran como africana, como cuando la gente de su aldea la trataba bien por ser la hija de la partera y compartían todos en el mismo lugar como iguales, sin embargo, esta vez no fue igual. Las personas del lugar no la trataban como su igual sino como una persona ajena a sus costumbres como una extranjera que nada tenía que ver con ellos. Esto fue uno de los grandes choques que ella sufre en su vida, porque cuando pensaba sentirse en casa otra vez, ser sintió intrusa.

“...I was now standing on the continent of my birth, but as lost as had been across the ocean. In the end, I decided that Fatima's rejection didn't matter. (“You have the face of someone born in this land, but you come with toubabu. You are a toubab with black face”) I knew who I was, and where I

was from. The fact that the Temne wouldn't accept my story didn't change a thing about my life. It just meant that I was going to have to go elsewhere for information” .

En sus páginas siempre se va a ver evidente la intención del autor de resaltar la igualdad, empezando por el mero hecho de que esta esclava africana a pesar de su situación logró lo que muchos blancos en aquella época no fueron capaces, alfabetizarse, hablar varios idiomas, conocer al rey y a la reina e incluso contribuir a esa causa tan importante como la abolición de la esclavitud. Y esto no se ve solamente desde la perspectiva del autor, Aminata en su protagonismo también lo deja claro:

“She asked me why I was so black. I asked her why she was so white. She said she was born that way. Same here, I replied. I can see that you must have been quite pretty, even though you are so very dark, she said. You would be prettier if London ever got any sun, I replied. She asked what I ate. My grandfather says he bets you eat raw elephant. I told her I'd never actually taken a bite out of an elephant, but there had been times in my life when I was so hungry enough to try. (...) she laughed and said she wanted to know what I really ate. I eat what you eat, I told her.

Es claro que, en esta gran mujer, perder su dignidad nunca fue una opción. Ella se considera un ser humano igual a los demás, con los mismos derechos. Nunca bajo la cabeza para redirse, al contrario, demuestra que una mujer es capaz de lograr lo que quiera sin importar la raza, el credo o las dificultades que el solo hecho de ser mujer pueda acarrear.

Como hemos apuntado esta obra se analiza desde una edición original en inglés, para ser más exactos de la publicada en el Harper Collins Publisher Ltd en Canadá. Ella te posibilita ver además de las variantes lingüísticas en el uso de la lengua, produciendo o intentando reproducir el habla de este idioma en los esclavos.

Por ejemplo, la omisión de estructuras gramaticales:

- You not done yet

Correcto: You are not done yet

- Ain't no call for pesterin' her, Georgia said. She busy as a bird wit' nest.

Correcto: Do not call for pestering her, Georgia said. She is busy as a bird with a nest.

La conjugación de los verbos en tercera persona:

- I knows the smell

Correcto: I know the smell

El uso de la tercera persona del verbo Be para todas las demás personas.

- Here I is

Correcto: Here I am.

Por otro lado, te brinda información del lenguaje propio que habla la protagonista

Ejemplo:

- Three revolution of the moon, para expresar, tres meses
- Four rains older than I, para expresar 4 años mayor

El Libro Mayor de los Negros es una novela que despierta el interés por África, por conocer su cultura, sus pueblos. A las personas que como yo solo tenían el conocimiento básico de los esclavos traídos al Caribe y la suerte que corrieron, les enseña un poco sobre los otros que fueron a parar a Canadá y a Los Estados Unidos. Sobre el proceso abolicionista en Inglaterra y, sobre todo, cuáles fueron las posibles situaciones devastadoras por las que una persona en esta condición de esclavo pudo pasar. Es una novela en la que los sentimientos de humanismo, solidaridad, y la posibilidad de ayudar a los necesitados y rechazados son las primeras cosas que piensas cuando terminas de leerla.

Bibliografía

HILL, LAWRENCE: The book of Negroes. HarperCollins, Canadá. 2007

MYERS, NORMA: Reconstructing the Black Past: Blacks in Britain 1780-1830. Routledge, Londres. 1996

(s.a) Odio y xenophobia explicado por Lawrence Hill. Tomado de: <http://www.debate.com.mx/cultura/Odio-y-xenofobia-explicado-por-Lawrence-Hill-20170304-0094.html>

(s.a) La voz de los negros entrevista con Lawrence Hill. Tomado de: <http://www.google.com/amp/s/www.forbes.com.mx/forbes-life/entrevista-lawrence-hill/amp/>

MOISÉS, ELÍAS: El libro mayor de los negros: Muertes y Vida de Aminata Diallo https://www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/46_nov_2017/casa_del_tiempo_eV_num_46_72-74.pdf

GLOWINSKI, MICHAL et al: “La Épica”, en Textos y Contextos. Selección, traducción y prólogo de Desiderio Navarro. Editorial Arte y Literatura, La Habana. 1986.p. 381

LA DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA EN ÁFRICA Y LA NECESIDAD DE PRESERVARLA

MsC.Teresa Lamothe Jerez
MsC.Martin Trujillo Kindelán
Lic. Yanet Álvarez Velázquez

La lingüística (del francés *linguistique*; este de *linguiste*, «lingüista» y aquel del latín “*lingua*”, «lengua») es el estudio científico tanto de la estructura de las lenguas naturales y de aspectos relacionados con ellas como de su evolución histórica, de su estructura interna y del conocimiento que los hablantes poseen de su propia lengua.

La diversidad lingüística se refiere a la cantidad de lenguas existentes en un país o área geográfica.

Actualmente existe una gran variabilidad de la diversidad lingüística según las regiones geográficas. En general las áreas que desde la antigüedad han formado una unidad política o en las cuales han existido migraciones, comercio y/o influencias culturales son menos diversas desde el punto de vista lingüístico.

Algunas de las zonas con mayor diversidad lingüística son de hecho regiones muy aisladas del planeta y aquellas que históricamente habían estado pobladas por grupos humanos de pequeño tamaño que no se imponían unos sobre otros. La región más diversa del mundo actualmente es Nueva Guinea y la menos diversa desde hace siglos es Europa.

En América la extinción de lenguas indígenas ha disminuido mucho la diversidad, aunque todavía existen regiones muy diversas como son el sureste de México y Guatemala, la Amazonia y las áreas circundantes. El camino emprendido por las lenguas romances desde el momento que diferenciaron claramente del latín clásico ha implicado una serie de modificaciones que reflejan múltiples aspectos, como el tipo, separación, y otros aspectos de algunas palabras.

En la actualidad, hay más de 6000 lenguas en el mundo, de las cuales la mitad de ellas están a punto de desaparecer. Además, la distribución de las lenguas por los diferentes continentes resulta muy irregular. Las lenguas asiáticas representan alrededor del 32% del total de lenguas, y las lenguas africanas otro 32%, las del continente americano el 15 % y las del Pacífico alrededor del 18%. Por su parte, el continente europeo solo abarca el 3 % de las lenguas del mundo.

La mitad de las lenguas del mundo se concentra en ocho países: Papúa Nueva Guinea (832), Indonesia (731), Nigeria (515), India (400), México (295), Camerún (286), Australia (268) y Brasil (234). A pesar del gran número de lenguas existentes y de la necesidad de preservarlas, pocas gozan de buena salud. La globalización puede provocar que algunas comunidades abandonen sus lenguas. Sin embargo, también puede ser una oportunidad para difundir con más facilidad las diferentes lenguas que conviven en el planeta.

Según la UNESCO, alrededor del 50% de las aproximadamente 7000 lenguas existentes en el mundo están en peligro de extinción, el 96% son habladas por solamente el 4% de la población mundial y más del 90% del contenido de internet se reduce a solo 12 lenguas.

Se conoce además un número significativo de lenguas muertas que no son habladas por nadie o que no son adquiridas como lengua materna. Una “lengua viva” es simplemente una que está en amplio uso por un grupo específico de personas que viven y que es adquirida como lengua materna (en Europa hasta el siglo XVIII el latín era ampliamente usado y conocido a pesar de ser una lengua muerta).

El número exacto de lenguas vivas, aunque está alrededor de las 7000, es desconocido. Diversos autores dan cifras que varían entre 5000 y 10000, según la precisión de la definición de “idioma” y, en particular, sobre cómo se diferencia entre dialectos de una misma lengua y lenguas cercanas.

La región del mundo con más diversidad lingüística es Nueva Guinea, donde hay más de 800 lenguas habladas. A nivel continental África y Asia son los dos continentes con mayor número de lenguas, con cerca de 2000 lenguas diferentes cada uno. América ocupa una posición intermedia, porque todavía se hablan unas 900 lenguas indígenas, aunque la mayoría de las lenguas americanas están amenazadas y posiblemente desaparecerán en unas cuantas generaciones más.

Brasil es el país de América del Sur donde más lenguas hay, y también existe una gran diversidad en Bolivia, Perú y Colombia. Estados Unidos es el país de Norteamérica que más lenguas ha perdido, debido al genocidio de los pueblos indios [2] y la imposición del inglés a los nativos americanos. Esto significa que en los países donde han colonizado otras lenguas, se corre peligro de perder el idioma autóctono.

La mayor parte de los idiomas del mundo no son lenguas con una tradición escrita, lo que implica que tienen un uso local y restringido a pequeñas regiones e incluso aldeas. Además, muchas poblaciones indígenas han sufrido un proceso de sustitución lingüística, en la que debido al desprestigio o estigma que frecuentemente ha acompañado a muchas de estas poblaciones, los adultos bilingües no han transmitido su lengua materna a las generaciones más jóvenes.

Así los últimos hablantes de muchas lenguas del planeta son bilingües (frecuentemente semihablantes) y solo pueden usar su lengua con personas de su misma generación y casi nunca con sus nietos. El ritmo de extinción, a principios del siglo XXI, es tan elevado que cada dos semanas se pierde una lengua minoritaria, por lo que previsiblemente a finales del siglo XXI habrán desaparecido cerca de la mitad de los idiomas.

Resulta muy difícil enumerar con precisión las lenguas vivas en todo el mundo, por varios motivos: entre ellos, es que se tiene un conocimiento incompleto, resulta difícil diferenciar si dos variedades lingüísticas son dialectos de una misma lengua o lenguas diferentes.

En África se hablan aproximadamente 2 000 lenguas, aunque es difícil determinar el número al no haber una distinción clara entre lo que se puede considerar lengua o dialecto. Algunas lenguas africanas, como el suahili, el hausa, el yoruba, en el África subsahariana y el árabe en el norte del continente, cuentan con decenas de millones de hablantes.

Otras lenguas como el al, el shabo, y el dahalo no llegan al centenar. La diversidad lingüística de muchos países africanos ha hecho de la política lingüística un asunto extremadamente importante en la era neo-colonial. Los países africanos han ido tomando conciencia poco a poco del valor de esta herencia cultural, por lo que la política del lenguaje que desarrollan hoy en día apunta hacia un multilingüismo (en realidad, ya existe, porque es en África donde se encuentra el mayor porcentaje de personas bilingües, trilingües y políglotas).

En África existe una gran diversidad lingüística. Se estima en más de 1 700 las lenguas africanas autóctonas conocidas. Junto con estas también se usan algunas lenguas alóctonas como las lenguas europeas llevadas por los colonizadores e inmigrantes del subcontinente indio y lenguas de origen austronesio en Madagascar. A lo largo de la historia multilingüística del continente africano, las lenguas han estado en contacto con otras y han sido muy numerosos los casos de interinfluencia importante.

La expansión bantú en el África Subsahariana oriental, así como la arabización del norte, como consecuencia de la expansión islámica a partir del siglo VII, alteraron drásticamente la distribución de lenguas en el continente. Muchas innovaciones culturales y lingüísticas se expandieron a lo largo de las rutas comerciales, como las lenguas francas, la fulfulde (Oeste de África), el hausa en Nigeria y Níger, el lingala, el kikongo, el suajili en el este de África y el árabe en el norte.

Después de obtener la independencia, muchos países africanos para favorecer la unidad nacional, eligieron una única lengua para ser usada por el gobierno y en la educación, frecuentemente la lengua alóctona llevada al país por los colonizadores. Pero, en años recientes (a principios del siglo XXI), la mayoría de los países africanos han comenzado a preocuparse por la conservación de las lenguas minoritarias. Las políticas lingüísticas que se están desarrollando en la actualidad están orientadas hacia el multilingüismo.

Muchas lenguas africanas lo único que tienen en común es el hecho de que son habladas en África, que en sí misma no representa ninguna área lingüística natural. Aunque las lenguas africanas son tipológicamente muy variadas, con casi la misma diversidad de tipos que el conjunto de lenguas del mundo. Sin embargo, algunos rasgos son algo más frecuentes en África que en el resto del mundo y ciertas características, aunque presentes también en África se dan con menos frecuencia que fuera del continente. Por eso en los siguientes apartados se hará hincapié en esos rasgos que, aunque no exclusivos de África aparecen con una frecuencia mayor o menor que en el resto de lenguas del mundo.

El análisis filogenético de las lenguas africanas, de origen no europeo, lleva a conjeturar que pueden adscribirse a al menos cuatro familias autóctonas: afro-asiática, nilo-sahariana, nigero-congoleña y khoisan. Además, hay también varias otras lenguas sin clasificar (frecuentemente consideradas aisladas), lenguas autóctonas de origen europeo y lenguas autóctonas austronesias en Madagascar.

La clasificación en cuatro unidades fue propuesta inicialmente por Joseph Greenberg, aunque en gran parte había sido anticipada por Diedrich Westermann. Después de Greenberg se han hecho ciertos ajustes, y algunas de sus agrupaciones intermedias han sido reelaboradas, aunque en esencia se sigue aceptando ampliamente que existen cuatro grandes grupos lingüísticos.

Lenguas criollas

Principalmente debido a su multilingüismo y a su pasado colonial, un importante porcentaje de las lenguas criollas del mundo se encuentra en África. Algunas basadas en lenguas europeas, el inglés dialectal en Sierra Leona, el kriol del portugués en Guinea-Bissau Cabo Verde, el criollo del francés en las islas Seychelles, o el criollo mauriciano en Mauricio. También hay algunas de origen árabe, como el árabe juba en el sur de Sudán, o el nubi en algunas partes de Uganda y Kenia. Y, finalmente, hay otras basadas autóctonas, como el sango, que es lengua principal de la República Centroafricana.

Se desconoce el número exacto de lenguas sin clasificar en África. Muchas lenguas han sido adscritas a una de las grandes familias del continente, pero existen dudas sobre si no sería más adecuado considerarlas como lenguas aisladas o cuasi-aisladas:

Lenguas posiblemente khoisanas o tal vez aisladas

1. Hadza, hablada en Tanzania, para esta lengua no existe una evidencia de parentesco léxico firme, y su inclusión dentro del khoisan se debe a que son lenguas de origen pre-bantú que poseen clicks.
2. Sandawe, hablada en Tanzania, el caso de esta lengua es esencialmente el mismo que el anterior, aunque se han aportado algunas evidencias adicionales.
3. Kwadi, hablada en Angola actualmente extinta, a menudo considerada como una lengua khoisan).

Lenguas posiblemente nigero-congoleñas o tal vez aisladas

1. Jalaa, hablada en el este de Nigeria, en peligro de desaparición. Posible pertenencia al grupo Níger-Congo.)
2. Laal, hablada en el centro de Chad, a menudo considerada como una lengua nigerocongoleña.

Lenguas posiblemente nilo-saharianas o tal vez aisladas

1. Mekejiir o Shabo (a menudo considerada como una lengua nilo-sahariana)
2. Meroítico, lengua muerta hablada en la antigua Meroe (actualmente Sudán), en el reino de Nubia; existen intentos de relacionarla con las lenguas nilo-saharianas)
3. Ongotao Birale, hablada en Etiopía, prácticamente desaparecida -en el año 2000, sólo se registraron 8 hablantes. A menudo considerada como una lengua afro-asiática).
4. Berta (o Wetamit), hablado en Etiopía.
5. Zaghawa (o Beriaa), hablado en Chad y Sudán.
6. Kuliak, hablado en Etiopía, podría constituir una familia de lenguas cuasi-aisladas.
7. Kunama, hablado en Uganda, podría constituir una familia de lenguas cuasi-aisladas.
8. Gumuz, hablado en Etiopía, podría constituir una familia de lenguas cuasi-aisladas.

Lenguas posiblemente afroasiáticas o tal vez aisladas

1. Beya, hablada en Sudán, Egipto y Eritrea, considerada por algunos una rama independiente del afroasiático, por otros una parte del cushítico, existen muchas dudas sobre su clasificación.
2. Ongota (o Birale), hablada en Etiopía, a menudo considerada como una lengua nilo-sahariana.

Entre las que han sido menos estudiadas están la bete, la bung, la kujarge, la lufu, la mpre, la oropom, y la weyto. Muchas de éstas se extinguieron, por lo que no se dispone de datos comparativos adecuados.

Las dos lenguas africanas autóctonas con mayor número de hablantes son el suajili (bantú < Níger-Congo) y el hausa (chádico < afroasiático). El árabe (con sus diferentes variantes locales) y el francés, son las lenguas que tienen en total el mayor número de las lenguas de África por número de hablantes.

Muchas lenguas habladas en África pertenecen a familias no-africanas cuyo origen trazable está fuera del continente, como, por ejemplo, el malgache, la lengua principal de Madagascar, que es una lengua austronesia, y el guyaratí que procede de la India.

Desde la era de la colonización, lenguas europeas como el francés, el inglés, y en menor medida el portugués, tuvieron una gran difusión en el continente africano. Dentro de este grupo está también el español, el italiano, el alemán y el afrikáans, que es un dialecto del neerlandés.

El proyecto ACALAN y la defensa de las lenguas de África

Jesús Romero Cote 11 meses atrás:

“La diversidad es uno de los aspectos destacables de África, sobre todo en lo referido a las lenguas, que se cuentan por miles en todo el continente. Desde hace décadas y a través de diversos mecanismos, la población africana y sus instituciones tratan de promover y proteger sus lenguas maternas consideradas hoy un vector clave de desarrollo.”

Podemos considerar, sin dudar demasiado, que África es el continente de las lenguas, pues un tercio de los idiomas que se hablan en el mundo son africanos, siendo este el continente con mayor diversidad lingüística del planeta. En total, Beban Sammy Chumbow, profesor emérito de la ICT University de Yaundé, cifra en 2086 los idiomas que se hablan en África del total de más seis mil existentes en todo el globo.

Por esta circunstancia, todos los países africanos son multilingües en diversos grados. El contexto general nos muestra un continente donde las lenguas indoeuropeas, herencia de la colonización, conviven con lenguas locales y en el que, las primeras rara vez han prevalecido sobre las segundas, según el estudio realizado por Sylvie Voisin en 2017. A nivel individual, la situación de cada país es variada, pudiendo señalar estados que cuentan con tres idiomas como Ruanda y Burundi mientras que, en Nigeria, el número de idiomas supera los 400.

Al contrario de lo que podría parecer, Maarten Mous profesor de Lingüística Africana en la Universidad de Leiden, explica que varios idiomas africanos se encuentran actualmente en una situación sociopolítica más fuerte que hace veinte años, incluso, los hay que han ido ganando terreno frente a los idiomas europeos como sucede con el wolof en Senegal, el bambara en Mali o el setswana en Botsuana.

En otros casos, la combinación de las lenguas locales y las coloniales ha dado lugar a nuevos idiomas como el criollo de Mauricio, Seychelles y Cabo Verde, o variaciones de las lenguas europeas en África, como el portugués angoleño o el francés congoleño.

Este contexto incide de manera positiva en la salud de las lenguas africanas. Así, cuando se hace referencia a las lenguas en peligro de extinción, en África la situación es ligeramente mejor que la de otras zonas como América Latina o territorios de Oceanía, como apunta Sylvie Voisin. Mientras que en estas regiones las lenguas locales se identifican con comunidades asentadas previamente a la colonización y su uso se limita, de acuerdo con Mous, a “clases bajas”; en África, las lenguas locales están más extendidas y, en muchos casos, son lenguas oficiales y administrativas.

Aun así, la UNESCO, el organismo de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, considera que la diversidad lingüística se encuentra cada vez más amenazada y con un número creciente de lenguas desaparecidas o en proceso de hacerlo.

La protección de las lenguas: el proyecto ACALAN

La protección de las lenguas maternas ha sido un propósito permanente de muchos organismos internacionales desde mediados del siglo XX, alcanzando su punto álgido en la década de 1990 y el cambio de siglo.

En 1992, la Asamblea General de la ONU aprobó la Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas. En 1999, en la Conferencia General de la UNESCO en París, se acordó la celebración del Día Internacional de la Lengua Materna cada 21 de febrero. Dos años después, la misma entidad se posicionó a favor de la conservación de la diversidad lingüística y cultural y declaró el año 2001 como año de la lengua materna. En 2002, de nuevo la Asamblea General resolvió a favor del multilingüismo, animando a los Estados miembros a la promoción, preservación y protección de todos los idiomas hablados por los pueblos del mundo.

Siguiendo estas declaraciones y movimientos institucionales, el 19 de diciembre de 1999, Alpha Oumar Konare, entonces presidente de Mali, estableció en el seno de la Organización para la Unidad Africana (OUA), antecedente de la actual Unión Africana, la Misión para la Academia Africana de Idiomas (MACALAN, por sus siglas en inglés). La Misión se convirtió en la Academia Africana de Idiomas (ACALAN) en enero de 2006.

ACALAN es actualmente el organismo de la Unión Africana encargado desarrollar y promover las lenguas africanas en general, para que puedan ser utilizadas en todos los ámbitos de la sociedad en conjunción con las lenguas coloniales: español, inglés, francés y portugués. Para Neville Alexander, este proyecto supone una de las planificaciones lingüísticas más ambiciosas de la historia moderna.

Desde su puesta en marcha, la Academia ha llevado a cabo numerosos proyectos encaminados al cumplimiento de la tarea que le fue encargada y al propósito que le dio origen. Algunas de esas iniciativas son la creación de un Atlas Lingüístico para África (LAA), el Programa Panafricano de Maestría y Doctorado en Lenguas Africanas y Lingüística Aplicada (PANMAPAL) para formación de lingüistas, profesionales de la lengua, educadores y otros profesionales cualificados para que se conviertan en especialistas en lenguas africanas o la Escuela Panafricana de Traducción e Interpretación (PASTI).

En paralelo, esta política ha ido acompañada de otras acciones como la adopción de lenguas africanas como lenguas de trabajo u oficiales en el marco de organizaciones internacionales regionales. El pasado mes de febrero, el kiswahili, lengua bantú conocida comúnmente como swahili o suajili en su versión castellanizada, se convirtió en lengua de trabajo de la Unión Africana, siguiendo a la SADC (Comunidad de Desarrollo de África Austral) que la estableció como cuarta lengua de la organización en 2019 y dando de esta manera cumplimiento con el Artículo 11 del Protocolo de Enmiendas de 2003.

Los hablantes de esta lengua se localizan mayormente en la zona centro y el

sur este del continente y se reparten entre Burundi, Comoras, República Democrática del Congo, Kenia, Malawi, Madagascar, Mozambique, Ruanda, Somalia, Sudán del Sur, Tanzania, Uganda y Zambia. En total, se cifra en más de 100 millones las personas que hablan este idioma tanto dentro como fuera del continente, siendo un ejemplo del alcance que tienen muchas lenguas locales en África.

Bibliografía

ACALAN(n.d).African Academy of Languages. Sitio web oficial. Disponible en: <https://www.acalan-au.org/>

ACNUR (n.d.). Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, RES 47/135 del 18 de diciembre de 1992. Disponible: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2002/1424.pdf?file=t3/fileadmin/Documentos/BDL/2002/1424>

ALEXANDER, NEVILLE: “Evolving African approaches to the management of linguistic diversity: The ACALAN Project”, *Language Matters*, 40:2, p. 117-132, 2009

BARBOSA DA SILVA, Diego.: “Política lingüística en África: del pasado colonial al futuro global”, *Estudios de Asia y África*, ENERO-ABRIL, 2011, Vol. 46, No.1(144) (ENERO-ABRIL,2011), p.65-95. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/25822416> ;2011

B. Heine y D. Nurse, ed.: *African Languages: An Introduction*. Cambridge Univ. press. 2000

B. HEINE Y D. NURSE: *A Linguistic Geography of Africa*, Cambridge Approaches to Language Contact, Cambridge University Press, ISBN 978-0-521-87611-7. 2008

CHUMBOW, BEBAN SAMMY: “Linguistic Diversity, Pluralism and National Development in Africa”, *Africa Development*, Vol. XXXIV, No. 2, p. 21-45, DOI: 10.4314/ad.v34i2.57364. 2009

G. TUCKER CHILDS: *An Introduction to African Languages*, Portland State University, John Benjamin’s Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, ISBN 90 272 2605 9. 2003

MOUS, MAARTEN: “Loss of linguistic diversity in Africa”, en M. Janse & T. Sijmen (eds), *Language death and language maintenance: Theoretical, practical and descriptive approaches*, Amsterdam, John Benjamins Publishing, p. 157-170 Disponible en: <http://www.dl.ish-lyon.cnrs.fr/Projets/Clhass/PageWeb/ressources/Classification/Mous%20LossLinguisticsDiversityAfrica.pdf2003>

NACIONES UNIDAS: RES 56/262 del 9 de abril de 2002. Disponible en: [https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/56/262&Lang=S\(2002\)](https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/56/262&Lang=S(2002)).

SAID, MARIAM (2022). “Kiswahili Becomes AU’s Working Language”, *Daily News*, 7 de febrero. Disponible en: <https://dailynews.co.tz/news/2022-02-07620119592b0b8.aspx>

UNESCO: Proyecto de informe de la Comisión II. 30ª Conferencia General, París. Disponible en: [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000117961_spa\(1999\)](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000117961_spa(1999)).

UNIÓN AFRICANA: Protocol on the Amendments to the Constitutive Act of the African Union. Disponible en: <https://au.int/treaties/protocol-amendments-constitutive-act-african-union> 2003

VOISIN, SYLVIE: “Afrique, langues en danger et diversité linguistique”, *Histoire Épistémologie Langage*, 39/1 (2017), p. 37-59. Disponible en: <https://www.hel-journal.org/articles/hel/pdf/2017/01/hel20173901p37.pdf> 2009

RELIGIÓN

EL CABILDO DE SANTA TERESA UNA AÑEJA TRADICIÓN EN EL BARRIO ÁFRICA DE TRINIDAD

Ing. José Antonio Pérez Menéndez
Lic. Gretchen Ezvieta Medina Rodríguez
Lic. Renato Arrechea Bastida

... “Nada te turbe, nada te espante todo se pasa, Dios no se muda, la paciencia todo lo alcanza, quien a Dios tiene nada le falta solo Dios basta. Vivo ya fuera de mí después que muero de amor, porque vivo en el Señor que me quiso para sí...”

Teresa Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada

Un rasgo que caracteriza a la cultura trinitaria y cubana a la vez es sin lugar a dudas su espiritualidad, existen diferentes rituales religiosos para homenajear a los diferentes santos, fruto de la mezcla de diversas religiones y culturas que conviven en los trinitarios desde antaño.

Sin lugar a dudas, las creencias y religiones en la localidad han adquirido formas y manifiestos, ideales propósitos, pero en conjunto han enriquecido y formado parte de nuestras tradiciones culturales.

El presente estudio hace referencia sociocultural al antiguo Cabildo de Santa Teresa que surgió en uno de los barrios más pobres y marginado de la ciudad desde el pasado siglo XIX, la importancia patrimonial desde el punto de vista tangible está en las imágenes religiosas, el altar con sus ofrendas, las prendas que identifican a sus dioses africanos, como el intangible significado por sus cantos en lengua nativa, procesiones, ceremonias, toques de tambores que son parte de la cultura y la identidad de este pueblo cuyas raíces también se engendraron de miles de africanos provenientes de varios países y como elemento importante la restauración o conservación de la imagen de Santa Teresa, con la intervención de la propia comunidad que acude al Cabildo.

La importancia del trabajo radica en la novedad del tema tratado, su actualidad, al ser la cuarta investigación que se realiza del tema de los templos y Cabildos africanos. Hay que mencionar que no hubo interés alguno en la colonia de reconocer oficialmente estas instituciones religiosas culturales, por lo que lamentablemente la bibliografía resultó prácticamente nula, por lo que tuvimos que acudir a las historias de vidas de personas que tuvieron un vínculo muy estrecho con el Cabildo.

Los resultados alcanzados fueron positivos porque el trabajo resultará una fuente de información para estudiosos del patrimonio, así como las tradiciones culturales, las canciones y toques de bembé llegan de una generación a otra por la acción del propio hombre y se convierte en un patrimonio vivo, el estado de la vivienda cabildo es deplorable por el paso del tiempo, además la familia religiosa y el pueblo que acude al mismo ya cuenta con una imagen de Santa Teresa renovada, restaurada que ha cobrado vida y vitalidad.

La propuesta de realizar este trabajo surge por la necesidad de conocer la historia de un antiguo Cabildo que se encuentra en existencia desde el pasado siglo XIX, caracterizado por su ritmo y música que conservaron la influencia africana al surgir precisamente en los Cabildos de Nación, por lo que muchos de sus integrantes eran los propios miembros de estas instituciones religiosas culturales.

El Trabajo abarca desde realizar una referencia del Cabildo de Santa Teresa con doble uso, Cabildo Afrocubano y casa vivienda, destacando los valores patrimoniales como la arquitectura, festividades y procesión, hasta llegar a la restauración realizada a la imagen de Santa Teresa por su deterioro con el paso de los años.

La bibliografía resultó escasa porque no obran documentos de archivos que hagan referencia a su existencia, por eso se utilizan las entrevistas y conversatorios con conocedores de la religiosidad en nuestro territorio, por lo que las historias de vidas realizadas arrojaron valiosos testimonios que nos ayudaron sobremanera a la confección de este trabajo.

Por la importancia que reviste la investigación se proponen como Objetivo General: Describir los valores patrimoniales del Cabildo de Santa Teresa.

Objetivos específicos:

1.- Identificar el patrimonio cultural que identifica a esta casa, vivienda y cabildo afrocubano a la vez.

2.- Caracterizar las procesiones y festividades que se realizaban en el Cabildo desde pasados siglos.

Breve referencia histórica de la presencia africana. Conceptualización de Cabildo

En la colonia hubo necesidad de traer desde lejanas tierras africanas miles de esclavos con el objetivo no solo del trabajo en las plantaciones de azúcar, sino también en los cafetales y en los trabajos domésticos de la ciudad, resultando no solo interesante para nuestra cultura, sino que trajo como origen la transculturación, definida magistralmente por Fernando Ortiz, esto logró como resultado que se unieran los bailes, los toques, las bebidas, las formas de elaborar dulces y comidas, así como las religiones.

En la Cuba del siglo XIX los africanos y sus descendientes estaban organizados en Cabildos, asociaciones relacionadas con naciones o grupos étnicos africa-

nos. Durante el Día de Reyes, el 6 de enero las autoridades coloniales les daban permiso para celebrar en las calles sus festividades, declarando los dueños a sus esclavos libres por ese día. Cada grupo étnico de esclavos elegirían un Rey y luego desfilaban por las calles.

Para Fernando Ortiz el cabildo era algo así como “el capítulo, consejo o cámara que ostentaba la representación de todos los negros de un mismo origen. Un magnate esclavizado, pero generalmente el más anciano, era el rey del cabildo”; y que, “(...) La finalidad de los cabildos africanos en Cuba, fue esencialmente la de organización de clase social a base de mutualidad benéfica y religiosa”.

Pichardo define al Cabildo como: “Reunión de negros y negras bozales en casas destinadas al efecto los días festivos, en que tocan sus atabales y tambores y demás instrumentos nacionales, cantan y bailan en confusión y desorden con un ruido infernal y eterno, sin intermisión. Reúnen fondos y forman una especie de sociedad de pura diversión y socorro, con su caja, capataz, mayordomo, rey, reina, etc.”

Al crecer progresivamente la presencia africana en el país, se reforzó la necesidad del negro mismo, de agruparse. “Para los esclavistas era más práctico y ventajoso el tenerlos agrupados, por cuanto se había demostrado que al encontrarse aislados rendían menos trabajo, y como a los esclavistas no les interesaba la comodidad del negro, sino sacarle mayor trabajo, descubrieron que cuando los negros estaban agrupados de acuerdo con sus respectivos orígenes, rendían más. Es entonces que el gobierno español permitió las asociaciones o cabildos de negros”.

En las ciudades desde una etapa temprana del siglo XIX comenzaron a aparecer en lugares periféricos los llamados Cabildos afrocubanos, esta palabra tiene un doble significado; ya que existía el edificio de Gobierno denominado por los españoles con este nombre, pero además también era llamado así el lugar de la población pobre, desposeída, marginada, explotada, humillada que servía no solo para homenajear una deidad africana bajo la advocación del santoral católico, sino además como lugar de reunión, de refugio de los africanos que se escondían fugados de sus amos, que tenían sus disciplinas de no fumar ni beber dentro del mismo, entrar correctamente vestido, quitarse el sombrero y dejarlo en la puerta fueron entre otras medidas dictadas por los representantes de los mismos.

Desde 1882, por Real Orden del 24 de abril y disposición del Gobernador General del 7 de junio se exigió que los cabildos renovaran anualmente la licencia del gobierno, y se “dispuso que no procedía prohibir la mezcla de africanos y criollos en los cabildos debiéndose sin causar molestias a los negros, ni violentar sus costumbres, y con habilidad y prudencia procurar que aquellas asociaciones fueran perdiendo su carácter religioso y de socorro mutuo, y se constituyeron en análoga forma que las sociedades de recreo, con arreglo a la legislación común. El gobierno español seguía creyendo que la finalidad de los cabildos era el recreo y el baile”.

El 6 de enero de 1884, fue el último día que salieron a la calle a celebrar el Día de Reyes; el Gobierno Civil Provincial dictó una ley que les prohibía seguir practicando estas costumbres. Con la abolición de la esclavitud comenzó la decadencia de los cabildos. El 2 de enero de 1887 se estableció por el gobierno general que para que fuese legal la situación y domicilio de los cabildos era necesario que estuvieran empadronados, sometidos a la Ley de Asociaciones, y por disposición del 4 de abril de 1888 del Gobernador Civil prohíbe que en lo sucesivo se autorizara a ningún cabildo con carácter antiguo, sino que debía exigirse su organización de acuerdo con la legislación común.

Al oficializarse en Cuba por Real Decreto de 13 de junio de 1888, todas las agrupaciones existentes, independientemente de su carácter, tuvieron que legalizarse en el Registro de Asociaciones, y los cabildos trataron de adaptarse a la nueva ley vigente, y convertirse en sociedades de recreo, de instrucción recreo, socorros mutuos y beneficencia, al calor de la mencionada ley. Por lo tanto, ha sido objetivo en esta comunicación estudiar la supervivencia de los cabildos africanos cienfuegueros convertidos en sociedades de instrucción y recreo durante el siglo XIX, y sus aportes a la cultura local.

Los esclavos de las plantaciones de azúcar en el Valle de los Ingenios vivían en los barracones, trabajaban casi todo el año y descansaban solamente los días del santoral católico, entonces tocaban sus tambores, adicionándoles elementos de labranzas utilizadas en su vida cotidiana en el campo, eso si los cantos eran en su lengua materna, resulta interesante como llegan hasta nuestros días en los toques de bembé de nuestros campos y ciudades esos cantos preciosos dedicados a los orishas en lengua africana, cuyos cantantes han aprendido de generación en generación, pero no se sabe por ellos el significado de sus estrofas, esto resulta un patrimonio cultural intangible valiosísimo que tenemos el deber de preservarlo para generaciones futuras.

Trinidad por sus características de llegar a ella miles de esclavos de diferentes naciones del continente africano, tuvo el privilegio de a pesar de ser una ciudad pequeña en el período colonial, en comparación con otras ciudades cubanas surgieran un grupo de Cabildos localizados en su mayoría en el Barrio África desde la calle Santo Domingo en su parte Sur, aparecieron así, el de Santa Teresa, Santa Bárbara, Yemayá, el Cabildo Congo de Kalunga y el Cabildo de San Miguel y en el barrio de la barranca cercano a la Plaza de la Tres Cruces surgió el Cabildo de los Congos Reales.

Sincretización de Oyá Yansá. Patakí y atributos de esta deidad

Es simbolizada en el santoral católico por la Virgen de la Candelaria, la Virgen del Carmen en Habana y Santiago de Cuba, Santa Teresa de Jesús desde Matanzas hasta la región central de Cuba, incluido Trinidad.

La Sincretización de Oyá Yansá con la Candelaria se vinculaba a la fiesta del 2 de febrero, en que la iglesia católica celebraba una misa para la purificación de la virgen, celebrando una procesión con velas que incluía al cementerio anexo a la propia iglesia.

Es la patrona del poblado de Candelaria, el sacerdote cada 2 de febrero llegaba al ingenio para bendecir todas las velas ante la imagen de la virgen y luego encenderlas, los esclavos de la plantación asociaron a la Virgen de la Candelaria con Oyá, dueña de los Cementerios, las centellas, los vientos, los temporales de lluvias copiosas.

El cabildo de Santa teresa, según los datos encontrados, fue fundado en 1860, para entonces, era muy conocida y adorada en España y otros países de Europa, Santa Teresa de Jesús, una monja fundadora de la Orden de Carmelitas Descalzos, cuyo monasterio se funda en Cuba en 1702, su verdadero nombre fue Teresa Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada, quien nació el 28 de marzo de 1515, en Ávila España y muere en 1582, considerada como una de las grandes maestras de la vida espiritual de la iglesia Católica, fue además escritora de varios libros y poemas y una estudiosa del pensamiento humano y su comunión con Dios, de su autoría es el famoso poema: "... Nada te turbe, nada te espante todo se pasa, Dios no se muda, la paciencia todo lo alcanza, quien a Dios tiene nada le falta solo Dios basta. Vivo ya fuera de mí después que muero de amor, porque vivo en el Señor que me quiso para sí...", de ahí que sus retratos e imágenes siempre aparecen con un libro en una mano y una pluma en la otra. Fue canonizada 16 años después de su muerte y proclamada la primera mujer Doctora de la Iglesia Católica, por sus estudios, escritos y milagros. En el siglo XVII es bien conocida en Europa y su legado acompaña a los conquistadores españoles por todas las tierras del nuevo mundo. La fecha de su santoral se celebra el 15 de octubre.

Oyá estaba casada con Oggún, pero se enamoró de Chango y estela raptó, de ahí la famosa pelea entre los dos orishas, cuenta la historia que Chango estaba agitado en una fiesta, fue por esta razón preso y encarcelado con 7 vueltas de llaves. Al notar su ausencia en su casa Oyá tomó y movió el pilón, enseguida el número 7 se formó en el cielo como un fuerte torbellino, la centella rompió las rejas de la prisión y este escapó, fue entonces que vio que su amante Oyá venía por el cielo en forma de remolino y se lo llevó de la tierra.

Oyá se representa con el iruke en su mano elaborado con pelo, danza en forma de remolino emitiendo grandes gritos que cambia de tonalidad porque simboliza las personas fallecidas en accidentes, con enfermedades dolorosas, quemadas, etc. Con el movimiento de sus brazos es como si lanzara centellas hacia el espacio.

Utiliza una saya con pañuelos de 9 colores, el arcoíris, las frutas color ocre como la berenjena, el caimito, se le llama con el movimiento de las semillas las cajetas del framboyán. Se identifica con el número 9 de ahí que sus collares se elaboran manualmente alternando 9 cuentas de matipos, punzó y marrón con rayas negras y blancas.

Oyá Yansá. Dueña del Cementerio vive en su puerta o alrededores

Obba, dueña de lagos y lagunas, guardiana de las tumbas, sincretizadas por Santa Rita de Casia

Yewa, reina de los muertos, vive en el cementerio dentro de las tumbas y los muertos, se sincretiza con Nuestra Señora de los Desamparados, Santa Rosa de Lima, Santa Clara de Asis

Trilogía Orishas que habitan en el Cementerio. Las muerteras.

Antecedentes del Cabildo de Santa Teresa. La presencia de la Conga Saín en Trinidad

Según fuentes orales del babalocha Israel Bravo Vega, representante del templo de Yemayá, contada por el ya fallecido Perico Téllez, al llegar la Conga Saín a nuestra ciudad se bajó en la primera parada del tren donde se desmontaban las personas pobres que venían de los campos, situada está parada detrás del Cementerio, había por este lugar un callejón con una zanja para evacuar el agua al llover de la calle de Boca.

Es preciso destacar que esta calle se consideraba como céntrica e importante, ya que atravesaba la ciudad de este a oeste, encontrándose en ella el Ayuntamiento o Edificio de Gobierno, la Escuela Pública del Convento, una Tienda esquinera, así como negocios privados de los vecinos que vendían golosinas para los niños, coquitos, frituras y frutas.

El hijo de José Téllez Caballero, personalidad importante de la guerra de Independencia se encontraba galopando a caballo por dicha calle y muy cercano a su casa, donde se interceptan la calle de Boca con Carmen se produjo un estampido del caballo y esto provocó que la Conga Saín oriunda de Camagüey o Sagua la Grande (con descendencia dudosa según las fuentes orales), fuera atropellada por lo que sufrió un desmayo con pérdidas del conocimiento, fue atendida por esta ilustre familia que le brindó abrigo en su casa a la desprotegida mujer que había venido en busca de trabajo a Trinidad. ¿Cuál sería su sorpresa?

Fue colocada para trabajar con simpatía y nobleza en dicha casa, donde la familia Téllez Caballero de clase media alta tenían Fincas y una Hacienda en el camino que comunicaba a Trinidad con Topes de Collantes, conviviendo con

dicha familia, con el paso del tiempo y las relaciones sociales y políticas, la pobre mujer fue ayudada a mudarse para un pequeño local en el barrio de la Chanzoneta donde existían depósitos de almacenar agua en la calle de Santa Ana, allí hizo su casa con la ayuda de la familia, poseía ella un “Don” sobrenatural como curandera de enfermos.

A la muerte de Téllez, la familia le donó una Virgen, manteniéndose una devoción popular a dicha imagen, a la que se le realizaban toques de tambores, festividades religiosas, así como, la procesión de la imagen con la banda de música del pueblo.

Al regresar la procesión con los toques de Tambores y bailes, las personas dentro del Cabildo se montaban con los diferentes Orishas hasta ciertas horas de la madrugada, esperaban la Aurora o salida del sol, donde se realizaba el Lucuamí, que es la bendición del sol y la ceiba o iroko, esto era pagado por los creyentes o algunos políticos de la época.

También la Iglesia Católica realizaba bautizos a personas y niños que acudían a dichas fiestas del poblado y los campos, en ellas se repartían todo tipo de dulces criollos, caramelos, frutas, pullitas y el ajiaco criollo. Según la referencia del propio babalocha este Cabildo desde su fundación utilizaba los tambores de cañamo que eran los originales de la época.

Bosquejo histórico cultural del lugar de asentamiento del Cabildo de Santa Teresa u Oyá Yansá

Cuentan los ancianos del antiguo Barrio África que existió en Trinidad, localizado a un lateral de la calle de Santo Domingo que servía de límite, siendo esta una vía que atraviesa la ciudad de este a oeste, comunicando el antiguo camino al Valle de San Luis con la Alameda de Concha y el poblado de Casilda, existieron un grupo de Cabildos donde acudían a sus festividades muchos vecinos de origen africano o descendientes de ellos.

Desde antaño había una casa muy pobre que hacía esquina con la calle de Santa Ana y Callejón de la Vigía con paredes de barro y techo de guano donde a menudo se escuchaban el retumbar de los tambores hasta largas horas de las noches trinitarias.

La imagen de Santa Teresa para los vecinos de la ciudad

Las personas miran la figura de Santa Teresa u Oyá, como también se le conoce en la santería afrocubana con miedo, rencor, respeto por su vínculo con el Cementerio, con la muerte. Cuando alguien se encuentra en su lecho de muerte suelen ver su imagen que se acerca, la identifican como una mujer hermosa, de pelo negro y largo, tez morena, también suelen ver dos niños gemelos que se les acercan, conversan con ellos, puede esto vincularse a los gemelos de Santa Bárbara o Chango llamados Cosme y Damián, hay que recordar que Oyá se vinculó espiritualmente

a Chango, fue su mujer, esto ha sucedido y ha sido contado por muchas personas incluso sin tener fe religiosa, estando en su último suspiro de vida.

Leyendas de Oyá Yansá vinculadas a Trinidad

a-En una noche fría de invierno, cuando pocos caminaban por las oscuras calles trinitarias, en la esquina donde se interceptan las arterias de Jesús María con Desengaño estaba un respetuoso caballero, de pronto aparece una hermosa mujer ante sus ojos este se dirige muy cortésmente hacia ella y se brinda para acompañarla, ella no niega su petición y le pide que le siguiera, al caminar un buen tramo notó que la dama se alejaba cada vez más de él, durante el recorrido le impresiona sobre manera que se dirigía hacia el antiguo cementerio, pero continúa sus pasos más apurados, cuál sería su sorpresa al notar que la puerta que accedía a la necrópolis estaba totalmente abierta, al entrar no encuentra rastro de la hermosa mujer solitaria y solo encima de una bóveda se hallaba el abrigo y la ropa que le pertenecían.

b-En una noche invernal un vecino de la ciudad se encuentra en la calle una bella mujer de pelo largo, encrespado, piel morena, le propuso acompañarla, a lo que ella cortésmente sin hablar palabra alguna accedió a la solicitud de tan amable caballero, prestándole su abrigo de astracán gris para que se protegiera del frío, luego la acompaña hasta su morada en la cual entró la bella dama despidiéndose de él con un movimiento fino de su mano femenina, dejándole de recuerdo un fino pañuelo bordado con frivolidé y con olor a esencia de rosas, este prometió recoger luego lo prestado, al retornar días después toco en la vivienda, salió un familiar quien amablemente le mando a pasar, pero este queda sorprendido y aturdido a la vez, al contestarle que esa señora había vivido allí, pero era fallecida de muchos años, esto lo verificó al ver una fotografía con flores en la pared, entonces fue al cementerio católico ubicado en las afueras de Trinidad, al indagaren la bóveda de la familia y encima de ella se encontraba el abrigo que había prestado y encima de él una fresca y bella flor blanca con una nota escrita en extraña caligrafía que decía.....Para que no me olvides...

Cabildo de Santa Teresa. El Patrimonio inmaterial, ceremonia y procesión

Esta casa templo considerado también como Cabildo, fue fundada en 1860 por la Conga Saín (Dulce María Saín), en el siglo xx al morir esta, el Cabildo paso a manos de María Acosta Díaz, y luego los destinos del Cabildo pasaron a Eutimia Malibrán Acosta, que recibió Yemayá y posteriormente al fallecer la dirección y responsabilidad del mismo paso a su hijo Rogelio Lugones Malibrán quien recibió en la regla de Osha Eleggúa, este continúa realizando las ceremonias y festividades de esta institución religiosa.

Oyá en Regla de Osha se sincretiza con Santa Teresa (católica) su fiesta en el calendario católico es el día 15 de octubre. El día 13 la imagen de Santa Teresa

se llevaba a la iglesia donde dormía para realizar el próximo día la Misa Católica. El 14 después de la Misa se realizaba la procesión con la banda de música. Este mismo día a las 12:00 de la noche se rezaba a la Virgen en el propio Cabildo por la comunidad religiosa, repitiendo el Padre Nuestro y el Ave María, posteriormente se les tocaba a los espíritus, esto se conocía como la misa de los muertos o muertera, que realizó primero Esteban Malibrán del Cabildo Congo de Kalunga y al morir este la realizaba su hijo Pedro José Malibrán Vilá, conocido por Billylly. El día 15 por la noche se les tocaba a todos los Orishas y se terminaba con Oyá.

Según fuentes orales vinculadas a esta institución religiosa cultural la procesión de Santa Teresa se efectuaba el día 14 de octubre al concluir la misa en la Iglesia de Santa Ana actualmente en ruinas, a las diez de la mañana, el día anterior la imagen montada en su sanda era trasladada desde el Cabildo hasta la Iglesia católica más cercana, dormía en ella para ser bendecida por el párroco, se acompañaba por la Banda Municipal de Música, delante marchaban las figuras relevantes del cabildo, detrás la imagen solo cargada por miembros de la institución se relevaban porque el recorrido era largo, además del sol y el calor, comenzaba por la calle de San Procopio, al encontrarse con la calle Gutiérrez doblaba hacia la derecha, deteniéndose en Desengaño efectuando allí la primera parada frente a la vivienda de Francisco Garrido Dueño de la Funeraria, luego continuaba por la misma calle hasta llegar a Boca, doblando a la izquierda dónde hacia su segunda parada frente a la casa de Téllez Caballero, personaje de las guerras de independencia que le dio abrigo por un tiempo a la Conga Saín cuando vino para Trinidad y estaba sola y desprotegida con la Virgen en sus brazos, luego continuaba por la calle de Jesús María hasta Santo Domingo, doblaba a la izquierda al encontrarse con esta última, por donde subía hasta la calle de Santa Ana y doblaba hasta el Cabildo, allí era recibida con los tambores y cantos de Bembé.

El Cabildo de Santa Teresa resume un grupo de valores patrimoniales desde el punto de vista tangible como son las huellas de la primera construcción que se edificara en el siglo XIX, llegando en estado ruinoso hasta nuestros días, hasta las modificaciones realizadas por la familia que lo habita actualmente, creciendo el patio de la casa, adoptando una tipología en forma de “L” donde se le incorporaron el baño y la cocina.

Desde el punto de vista intangible, el Cabildo de Santa Teresa resume la historia de la familia que ha logrado llevar la tradición religiosa cultural de generación en generación desde pasados siglos, como son los toques de tambor, la procesión, las festividades homenajando a la Santa Patrona, a esto se suma las leyendas e historias vinculadas a esta deidad referida en la religión católica a Santa Teresa, sincretizada en lo africano con Oyá Yansá.

Las ceremonias y festividades del Cabildo de Santa Teresa son típicas y características de esta institución y constituyen un elemento importante del patrimonio cultural inmaterial que lo identifica y a la vez lo diferencia de las otras instituciones religiosas culturales, constituyendo el toque de tambor o bembé cantado en su lengua nativa un legado que hay que proteger para las generaciones futuras.

BIBLIOGRAFÍA

- BACHILLER Y MORALES, Antonio: “Los Cabildos. Los Ñáñigos. Los Obis y los sectarios de Voudismo”, pp. 83-84 en: Los negros. Editorial de Ciencias Sociales, Colección Aristas, La Habana, 2014.
- BOLÍVAR ARÓSTEGUI, NATALIA: Los Orishas en Cuba, pp. 127-131. Ediciones Unión, La Habana, 1990.
- BORGES GONZÁLEZ, ODALIS: Restauración de la imagen de Santa Teresa, ubicada en el Cabildo Del mismo nombre, 2022.
- BRAVO VEGA, ISRAEL: Testimonio. (s.f.).
- GUANCHE, JESÚS: Procesos etno culturales de Cuba. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1983.
- LEÓN, ARGELIERS: “Presencia del africano en la cultura cubana”, en Islas, No. 41, pp. 161-162, enero-abril de 1972.
- MEDINA RODRÍGUEZ, GILBERTO L.: Testimonio. (s.f.).
- ORTEGA, GREGORIO: “Los cabildos y el mendigo de la parábola bíblica”, en Carteles No. 50, p.50. La Habana, 1957.
- ORTIZ, Fernando: “Los cabildos afrocubanos”, en Revista Bimestre Cubana, XVI (1), p.6 enero-febrero. 1921.
- , Los negros esclavos, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2017.

LA SANTERÍA: UN POTENCIAL RELIGIOSO Y CULTURAL PARA TRINIDAD COMO CIUDAD CREATIVA

MsC. Lesvia Leonides Rodríguez Gardó
Lic. Yanet Hilda Marín Veliz

El turismo puede y debe tomarse como un mecanismo de estímulo para el desarrollo, sobre todo cuando se tiene por premisa una mejora en la calidad de vida de las poblaciones de las pequeñas localidades. El turismo cuya motivación especial es la fe, conocido como turismo religioso, resulta una clasificación que mueve a gran cantidad de personas, las cuales profesan diferentes religiones, y se trasladan para visitar lugares que consideran sagrados, realizar una ofrenda- pedir un favor, cumplir con una promesa realizada o simplemente continuar con una tradición. Este turismo contribuye a la tolerancia, al respeto, y al entendimiento entre diferentes culturas y entre visitantes y comunidades locales (Salinas Chávez, 2022).

En la actualidad, el turismo se muestra como uno de los principales sectores socioeconómicos del mundo que se desarrolla a gran velocidad. La actividad turística influye de disímiles maneras en el desarrollo sociocultural de determinado territorio, ya que implica a varios componentes de la sociedad; como la economía, el deporte, la cultura, el medio ambiente, la población en sí misma, entre otras esferas sociales. Ejemplo de ello lo representa el panorama turístico de Cuba, que ofrece perspectivas favorables a partir de las posibilidades naturales, culturales y sociales del país, en lo que permite valorar a esta industria como un importante renglón económico en las proyecciones de desarrollo del territorio nacional.

Con las constantes visitas a las regiones turísticas del destino Cuba, se ha favorecido el acercamiento de los pueblos. La circulación de turistas ha permitido el intercambio de costumbres, tradiciones, historia y la cultura en general. Dichos elementos forman parte significativa de la identidad del país, por lo cual necesitan ser valorados por aquellos que nos visitan y atendidos cuidadosamente por nuestra parte.

Dentro de las ciudades más visitadas de nuestro país se encuentra Trinidad, la cual representa uno de los asentamientos más arraigados a los elementos coloniales establecidos en los siglos XVIII y XIX. La colonización española, las religiones africanas y la transculturación son indicadores que no pueden quedar a un lado cuando se trata de resaltar la historia de esta emblemática ciudad museo.

Es precisamente la diversidad y la riqueza patrimonial que ofrecen las religiones cubanas con antecedentes africanos, uno de los recursos de mayor interés para aquellos que nos visitan y que resulta potencialmente utilizable, en su contenido, como un referente simbólico-cultural en la oferta de determinados servicios turísticos. Entre estas expresiones de la religiosidad afrocubana se presenta la llamada Regla Ocha, sincretizada con los santos de la Iglesia católica, la cual ha tomado auge en la cultura popular de los trinitarios.

Se han realizado investigaciones sobre las religiones cubanas con antecedentes africanos; donde está presente el célebre Fernando Ortiz, el destacado Miguel Barnet, y los reconocidos, Jesús Guanche, Rómulo Lachatañeré, Lidia Cabrera, Natalia Bolívar Aróstegui, entre otros.

También el turismo en Cuba y sus diferentes modalidades constituye objeto de atención significativo para prestigiosos escritores como Armando Maribona, Oscar de la Torre Padilla, Pedro More Torres, Hilda Puccio, entre otros más. Igualmente, las exploraciones y fundamentos sobre la religiosidad popular cubana y su relación con el turismo han presentado curiosidad en estudiosos e investigadores.

El valor teórico del estudio parte del conocimiento acerca de las potencialidades culturales de la Regla Ocha, el cual contribuye a incrementar la documentación científica sobre esta cuestión en la ciudad. A partir de los métodos de la investigación científica (entrevista, observación participante, encuesta) se logra un acercamiento al desarrollo de esta manifestación religiosa en la ciudad, desde el punto de vista cultural y social.

Por lo cual, se plantea que dicha manifestación religiosa se ha tomado, no siempre desde posiciones cuidadosamente fundamentadas, como vía para el desarrollo del turismo en la ciudad, atendiendo a su riqueza cultural y tradicional. Sin embargo, a pesar de su empleo como medio de espectáculo y comercialización, no ha recibido adecuadamente el tratamiento que la misma requiere ante la sociedad. Una propuesta de acciones socioculturales en torno a la promoción las potencialidades culturales de la Regla Ocha parece ser la vía indicada para fortalecer el legado cultural de esta expresión religiosa, ya sea para la actividad turística o para los fundamentos de su interpretación actual desde las prácticas que se realizan en Trinidad.

Las definiciones sobre el turismo se han venido adaptando al quehacer y al ámbito de acción del fenómeno turístico, de tal manera que han pasado de referirse a motivos de placer, a incorporar otros elementos como: temporalidad, movimiento de personas, relaciones socioeconómicas y culturales que se producen, intercambio, negocio, salud, entre otros.

Tal es el caso de la definición estadística creada por la Organización Mundial del Turismo en 1991, la cual estableció que turismo son “las actividades que realizan las personas durante viajes y estancias en lugares distintos al de su entorno habitual por un período de tiempo consecutivo inferior a un año con fines de ocios, por negocios y otros motivos” (OMT, 1991).

Otros autores han profundizado más en el turismo como proceso de intercambio e interacción entre personas y grupos sociales diferentes e incluso distantes entre sí. Según el Profesor de la Escuela de Altos Estudios de Hotelería y Turismo, Clemente Hugo Ramírez Frías, “el turismo, además de ser elemento mercantil, es también actividad de enriquecimiento cultural, espiritual, fuente de conocimiento y comprensión mutua entre los pueblos” (Ramírez, 2011). A partir de esto

se puede decir que el turismo es un fenómeno que aún está en investigación, no se puede dar todavía una definición exacta de lo que es y qué elementos encierra.

Como se ha puesto de manifiesto de forma sostenida en los últimos años, nuestro país se convierte en un referente turístico de progresivo interés por parte de los principales mercados emisores del turismo internacional. De ahí parten los debates sobre las tendencias y potencialidades del turismo en Cuba; quien constituye uno de los destinos turísticos que posee la excelente combinación de sol y playa, montañas, cultura, entre otros elementos. El clima tropical favorece el incremento de turistas al año y la vasta cultura popular ha seducido a la mayoría de los visitantes. Se hace notable destacar que la región central del país posee un gran número de vínculos coloniales en su historia, mantenidos y generalmente conservados en la actualidad, los cuales representan un elemento dentro de las atracciones turísticas. De esta manera, a partir de estas riquezas se hace latente las representaciones de turismo cultural en esta zona del territorio nacional.

De cierta manera, el turismo cultural se asocia al acercamiento a los museos, centros históricos, parques, iglesias, edificios, monumentos; sitios que representan y contengan elementos de otras culturas. También se le añade todas las manifestaciones culturales (música, danza, teatro, artes plásticas, cine) que comúnmente son representadas en festivales o eventos diversos.

En Cuba esta modalidad se acerca a la vida social del país, a los intereses y aspiraciones de los cubanos, y no solo contribuye a la diversificación de la oferta turística, sino también al rescate y revitalización de la cultura, la historia y la identidad nacional.

Según el destacado Jesús Guanche, el turismo cultural se define como “todos los movimientos de personas, hacia atracciones culturales específicas, como sitios de patrimonio, manifestaciones culturales y artísticas, arte y drama, fuera de su área de residencia” (Guanche, 2015).

Se puede decir entonces que la cultura de un pueblo se ha convertido en motivación de viaje para los vacacionistas que arriban hacia una mayor identificación con los valores del entorno y las expresiones culturales de cada zona geográfica, conociendo su idiosincrasia y patrimonio.

Igualmente, como una modalidad del turismo cultural, ya se habla de turismo religioso, asociado al fenómeno de la peregrinación o a las motivaciones que pueden ser directamente religiosas o no. El profesor Ramírez Frías hace su propia interpretación acerca del término y utiliza la definición de turismo de cultura sobre la religión: “Para referirme a un tipo de turismo cultural basado en las riquezas de la cultura religiosa de nuestro pueblo, sobre todo de las religiones populares, como las de origen africano. Su colorido, valores patrimoniales como las manifestaciones artísticas, bailes, vestimentas y sus cantos” (Ramírez, 2011).

Sin dudas ambas modalidades del turismo, cultural y religioso, emergen del interés de las personas por explorar el producto cultural de otros territorios dife-

rentes al entorno turístico masivo. A partir de ello, se considera importante realizar un análisis sociocultural de las religiones cubanas con antecedentes africanos, y lo que ellas representan para la actividad turística en sí.

Se conoce que los fundamentos de la religiosidad cubana se encuentran asociados a diferentes orígenes. Son varias las expresiones religiosas que se han manifestado en Cuba, ya sea por la variedad de orígenes, contenidos y modos de desarrollarse; además que en todos los territorios del país no se aprecia ni se venera de la misma forma. Según el destacado Ramírez Calzadilla estas expresiones se clasifican, a partir de su origen y contenido, en:

- Iglesias cristianas, tanto el catolicismo como el llamado protestantismo en sus etapas principales, el generado en la época de la Reforma y el posterior, surgido en las condiciones del capitalismo maduro, en especial el norteamericano.
- De origen africano, conformadas a partir de las diferentes formas religiosas portadas por sujetos de múltiples etnias que tuvieron un curso propio en las condiciones cubanas.
- El espiritismo, tanto en su versión más cercana a la sistematización kárdeciana europea y la norteamericana como las sincretizadas en Cuba.
- Asociadas a grupos étnicos que inmigraron por razones económicas, entre las que se encuentran las de nacionales hebreos y la de esclavos yuca-tecos, braceros chinos y haitianos.
- De corte filosófico-religioso-orientalista (Ramírez, 2007).

Desde los inicios de la conquista y colonización, los españoles empezaron a implantar su cultura religiosa a través de un proceso de evangelización y de conversión de los esclavos hacia la fe cristiana. Sin embargo, los mismos ocultaron sus creencias y rituales tras las imágenes y celebraciones cristianas impuestas.

Todas las expresiones de origen africano, tienen en común un menor desarrollo teórico-ético-doctrinal, comparado con la teología cristiana. Se manifiestan en sistemas de representaciones, símbolos y ritos de contenido mitológico estrechamente vinculados a la naturaleza, a los ancestros (espíritus) y a la vida cotidiana. No disponen de estructuras centrales, reguladores de la doctrina y la liturgia, sino que constituyen grupos independientes entre sí.

Se conoce que las raíces africanas arribadas a la Isla dejaron un inesperado trasfondo religioso y cultural. Las prácticas mágico - religiosas de estos esclavos, después de un largo y complejo proceso de transculturación y de sincretismo con el catolicismo español, provocaron el surgimiento de las religiones cubanas con antecedentes africanos. Entre ellas se muestra la Regla Conga, Palo Monte o Palo Mayombe, derivada de expresiones de los pueblos subordinados al reino del Congo; un culto religioso de procedencia bantú, cuyo sistema de creencias reside en dos pilares: la creencia en los poderes naturales y la veneración de los espíritus de sus ancestros.

El elemento en este credo, lo constituye la “nganga”, recipiente donde se reúnen los más variados objetos, y sustancias orgánicas y minerales, en las que se considera, reside el “fundamento” de la religión, celosamente cuidado por los dirigentes del culto. La jerarquía más alta es la “Tata Nganga”. “Entre estos practicantes se concentran conocimientos empíricos, sobre propiedades medicinales de plantas endógenas. Actualmente, existen en el país las vertientes Mayombe, Brillumba y Kimbisa, manifestaciones propias de Cuba” (Romero, 1999).

Otra de las manifestaciones religiosas la representa la Sociedad Secreta Abakuá, que surge como una sociedad de ayuda mutua y socorro integrada solamente por hombres. También conocida por ñañiguismo, surge a principio del siglo XIX, a semejanza de organizaciones de la zona de Calabar nigeriano, de donde procedían los llamados carabalíes. “Se desarrolló junto al puerto y los muelles, particularmente en la ciudad de La Habana, Matanzas y Cárdenas, en la costa norte de la zona occidental del país” (Bolívar, 1997).

Posee un especial respeto al culto de sus ancestros o antepasados, representados en los Iremes o diablitos, con funciones muy importantes y específicas en cada ceremonia Abakuá. Se organizan en grupos con un equipo dirigente de variadas funciones rituales y organizativas, llamadas “plazas”.

Existen otras expresiones religiosas de ascendencia africana, como la Regla Arará, formada por los herederos de los grupos procedentes del actual Benín, en el reino de Ardrá (de la que parece derivarse el nombre dado aquí a estos esclavos y su cultura), localizada predominantemente en la región centro-oriental de Matanzas.

Pero fue precisamente el culto yoruba a los orishas, quien desempeñó el papel rector en este particular proceso de transculturación y de sincretismo religioso que tuvo como resultado a la Regla Ocha o Santería.

Esta expresión religiosa se fundamenta en tres unidades fundamentales: la adivinación, forma principal de comunicarse con sus deidades; el culto a los dioses nigero-yorubas conocidos por orishas, con diferentes mitos y atributos, quienes resultan ser los intermediarios entre el Dios Creador (Oloddumare) y los seres humanos; y el culto a los antepasados. Entre las deidades o santos más conocidos están: Chango, Elegguá, Obatalá, Babalú Aye, Oggun, Yemayá, Ochún, Oyá, entre otras.

Los dirigentes del culto en la Santería son los santeros (babalochas) y sante-ras (iyalochas), con otras jerarquías y funciones secundarias. La forma más sistematizada y compleja de esta expresión está en el culto Ifá (deidad cuyo atributo principal es la adivinación) sostenido por las máximas autoridades sacerdotales, los babalawos. (Bolívar, 1995)

Esta autoridad es el poseedor de los atributos otorgados por Orula; de igual manera representa la persona que recibe la condición de adivino e introduce en Cuba el sistema Ifá de adivinación, de donde surge el Dilloggun, un sistema similar en complejidad y riqueza al Ifá.

Los practicantes de esta religión llevan collares y manillas de cuentas con colores alegóricos al santo o deidad con el que han sido coronados. Las celebraciones más comunes son los cumpleaños de santo de los miembros de esta religión, donde celebran su entrada a ella, y los días dedicados a cada deidad.

La Regla Ocha o Santería, comúnmente llamada por los cubanos, representa una expresión religiosa africana sincretizada con los santos de la Iglesia Católica. Su origen se traslada a los pueblos del África occidental, específicamente a los negros esclavos traídos por la colonia española para trabajar en las plantaciones de azúcar. Entre ellos y los habitantes de la Isla se estableció un proceso de integración y mezcla de culturas que permitió el desarrollo de los grupos yoruba, cuyo sistema de creencias y rituales se basó en la adoración a los orishas: seres divinizados que creaban vínculos con los elementos de la naturaleza.

Han sido varios los estudios sobre esta manifestación religiosa. Disímiles y destacados autores han trabajado el tema de la Regla Ocha o Santería. Tal es el caso del célebre Miguel Barnet, que según sus investigaciones:

“La Santería, conocida más rigurosamente como Regla de Ocha, cuenta con un variado panteón de divinidades, a las que hay que alegrar y satisfacer frecuentemente con ceremonias festivas que llevan este propósito. Lo esencial como principio, para los que practican esta religión, es el culto respetuoso a los orishas mediante la adoración, alimentación y cumplimiento ritual de todas las fechas históricas dentro de la liturgia santera (Barnet, 2005)”.

Es válido aclarar que en el desarrollo de la presente investigación aún no se ha encontrado una definición rigurosa de “potencialidad cultural”; por lo cual se asume que las potencialidades culturales de la Regla Ocha, representan un conjunto de elementos que resaltan el valor histórico-cultural que posee esta manifestación religiosa para el pueblo cubano. A partir de su desarrollo y práctica, se toma de la misma la trascendente historia, los atributos músico-danzarios que caracterizan los bailes y ceremonias representativos de cada deidad y el legado de los yorubas asentados en la Isla, que se aprecia desde los antiguos cabildos y casas-templos que aún sobreviven al paso de los tiempos.

Estos lugares se convierten, por su especificidad cultural vinculada a los antecedentes étnicos, por las ceremonias y actividades, religiosas o no, que allí se realizan, en centro de atención para turistas que buscan las expresiones específicas de nuestra cultura, incluso exóticas para ellos. Por esta razón constituyen puntos significativos de itinerarios y de manuales informativos que obtiene el visitante incluso en su país de origen. Desde el punto de vista administrativo, los cabildos debieron desempeñarse con carácter de cofradías, pero en el concepto más amplio de esta palabra, era la reunión de creyentes o adoradores de un determinado santo o ídolo. En la ciudad actualmente se encuentra el Cabildo de Santa Bárbara, el Cabildo de San Antonio y el Cabildo de Santa Teresa. Al igual que los cabildos, los templos representaron un lugar para venerar a los dioses; como lo es el Templo de Yemayá. En estos centros se celebran los llamados bembé o

toques de santos, a partir de las celebraciones anuales dedicadas a cada deidad del panteón yoruba, los cumpleaños de los ahijados, entre otros eventos relacionados con esta religión.

En los espectáculos de cabaret, y en las diferentes actividades de animación de los hoteles, un lugar fundamental lo ocupan los diferentes géneros músico-danzarios populares y tradicionales cubanos. Entre ellos se destacan las piezas provenientes del complejo de la Rumba, de la Regla Ocha y Palo Monte. Estas manifestaciones se caracterizan por su gran capacidad de transformación, por sus variados ritmos, por la participación colectiva, por su gran colorido, y por la expresividad desbordante y espontánea. Sin embargo, los espectáculos no son interpretados por los portadores del hecho folklórico original, ni en el ambiente natural de su práctica ortodoxa. La mayoría de las veces son recreadas por los llamados grupos folklóricos o por músicos profesionales.

En el contexto analizado se evidencia la presencia de 6 agrupaciones folklóricas, 2 de ellas pertenecientes al Centro Provincial de Artes Escénicas: Ballet Folklórico Leyenda Folk de Trinidad y Manana Mendo, destacada en el complejo de la rumba; y las otras 4 al Centro Provincial de la Música: Aché Chure, Bándame, Tropical Dance y Tropical Caribe, al igual que el solista Ernesto López Garabito, percussionista destacado en el complejo, datos recibidos de la entrevista al Director del Centro Provincial de la Música. Las mismas realizan disímiles actividades en función de salvaguardar y promocionar el legado africano y la tradición folklórica de nuestros antepasados; en correspondencia con el compendio establecido por estas instituciones culturales. En el repertorio se maneja la cultura local y se introduce nuevos ritmos; posee desde coreografías yorubas, bailes congos populares, hasta todo el complejo de la rumba. Canciones para las deidades del panteón yoruba, makutas, tonadas, dignifican la colección de estas compañías.

Parte de las presentaciones nocturnas se establecen en el Palenque de los Congos Reales, los hoteles de la Península Ancón y el Hotel Las Cuevas de la ciudad. Desde allí turistas y trinitarios disfrutaban de una vistosa cultura que va cambiando, adornada con llamativos vestuarios y armoniosos cantos, pero siempre manteniendo la tradición. Agregando además que la promoción que reciben es muy poca, ya que en estos casos ellos mismos son los que se promocionan, y no cuentan con una estrategia de comunicación ni de marketing para realizar una promoción activa de su oferta cultural, que incluye además el objeto social de la compañía.

Por otro lado, se contactó con otros líderes religiosos que ofrecieron una breve descripción acerca de la práctica de la Santería en la ciudad. Uno de ellos, la representante del Cabildo de Santa Bárbara, expresa que esta manifestación religiosa en la actualidad mantiene sus tradiciones y sus prácticas todavía contienen la autenticidad de sus raíces.

Este cabildo se fundó en 1873 por los lúcumis, y se le llamó Santa Bárbara lúcumí. Aquí vivió Don Benito, abuelo de la entrevistada, más conocido como “Taita Benito el Brujo” quien fue el fundador del cabildo. En su interior se en-

cuenta el santuario en honor a la Virgen Católica, ya que los antiguos dueños de la casa eran creyentes de esta religión. Sin embargo, los esclavos la adoraban tras la imagen de Changó. La mata de ceiba, que reside en esta institución cultural, también es parte de la tradición, como un elemento de tributo y ceremonias. Estos son indicadores que demuestran que la tradición religiosa aún se respeta y se mantienen los cánones tradicionales, sobre todo porque se cuenta con el apoyo incondicional de los descendientes de esta familia.

Otro criterio lo aportó el encargado del Templo de Yemayá, quien ofreció una breve descripción de este templo y su relación con el turismo en la ciudad. Esta casa de las religiones afrocubanas dedicada al culto de las aguas que se sincretiza con la Virgen María de la Regla, de San Agustino, es traída a Cuba en siglos pasados por los españoles, es una imagen morena con un niño blanco en los brazos que simboliza a Jesús.

Este templo está ubicado en la Calle Real del Jigüe No.59, hace más de 40 años, que recibe apoyo del Estado para conservar los valores culturales y religiosos de Trinidad, ya que en esta casa fueron encontrados objetos religiosos pertenecientes a los esclavos, recopilados por los indios taínos que los utilizaban como fetiches de sus religiones. Ejemplo de ello son sus piedras de diferentes formas, las cuales para sus creencias en las fuerzas naturales tienen distintos significados.

Sin embargo, no son estos los únicos espacios donde se puede observar el conglomerado ceremonial religioso de origen cubano. En el interior de algunas casas trinitarias se hallan típicos altares compuestos por atributos y utilerías correspondientes al santo que se venera. La mayoría pertenece al santero, quien ofrece consultas privadas y recomendaciones al creyente o conocedor de esta religión. En el estudio se realiza una entrevista a dos santeros de la ciudad, que en esta investigación forman parte también de la categoría de líder religioso. Uno de ellos, conocido como “Mayor de Olorun”, cuenta que su religión principal es la Regla de Ocha o Santería; sin embargo, practica el espiritismo, la Regla Palo Monte y la brujería. Este practicante posee un santuario en su propia casa, donde se realizan las misas y ceremonias religiosas en honor a cada santo que venera.

En cuanto al estado actual de la práctica de la Regla de Ocha o Santería, agrega que su crecimiento y desarrollo es evidente, las personas se han excedido en su tratamiento e interpretación. Por lo cual, a partir de los resultados obtenidos en esta investigación, se pretende realizar un estudio descriptivo de las prácticas religiosas de la Regla Ocha en la ciudad de Trinidad.

Los atractivos turísticos de Trinidad resultan ser espacios de vivencia y diálogo en los que el turista se pone en contacto con valores de nuestra cultura popular tradicional. Uno de estos espacios lo representan los puntos de comercialización de las obras de la artesanía y las manualidades, como ejemplos visuales del ropaje y los accesorios de los dioses del panteón yoruba. Según la entrevista realizada a un artesano de la comunidad del Centro Histórico trinitario, que toda su vida se ha dedicado a comercializar sus obras plásticas y esculturas con el turismo, entre

los elementos que más hace notar en sus trabajos es el negro o la negra, acompañados de símbolos que representan nuestra idiosincrasia, como son el tabaco, los instrumentos de percusión, los collares, los pañuelos, entre otros.

En las obras seleccionadas se aprecia el tratamiento del color rojo, azul, blanco y amarillo, que simbolizan a Changó, Yemayá, Obatalá y Ochún respectivamente. No solo es el simple hecho de que se pueden haber utilizado otros colores, la intención está en que las figuras que se muestran son negros, en ningún momento se dibujan personas blancas con estos atributos. Simplemente, para el entrevistado las obras son más vendibles y comerciables de esta manera.

La aplicación de los instrumentos arrojó los siguientes resultados:

- Las potencialidades de la Regla Ocha que representan un potencial cultural para el turismo en la ciudad son: la música, la danza, los cabildos, las casas templo, el día del santo, la artesanía y la historia en sí misma.
- La Regla Ocha o Santería se ha introducido dentro de las ofertas para el turismo, aunque existe cierto desconocimiento acerca de lo que esta religión representa para la identidad del pueblo cubano.
- Existen varias agrupaciones folklóricas que rescatan las tradiciones afrocubanas, pero igualmente son productos de atención para el turismo. Los cabildos y casas templo de la ciudad también se incluyen dentro del paquete turístico trinitario.
- La artesanía utiliza los elementos y atributos de esta manifestación religiosa para fines comerciales.
- La promoción de las potencialidades culturales de la Regla Ocha en función del turismo no es del todo adecuado. La investigación demostró que los practicantes de la Santería poseen el conocimiento sobre las antiguas tradiciones, su historia y su cultura en general. Pero quien lo comercializa no promociona adecuadamente.

Por tales motivos, se proponen acciones socioculturales para promocionar las potencialidades culturales de esta religión en torno a fomentar su tratamiento en función del turismo en la ciudad. El objetivo general de las acciones estará centrado en: fomentar la divulgación de las potencialidades culturales de la Regla Ocha o Santería en función del turismo en Trinidad como ciudad creativa.

Objetivo 1: Promocionar el escenario sociocultural donde se desarrollan o expresan los elementos y atributos culturales de la Regla Ocha o Santería, ya sean en instituciones turísticas, centros culturales o la ciudad en general.

Acción No.1: Diseño de plegables (serán creados varios esbozos con el objetivo de la actividad, hora, lugar y fecha para hacer visible los espectáculos, eventos folklóricos y actividades expuestas en los centros e instituciones analizados en la investigación u otros relacionados con esta religión).

Acción No.2: Diseño de una cartelera digital (se diseñará una cartelera para dar a conocer la programación de actividades relacionadas con los eventos folklóricos y actividades vinculadas a esta temática de investigación).

Acción No.3: Diseño de una biblioteca virtual (se diseñará una biblioteca virtual que contenga los elementos necesarios para conocer el desarrollo de esta religión en Trinidad, y sus considerables aportes y valores culturales. Dentro de ella, incluir además las demás religiones con antecedentes africanos, sus prácticas actuales y ceremonias representativas. Se incluirán fotos, archivos de audio y video, entre otros documentos).

Objetivo 2: Socializar la información actualizada sobre el desarrollo de la Regla Ocha en la ciudad, a partir de sus potencialidades culturales.

Acción No.4: Socialización de información en los medios de comunicación (se tomará un programa de la revista cultural de la Emisora Local para transmitir las actividades en torno a esta oferta cultural e informar a los radioyentes para que gocen de un mayor conocimiento y apreciación. De igual manera se hará contacto con la correspondencia de televisión local para realizar la misma acción).

Las potencialidades culturales de la Regla Ocha o Santería que son utilizadas en función del turismo en Trinidad como ciudad creativa se definen a través de la música, la danza, los cabildos, las casas templo, el día del santo, la artesanía y la historia en sí misma. Todas estas estuvieron enfocadas en los espectáculos y eventos folklóricos, las actividades y ceremonias que se realizan en las instituciones religiosas, las procesiones, los objetos artesanales y las agrupaciones en escena.

Las acciones elaboradas están dirigidas a fomentar la promoción de las potencialidades culturales de la Regla Ocha. También tienen el objetivo de acercar al pueblo trinitario y a los visitantes al desarrollo de las potencialidades culturales de esta religión en los contextos actuales.

El turismo religioso requiere de una planificación y gestión que integre en un proceso de gobernanza participativa a los diferentes actores sociales, directivos, administrativos y políticos locales, autoridades eclesiásticas, empresarios privados y población residente como actor principal.

Bibliografía:

BARNET, M.: La religión de los yorubas y sus dioses. Actas del Folklore, 1. 2005.

BOLÍVAR, N.: Los Orishas en Cuba. La Habana: Unión, 1990.

----- . Regla de Ocha o Santería. Bosquejo histórico. Temas, 4, oct.- dic., 1995.

----- . El legado africano en Cuba. Papers, 52, 1997.

GUANCHE, J.: El turismo cultural y el patrimonio en Cuba: desafíos y perspectivas. Retrieved 20 sep, 2016, from <http://www.uneac.org.cu/secciones-periodisticas/opiniones/el-turismo-cultural-y-el-patrimonio-en-cuba-desafios-y>. 2015.

LEÓN, ISRAEL: Representante del Cabildo de Santa Bárbara en Trinidad.

OMT: El turismo. Conceptos y definiciones e importancia actual. Retrieved, 25 mayo. 2017.

RAMÍREZ C. H.: Cultura religiosa y turismo cultural en la perspectiva de la sociedad cubana. Retrieved 20 sept., 2016, from <http://www.monografias.com/trabajos53/turismo-religion/turismo-religion.shtml>. 2007.

-----.: Turismo religioso: ¿nueva modalidad? In R. M. d. L. Guerra (Ed.), *Cubadebate. Nosotros*, 2011.

-----.: ¿Turismo religioso? Exploraciones y respuestas de un estudio cubano. Retrieved 29 sep, 2016, from <http://www.excelenciascuba.com/noticia/%C2%BFturismo-religioso%3F-exploraciones-y-respuestas-de-un-estudio-cubano>, 2015.

-----.: La religiosidad cubana como atractivo histórico cultural (Final). Retrieved 14 sep, 2016, from <http://www.caribbeannewsdigital.com/cuba/noticia/la-religiosidad-cubana-como-atractivo-historico-cultural-final>. 2015.

REYNOSO, A.: El modelo de Lourdes de turismo religioso y las posibilidades de aplicación en Santa Ana Guadalupe, 2017.

ROMERO, C.: La santería en Cuba. España. FAPA Ediciones, 1999.

SALINAS CHÁVEZ, EROS: El turismo de motivación religiosa y su contribución al desarrollo local. *Revista Estudios de Desarrollo Social: Cuba y América Latina*, versión online ISSN 2308-0132, 2022.

“MODERNIDAD RELIGIOSA” EN LA PRÁCTICA DE LA RELIGIÓN AFRICANISTA. UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA-POLÍTICA PARA LA DIVERSIDAD

Lic. Carlos Eduardo Cuello

En 1827, en ocasión de la confrontación de los republicanos del sur de Brasil contra el gobierno imperial de Río de Janeiro un alzamiento de republicanos al mando de Bento AFRICANA Y AFRO AMERICANA.

Entendiendo como corpus religioso africanista a todas las normas que regulan la práctica religiosa en primer lugar para la pertenencia de los sujetos a la religión. El concepto “pertenencia” tiene una especial relevancia en la jerga religiosa africanista y es pertinente en dos niveles, primero la pertenencia a la religión en general y segundo la pertenencia a un templo en particular. El corpus religioso incluye también las normas para la formación de los sacerdotes previendo de que existen ciertas normas y dentro del corpus están incluidas las tradiciones rituales y filosófica de la religión africanista

Ebbo, es el equivalente en lengua fon al término sacrificio y refiere directamente al sacrificio de Religión

Ago ile ago, ago ileago ia, ago ile ago ia.

Maferefum Obatala

Cao Cabecile Xango Dei

Oquebambo Ode Othim

Salve Prenda Bendita

Cadeia Maria de las Piedras

Salve mi Tata Inkisemalomgo

Este artículo intenta hacer una reflexión sobre algunos aspectos socio antropológicos y políticos de las religiones de origen africano en América Latina y los diferentes procesos de reconfiguración que las mismas han incluido, tomando en cuenta aspectos como la percepción de los sujetos en un proceso hermenéutico a partir de la participación religiosa, las posiciones intra religión y la participación sociopolítica de la misma en las sociedades a las que pertenecen.

En este sentido, ubicamos en tiempo y espacio a las diferentes expresiones de la religión de los Orishas y otras prácticas religiosas africanas en América como conservadoras y reproductoras de cultura africana, teniendo en cuenta la relevante implicancia de las convenciones culturales previas a la construcción de los estados americanos en el siglo XIX.

Definiendo por supuesto a la cultura como una convención humana destinada en parte al control social y a su vez con el propósito de la conservación social de los grupos y descartando las posturas naturalistas del darwinismo social.

En este aspecto, las religiones a lo largo de la historia mundial en diferentes sociedades del mundo han cumplido y cumplen un rol organizador, a la vez que pautan determinadas normas éticas que son naturalizadas en las sociedades políticas que las contienen. Por lo tanto, toda postura religiosa que se refiera a la interacción social es una posición eminentemente política.

Si se toma en cuenta que los conocimientos religiosos de las diferentes corrientes africanas llegaron en los barcos esclavistas y que precisamente este proceso, que trasladó de una forma brutal y genocida entre 1630 y 1780 unos 42 millones de personas, de los cuales la mitad murieron en el traslado (Wolf, Eric 2002) es un componente principal en la conformación de nuestras sociedades junto a las poblaciones originarias y los descendientes de los colonizadores europeos, si bien la conformación étnica pos años 80 se amplió, esta es por lo menos la base de la etnicidad americana.

En este sentido el proceso hegemónico de formación de los estados americanos por parte de una triunfante burguesía blanca a partir del siglo XIX a la cual no se le puede negar las ideas progresistas y antiesclavistas, pero estuvieron y en algún sentido aún persisten cargadas de un imaginario de superioridad cultural que desplaza en general a las poblaciones originarias y afrodescendientes por considerarlas no aptas, en el segundo momento de la conformación de las repúblicas americanas este imaginario se ve reforzado, por un lado, por la invisibilización de los afrodescendientes en la pelea contra los españoles, portugueses y franceses y, por otro lado, va creciendo la propaganda eclesiástica dominante, este comentario no es una afrenta a la Fe de nadie, si no es una referencia a los sectores del catolicismo que respondieron al poder colonial que luego apoyaron el modelo burgués-liberal.

La demonización de las religiones africanistas por parte de la Iglesia se dio en Uruguay, Brasil y Argentina, principalmente en la figura de Exu principal nombre que recibe Ellegua en esta zona y que tiene un culto religioso particular, la Kimbanda nacida en Porto Alegre en los 60 de la mano principalmente de la Mae Ie da de Seu Sechi Encrushiadas.

En este culto Exu es incorporado como un espíritu, o sea es “pasado” como muerto para la jerga cubana. Exu está asentado en un fundamento que mora en una Aruanda que es una construcción por lo general separada del centro del templo y su asentamiento es similar al de Ellegua. A esto se agrega en la Kimbanda este pasaje o “incorporación” que dijimos arriba, esta práctica es uno de los temas de discusión quizás más fuertes de los religiosos en esta zona y un divisorio de opiniones a favor y en contra.

La Kimbanda es de este modo la línea religiosa donde se incorpora (se pasa) a Exu, el término deriva de Quiumba que define a un espíritu o entidad terrenal de

baja elevación a la cual se la considera un desprendimiento de aquel fundamento que está en la Aruanda, el cual está asentado al modo de los Orixas es decir Piedra, Ebbo y Caracol.

Entonces el desenvolvimiento de este Exu materializado en un médium tiene por objetivo el desarrollo del mismo, un desenvolvimiento que como en toda práctica religiosa, no es mágico, sino que está basado en el esfuerzo material del sujeto religioso. Se pueden encontrar más definiciones de este tema en un trabajo anterior, *La Religión de Matriz Africana* (Cuello, 2012), pero hasta aquí lo que se necesita para esta reflexión.

La práctica del culto a Exu data del siglo XIX en las plantaciones y en los Quilombos y Quilombolas, es decir aquellas poblaciones venidas de los Quilombos que se sostuvieron en el siglo XX. El pedido original a Exu era por supuesto la libertad, se le pide que tome en cuenta los maltratos, violaciones y demás atrocidades del régimen esclavista. No es entonces casualidad que su figura fuese asociada con el Diablo, ya que la Iglesia tenía fuertes intereses en las plantaciones como parte del imperio portugués en Brasil como ejemplo muy particular, ya que como se sabe, la esclavitud en este país llegó hasta 1888.

Además, la religión operaba entre los esclavos como organizadora social y sanadora, aspecto que confrontó con el imaginario de dominación que el reemplazo del paradigma médico en el siglo XIX, creando la medicalización en términos de Foucault, instauró hasta el día de hoy la estigmatización de todo lo no oficial y llevando las cosas a un plano judicial, tan es así que hasta la actualidad las curas religiosas pueden devenir judicialmente como medicina ilegal.

Siguiendo a Foucault: “La pericia contemporánea sustituyó la exclusión recíproca del discurso médico y el discurso judicial por un juego que podríamos llamar de doble calificación, médica y judicial. Esta práctica, esta técnica de la doble calificación organiza lo que podríamos denominar el dominio de la perversidad, la muy curiosa noción que empieza a aparecer en la segunda mitad del siglo XIX.” (Foucault, 1975).

En este sentido, los conocimientos de la religión en temas de salud son válidos en primer lugar por brindar soluciones, pero su validez se agranda por el paradigma al cual confrontan.

Por otro lado, entrando en el plano de la hermenéutica, aclarando que dos de las cuestiones importantes para la misma son la percepción y el contexto, tomemos en cuenta que la imagen representativa de Exu como Diablo se la da la Iglesia católica, ya que la representación original de Exu difiere en primer lugar de que en el africanismo no existe una concepción espiritual que se asemeje al Diablo sino que las que se incorporaron son por colonización del catolicismo, entonces en la percepción contextual debido a la desinformación y la imposición del discurso hegemónico, en conclusión la ignorancia del fundamento, muchos sujetos se acercan a la Kimbando convencidos de que es un culto que se acerca

al Demonio o algo similar, entonces sus prácticas y pedidos ya no van dirigidos al desenvolvimiento como personas terrenales, sino que apuntan a las prácticas caprichosas convirtiendo así a la Kimbanda en lo que me permito denominar una versión libre de la práctica de Exu.

A partir de esta descripción pretendo dar cuenta de que la religión africana en cualquiera de sus expresiones, es parte de la batalla cultural que libran los pueblos latinoamericanos, por ejemplo en este lugar que estamos describiendo es parte del Rio Grande Do Sul, es histórica la confrontación de culturas y poderes religiosos porque allí se instaló la revuelta de Piratinim. En este acontecimiento que fue un antecedente para la futura conformación estatal del Brasil la relevancia de las religiones africanas organizadas en los conocidos Cabildos tuvieron un rol activo políticamente en favor de la República, como lo va a tener ya en el siglo xx la conformación de la Umbanda en Rio de Janeiro como parte del movimiento de integración étnica del Brasil.

Entonces a partir de estos antecedentes la religión de origen africano va a encontrar en la Kimbanda en los años 70 y 80 del siglo pasado una posibilidad de ampliación de su número de adeptos, pero como la religión se compone de las personas que habitan en el lugar donde ellas se desarrollan y tienen una percepción hermenéutica de la sociedad del mundo capitalista en la cual valores como el individualismo y la meritocracia son considerados positivos y fuertemente inculcados por la propaganda hegemónica y que, sin embargo, son opuestos a los valores religiosos.

De este modo se puede plantear una doble hermenéutica en términos de Guiddens (Guiddens.A.1980), donde las religiones africanistas tienen una tarea de formación en valores modernos, de comunidad y resistencia contra la hegemonía, seguida de su historia y fundamentos, pero a la vez se encuentra con la adversidad de ser absorbidas por los valores del paradigma neoliberal que parece fagocitar la cultura latinoamericana con la intención de dominación que esto implica.

Este es el momento histórico donde se encuentra la práctica religiosa de origen africano, pudiendo estos conceptos aplicados a la práctica de la Kimbanda emplearse en otras latitudes y líneas religiosas, ya que este análisis no es sobre los fundamentos en sí, sino sobre que los mismos pueden quedar ocultos o ser desplazados a partir de la puesta en acto de la religión en una sociedad dada.

En segundo lugar, otro aspecto de gran discusión en la práctica y en la transmisión filosófica de las regiones de origen africano, está precisamente en cuanto a la conservación y reproducción de cultura africana en la práctica religiosa.

En este aspecto hay que desmenuzar la cuestión, si bien es cierto que las religiones de origen afro como ya vimos se trasladan a América en el proceso de la Diáspora africana a partir sobre todo del siglo xvi, dadas las características en primer lugar del proceso esclavista y la comercialización de personas y luego el proceso de liberación colonial y el consecuente momento de formación de los Estados americanos las

poblaciones afrodescendientes han tenido un proceso de rediasporización (Clifford, 2001) al igual que otras diásporas étnicas en el continente (chinos, musulmanes, judíos, etc.) en este proceso de rediasporización la religión también se ve incluida en este proceso, por ejemplo el vudú de Nueva Orleans o el Batuque de Montevideo no son expresiones originarias de África, sino que lo son de América, así podemos recorrer todo el continente encontrando diferentes expresiones de la religión que son de la rediasporización existiendo en muchos casos una fuerte reivindicación a su africanidad entendida como originalidad para validar su actividad.

A partir de esta reflexión, se encuentra que luego de más de cinco siglos de comenzado el proceso esclavista y dos siglos del proceso de conformación de los estados en los cuales la religión ha sufrido una reconfiguración, la misma no puede definirse ni entenderse solo como religión africana y/o africanista. Sino que es en todo sentido por sus componentes sociales, por sus rituales adaptados a la tierra americana y a su clima, por un componente relevante que es el lenguaje y las dificultades de comunicación son, por un lado, inherentes a los grupos humanos y, por otro lado, están previstas en corpus religioso africanista de Ifá, cuando dice Ifá (OduIfa Owanrim Meyi): “El mugido de una vaca no reúne una conferencia de seres humanos”.

Recordando que el Ebbo de la vaca es uno de los ofrecidos a los Orixas más importantes, (el mayor según mi investigación) y se encuentra entre los consagratorios fundamentales, ya que está sobre la dimensión de consagración personal, porque es ofrecido en nombre de toda una comunidad y que el Odduo letra de Ifá es un sistema filosófico sobre la práctica religiosa y no solo adivinatorio, parte relevante además del Corpus Religioso.

Aquí se encuentra lo que será una contradicción dialéctica transversal a la práctica religiosa, la que, por un lado, es el sostén ritual de la religión y no puede suplantar a la actividad humana y sus dificultades para el entendimiento en la diversidad. En este punto hay que hacer una ampliación de la descripción, ya que la trasmisión lingüística es fundamental en una religión transmitida en gran parte por la oralidad, no por elección sino que las poblaciones que dieron desarrollo a la religión en el primer momento estaban sometidas al esclavismo y en los momentos históricos posteriores no tenían acceso a la escritura, entonces se naturalizó la no escritura de la religión; sin embargo, a partir del siglo pasado a medida que las poblaciones tanto africanas como americanas fueron teniendo acceso a la escritura sobre la religión, esta se disparó enormemente existiendo en la actualidad una enorme producción sobre religión que pone en conocimiento de la misma a cualquiera que quiera acceder.

Es cierto que este punto implica una paradoja como tantas existen en la práctica religiosa actual, la paradoja es que el beneficio que ofrece la información escrita para la divulgación religiosa también implica la oportunidad de algunas personas de informarse teóricamente y falsear un conocimiento religioso con fines solo lucrativo. Sobre la cuestión del lucro nos vamos a referir en breve más adelante.

Pero en cuanto a la cuestión lingüística es relevante dado que la Religión es una enorme red relacional que comienza con el surgimiento del mundo, esta red está compuesta por significaciones, por símbolos y definiciones que no se pueden traducir literal, además tengamos en cuenta que las lenguas africanas que llegaron a América son muchas y que en la actualidad en el África una de las dificultades de la trasmisión del conocimiento es la enorme cantidad de lenguas en cada nación, en Nigeria como ejemplo son más de 30 lenguas las se hablan.

En cuanto a la significación, trasladar un sistema religioso a otra lengua no es viable a través de la traducción sistemática, sino que lo es a partir de un sistema de resignificación de los símbolos y las prácticas religiosas.

Si bien este tópico de la Religión de origen africano, puede ser válido para encuadrarla en un lugar histórico, ya que una de las misiones de la religión sería actuar como memoria activa del genocidio de los pueblos africanos y de cómo el capitalismo inglés, por ejemplo, se sostuvo por lo menos en una tercera parte del comercio de esclavos. Decía sostener la memoria es transversal y pertinente a la práctica religiosa, la cual no es apolítica, sino, por el contrario, el modo de practicar religión, repito es eminentemente político, ya que debe poner al ser humano, sus derechos y su desenvolvimiento como principal objetivo de la práctica.

Desde aquí la religión de origen africano se ha convertido entonces en una religión Universal, lo cual es totalmente congruente con su Fundamento de ser una religión que adora como Dios a la Naturaleza, por lo tanto, mientras la Naturaleza exista, esta religión no desaparece. Así podemos decir que, nuestras prácticas religiosas pertenecen a una enorme familia de religiones de origen afro que podemos denominar la Nación Americana comprometida con su tiempo histórico.

De este modo la religión es transversal a la sociedad en cuanto a las clases sociales, étnicas y de género, por lo tanto, su conformación es universal y contemporánea, este lugar la pone como a todas las religiones en un lugar apropiado para pelear el sesgo ideológico de la religión, es decir cuál es la posición de la religión frente a los modelos hegemónicos del neoliberalismo o las posiciones populares.

En este sentido no hallo en la religión una definición colectiva, sino que se observa una confrontación de clases, en términos de Marx y el antagonismo que esta definición plantea. Se observa como algunos religiosos en virtud de recuperar este africanismo tradicional plantean que en el África la religión era dirigida por los reyes, por lo tanto, los sacerdotes religiosos, Babablorixas e Ialorixas debían ser tratados como tales, esta nostalgia sobre el sistema monárquico feudaloides (Wolf, Eric.2002) africano del siglo xv recuperado por algunos sacerdotes es por lo menos desafortunado en un contexto de desigualdad; sin embargo, son posiciones encontradas en la conformación religiosas, que de este modo postulan situaciones de privilegio en una religión que recuerdo tiene a la Naturaleza como Dios.

En este punto debemos trabajar la diferencia entre naturaleza y naturalizar y las posiciones ya mencionadas del Darwinismo Social, por otro lado, es sabido

que las primeras capturas de esclavos en África, los europeos las hicieron en connivencia con estos reyes africanos a cambio de bienes suntuarios, por lo tanto, la posición jerárquica es de cuidado si es tomada por un sacerdote. En este momento histórico religioso se encuentra un proceso de la que podemos denominar modernidad religiosa, es decir, a partir de las concepciones que se están describiendo podemos inferir sobre el funcionamiento intrareligioso en el contexto de la americanidad en la práctica religiosa africanista, dicho a la inversa una americanidad con orígenes africanos, que como sabemos es muy amplia y que está presente en las expresiones lingüísticas y culturales de todo el continente.

Tomemos para esto al nacimiento de la Umbanda aproximadamente 1920 como sistema religioso americano que incluye ya no solo afrodescendientes sino a todos los sectores marginados sin distinción inclusive religiosa (Cuello, C.2010) y donde en la actualidad los jefes religiosos dirigen asociaciones civiles que gravitan en el ámbito sociopolítico y dónde el beneficio económico está siempre presente como opción, además de que los jefes religiosos poseen un poder material de mando sobre sus seguidores y este poder está sustentado según la corriente política a la que adhieran los jefes, pero influye en diferentes medidas en la acción social de los adeptos.

Los sacerdotes son capaces de transgredir o modificar las normas religiosas, de este modo se descarta para el estudio de la práctica religiosa la condición estática de la matriz africana, que muchas veces la propia teoría sociológica quiere mostrar para determinar el statu quo, cuando una religión tiene el poder en sus manos.

En este punto el concepto a reformular es el de matriz, ya que una matriz implica una forma predeterminada de reproducción, un molde y para el caso de la reconfiguración este concepto es inapropiado por excluyente y por hegemónico, en este sentido es una falacia metodológica muy común en las ciencias sociales occidentales cuando describimos prácticas de otras partes.

A su vez, los sacerdotes por su configuración de dirigentes, necesitan de sujetos a los cuales dirigir lo que los hace comportarse con facilidad como un sector altruista o castizo, pero solo si ellos pueden reconocer a nuevos sacerdotes. La conservación de la historia y fundamentos de una religión pueden estar teóricamente garantizados, lo cual es contradictorio, ya que deben pugnar continuamente por demostrar su legitimidad ante sus dirigidos y su autoridad con sus pares y no al revés. Cuando se cuestiona a un sacerdote para el caso argentino, por ejemplo, se corre el riesgo de poner en jaque a todas las autoridades religiosas del mismo nivel. Situación que puede derrumbar columnas enteras de la red religiosa.

Esta situación no solo debilita la cadena o red de jerarquías religiosas, sino que las discusiones sobre legitimidad suelen estar relacionadas con procesos históricos de la vida religiosa, son formas no elementales que están en el plano de lo material o profano y no de lo sagrado.

Por lo tanto, toda esta carga sociológica y política, convierten a esta religión también en una institución de control social hacia adentro de sus filas, sin coac-

ción, quizás, pero poniendo en relevancia el sentimiento de pertenencia, recordemos el concepto de que en su esfuerzo por masificarse la religión africanista suele perder algunos argumentos que no son meras tradiciones o costumbres, sino que pertenecen al corpus religioso es decir que en su afán por expandirse e insertarse en mayor número de adeptos la estructura religiosa africanista podría fracturarse o diseminarse como producto de esta modernidad de la práctica religiosa.

Además, las prácticas que suelen denominarse como “modernas” contienen en esta definición la connotación que le da quien la exprese. Por un lado, esta definición denota por parte de un grupo de sacerdotes las acepciones de modernidad en cuanto a la adaptación religiosa a los tiempos actuales, la cual ha ganado en sensibilidad y practicidad en relación con el primer momento de la reconfiguración de la religión africanista en América

Por otro lado, esta definición de moderno suele asimismo ser utilizada como un término tendiente a reducir la seriedad de la práctica por parte de sectores más conservadores u originarios (en cuanto al ritual fundamentalmente) en contra de sacerdotes modernos.

Aquellos sacerdotes refieren pertenecer supuestamente, a familias religiosas de origen “Ancestral” y designan con el mote de moderna a las prácticas religiosas que consideran incluso tendientes a salirse de la matriz africana tradicional, en esta puja suele aparecer un componente de clase.

Ahora bien, en el sesgo impulsado por sacerdotes, investigadores y recopiladores religiosos que intentan dar a esta una definición vía escrita, parece estar el problema de la resistencia bajo el mote de modernidad, ya que la libertad de escritura es total y al no existir una voz oficial y retomando este concepto de quienes escriben suele ser recopiladores, la escritura sobre religión recorre desde el trabajo académico hasta la obra escrita fabulesca más compleja.

Teniendo en cuenta que el objeto de esta nota es referirse a la espiritualidad dentro de la religión de matriz africana y su recuperación en la práctica y discusión religiosa, postulo que este tipo de debates sobre modernidad o no, como las ya mentadas polémicas sobre legitimidad de los sacerdotes y sus saberes, parecen estar corriendo a la espiritualidad del centro de la discusión y relevancia para la práctica religiosa, con la consecuente crisis de saber religiosos que puede producir, teniendo en cuenta que la espiritualidad está representada para éstas en el desenvolvimiento del sujeto y los valores de justicia y verdad que imbrican la aceptación de la práctica religiosa, bajo un paradigma de creencias en una religiosidad basada en una creencia espiritual.

Teniendo en cuenta el concepto de *epimeliaeautou*, “la inquietud de sí” desarrollada por Sócrates y analizada por Foucault en su obra *La Hermenéutica del Sujeto*, esta inquietud de sí que todos los sujetos tenemos sobre el conocernos para desenvolvernos y para lo cual la práctica religiosa es muy apropiada en cuanto a la realización de este trabajo espiritual e intelectual para ser capaces de la interpretación y la trasmisión de la religión, ser capaces de verdad (Foucault, 2002).

Por lo tanto, correr la espiritualidad de la discusión no pone en peligro solo la creencia en un grupo de sacerdotes o en normas antiguas o modernas, sino que pone en riesgo la creencia en la existencia del mundo espiritual, lo que podría convertir entonces a la religión en una institución fragmentada detrás de discursos vacíos de contenido, que pretenden discutir verdades religiosas, pero sin incluir el valor religioso original que es la aceptación de un mundo espiritual y su influencia en la vida terrenal.

De este modo, la actividad religiosa relega la condición de desenvolvimiento del sujeto que es, según mi tesis, la razón sociológica de la religión africanista y a la vez pierde en esta fragmentación la noción de verdad, coartando al sujeto religioso la posibilidad de trabajar a través de la práctica religiosa en la búsqueda de esta verdad.

Cuando digo verdad estoy refiriéndome al concepto de “búsqueda de verdad” como un derecho y deber del sujeto religioso, verdad a la cual accede producto de un trabajo de desenvolvimiento en la práctica religiosa, este trabajo está en el plano de lo sagrado, es decir su aceptación implica la aceptación del mundo espiritual y está estipulado que en este trabajo no hay búsqueda de beneficio material, pero si no está clara la definición de espiritualidad que la religión contiene, el sujeto no es plausible de verdad, ya que no está direccionada su acción religiosa en dirección de lo espiritual.

Ante esta situación es donde el concepto de la inquietud de sí se plantea por Foucault con un trabajo que hace al sujeto plausible de verdad, dentro del marco de las religiones occidentales, es decir, desde un foco occidental que analiza religiones no occidentales, esta inquietud de sí se ve difusa en cuanto a que es lo que ese sujeto religioso deberá de concebir como trabajo para ser plausible de verdad religiosa.

Teniendo en cuenta que la espiritualidad suele estar por detrás de discusiones que ni siquiera son sobre legitimidad ni sobre particularidades del ritual, sino que son discusiones de contexto sobre que es moderno, antiguo, claro, oscuro o inválido, la búsqueda de la verdad o revelación (si vale el término) es muy difusa y poco consistente.

Entonces, tomando todo lo expresado en estas páginas, la religión o si se quiere religiones de origen africano, son en primer lugar transversales a la sociedad en todos sus aspectos, étnico, de género, económicos, etc. Cumplieron y siguen cumpliendo con la conservación y reproducción de los sistemas culturales africanos de los cuales son en muchos casos fundadoras, pero además a partir del siglo pasado, donde la relevancia de la afro descendencia en América ha tomado una connotación de lucha contra hegemónica la religión aparece comprometida a tomar parte en esta controversia.

Paralelamente en este tiempo la religión ha captado sujetos ya no solo de ascendencia afro, más allá de que en la actualidad se calcula que por lo menos el

70% de la población de América tiene componentes afro, y que en países como Argentina donde la africanidad fue fuertemente negada gran parte de la población tiene un antecesor afro por lo menos en la 4° o 5° generación. Y si bien existen algunos centros religiosos, sobre todo en Salvador de Bahía, que preservan cierta exclusividad, excluyendo a población no afro de la práctica, el componente humano religioso es transversal y diverso, es más, puede decirse que la religión es en la actualidad una productora de integración y diversidad.

Esta situación corre el eje o agrega a la conservación y reproducción del afro la batalla cultural por la diversidad que libramos en América, por esto la religión está a la salida de un largo proceso de reconfiguración y ampliación de su base social con la consecuente ampliación de sus fundamentos y como la religión se construye por supuesto con sujetos de la sociedad a la que pertenece, la batalla cultural e ideológica se da en su interior en primer lugar.

Por esto, para la puesta en acto de la religión africanista el sesgo político es necesario, aunque pueda resultar controversial, ya que en primer lugar los cientistas sociales estamos comprometidos con nuestro tiempo y además la religión es una práctica eminentemente política, en primer lugar, por ser además una práctica educativa y que tienen a los sujetos como principal componente.

Por otro lado, los sacerdotes son productores de normas para estos sujetos y sus decisiones al respecto están connotadas por la percepción y/o ideología de estos sacerdotes, los cuales en la lucha por su permanencia como tales suelen recurrir a medidas hegemónicas.

Decimos que la religión está a la salida de un proceso porque en la actualidad la misma está presente en el mundo cultural, social y académico de nuestros países, o sea la tarea de preservación cultural está cumplida, sin embargo, hacia el interior de la religión existe una puja por el poder que, sin serlo en forma efectiva, tienen la característica de una lucha de clases. Teniendo en cuenta la transversalidad social de la religión, la condición de clase estaría por debajo de la condición religiosa, entonces en el actual contexto de conformación de los estados americanos y los tiempos de lucha antiimperialista que se presentan, es inherente un posicionamiento de las asociaciones religiosas en dirección política, por lo tanto, las posturas de sus dirigentes se hallan en las controversias de recuperar las posiciones burguesas y monárquicas de un régimen africano ya caduco o de como su historia americana les reclama ponerse al servicio de la formación de una sociedad diversa e igualitaria.

BIBLIOGRAFÍA

ABIMBOLA, WANDE: Conferencia en el Centro Cultural Borges. Buenos Aires. 2006.

CLIFFORD, JAMES: "Diásporas" en Cultural Anthropology. Volumen 9 número 3. Universidad de California. Santa Cruz. 1994.

CUELLO, CARLOS: La religión de matriz africana. Proceso de reconfiguración de la religión de los Orixas en América. EAE. Berlín. 2012.

- DA MATTA E SILVA, W.: Mistérios y Prácticas da Lei de Umbanda. Segunda parte, pp.89-92. ÍCONE Ed., San Pablo. 1999.
- DURKHEIM, EMILE: Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. Capítulo 1, "Definición de la vida religiosa y de la religión". Alianza Editorial. Madrid. 1993.
- FOUCAULT, MICHEL: La Hermenéutica del Sujeto. FCE. México. 2000.
- . Defender la Sociedad. FCE. Buenos Aires.2000.
- GUIDDENS, A.: Hermenéutica y Teoría Social. (Capítulo 1 de Profiles and Critiques in Social Theory, University of California Press). 1982.
- MARX, KARL: El manifiesto Comunista. Capítulo I "Burgueses y proletarios". AGEBE. Buenos Aires. 2003.
- ORTIZ ODERIGO, NÉSTOR: Macumba, aspectos de la cultura Africana en el Río de la Plata. Capítulo II "La República de los Palmares". Plus Ultra. Buenos Aires. 1991.
- PALEM, ÁNGEL: 1982, Selección de textos de Augusto Comte, Darwin y Spencer en Historia de los Evolucionistas. Alhambra. Mexico ,D. F.1982.
- SOUZA HERNÁNDEZ, ADRIÁN DE: El sacrificio en el culto a los Orixas (Religión Yoruba); Introducción, pp. 15 y 22. IFATUMO. La Habana. 1998.
- WOOLF, ERIC: Europa y la Gente sin Historia. Segunda reimpresión y primera edición bajo la norma acervo, FCE. Capítulos VII "El tráfico de esclavos", y XII "Los nuevos trabajadores", pp. 331- 338., Argentina, Buenos Aires. 2000.

LA CARIDAD DEL COBRE DEL “FANGUITO”, EL ELEGUÁ DE “CUATRO CAMINOS”; UN PROBLEMA, DOS SOLUCIONES

Yovany Martínez Negrín
Lourdes Millet Ramos

Las enseñanzas Bahá'ís dicen:

“Cuidado, no sea que hagáis daño a algún alma, o que hagáis entristecerse a algún corazón; no sea que con vuestra palabra hiráis a algún hombre, ya sea conocido o desconocido. Orad por todos; que todos sean bendecidos, que todos sean perdonados. Cuidado, cuidado no sea que hiriéis los sentimientos de alguien, aun cuando fuere un malhechor y os deseara mal. No miréis el polvo, alzada la vista hacia el radiante sol, el cual ha hecho que todo pedazo de tierra oscura resplandezca de luz”¹.

El Control Social: es el conjunto de prácticas, actitudes y valores destinados a mantener el orden establecido en las sociedades². Se considera que el control social es uno de los elementos básicos de la sociedad, el cual es el encargado de crear cohesión y armonía entre los miembros de la misma, se considera que su esencia es asumida por la sociedad de una forma persuasiva, y modela el comportamiento de los integrantes acorde a las necesidades que el entorno requiere³.

Es decir, el control social es aquel que se ejerce para garantizar que los miembros de la sociedad se conduzcan de acuerdo con las exigencias y valores que determinada comunidad establece a través de sus normas de conducta. El mismo puede ser mediante las distintas instituciones encargadas de mantener el orden y la legalidad, constituyendo el control formal o a través de diferentes instituciones como la familia, las escuelas y la comunidad, siendo este un control informal.⁴

Específicamente, el control formal es ejercido para regular la conducta y el comportamiento de las personas mediante diferentes mecanismos e instituciones creadas fundamentalmente desde las normas represivas. Para ello existen varios cuerpos que cumplen estas funciones, dentro de los que se encuentran: la policía, los tribunales y sus códigos penales, las prisiones, entre otros. Esta forma de control social se ejerce directamente desde el Estado para preservar el orden constitucional y prevenir, desde su perspectiva, todo lo que considere desviado acorde a sus intereses. En sus acciones puede incluir respuestas violentas.

1 Abdu'l-Bahá, Selección de los escritos de Abdu'l-Bahá, p. 367.

2 Riella, Alberto: Violencia y control social: el debilitamiento del orden social de la modernidad. Papeles de población, 7(30), 183-204. Consultado el 26 de octubre de 2022, Recuperado en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252001000400008&lng=es&tlng=es

3 Astrid Arévalo, Decsi: Participación comunitaria y control social en el sistema de salud. Rev. Salud Pública. Consultado 16 de octubre del 2022; 6(2): pp. 107-107. Recuperado en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-00642004000200001&lng=en

4 Mosquera, Janeth et.al. La experiencia de participación ciudadana en el control social a la gestión en salud en Cali, Colombia. Colomb. Med. [Internet]. Consultado 16 de octubre del 2023; 40(1): pp. 95-102. Recuperado en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-95342009000100008&lng=en

Por otro lado, el control informal está integrado por las organizaciones de la comunidad; la familia, la escuela, la iglesia, la cultura, la sociedad civil en su conjunto, entre otros. Todos en su conjunto deben producir un acercamiento al individuo, que se debe realizar a través de la comunicación, que garantice el vínculo entre la información, lo regulativo y lo afectivo. Dicho acercamiento debe permitir influir de forma positiva sobre los principales integrantes de la comunidad.⁵

Cuando lo anterior no ocurre y dichas organizaciones, tienen una reacción de rechazo y estigmatización, pueden contribuir al alejamiento del individuo y a su marginación, impidiéndole el necesario contacto para mantenerse integrado al sistema de vínculos sociales que propician su desarrollo como individuo.

Particularmente el caso que nos ocupa; la religiosidad, en ocasiones al formar parte con mucha fuerza de la cultura, es un factor que influye directa e indirectamente en el pensamiento y la conducta social.⁶

En resumen, podemos considerar que, el control social de los numerosos problemas que afectan a la comunidad, sobre todo de la violencia en cualquiera de sus formas de expresión, solamente puede lograrse mediante la prevención conjunta de la sociedad y el Estado. Unidad, diálogo y prevención, son conceptos que no deben ser abordados por separado; pues se puede considerar que existe una conciencia generalizada de que es mejor prevenir que castigar.

Religiosidad y Control Social

Es sabido que las relaciones sociales determinaran el modo de pensar de las personas. También que el hombre en su evolución no tuvo ninguna religión ni dioses, pues con el tiempo se fue desarrollando el conocimiento y por la ignorancia comienzan a explicarse los fenómenos naturales de manera divina, inventar que hay alguien quien tira los truenos, los rayos, la lluvia, etc. Como se puede apreciar, el hombre atribuyó a entes sobrenaturales dichos fenómenos, por tanto, crea a los Dioses. Con el desarrollo humano aparece la teoría divina de que los dioses crearon a los hombres.

Las distintas sociedades han pensado en un ser superior dotado con poderes ilimitados, con una fuerza sobrenatural que los observa desde las alturas. Por ello se considera que las religiones se crearon por los hombres, lo que ha sido aprovechado por las distintas sociedades al imponer en sus integrantes toda una gama de creencias, principios y valores, cuyo fin último, pero nada despreciable, ha sido el Control Social.⁷

5 A. ROMERO SALAZAR et. al.: Control social: Nuevas realidades, nuevos enfoques. Espacio Abierto [Internet]. pp. 665-680. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12211406>. 2002

6 BELTRÁN, WILLIAM MAURICIO: La religión en la evolución del orden político. A propósito de la obra de Fukuyama *The Origins of Political Order* (2011). Colombia Internacional, (81), pp. 293-314. Consultado 11 de septiembre del 2022, Recuperado en http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-56122014000200012&lng=en&tlng=es

7 VALDÉS, TERESA Y GONZÁLEZ, L.: Psicología, salud y religión. *Psicología para América Latina*, (4) Recuperado en 15 de janeiro de 2022, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2005000200006&lng=pt&tlng=es

Dicho vínculo, religión-comunidad ha sido estudiado por varios investigadores como Molina el cual, considera a la religión como un conjunto de prácticas sociales orientadas por las creencias en las fuerzas supra mundanas en las cuales el creyente reconoce el poder que tienen estas fuerzas para normar las acciones de los seres humanos. Dichas prácticas religiosas generalmente se asocian a una institución específica, y se pueden clasificar y ubicar en el espacio a través de la adscripción religiosa declarada por el individuo.⁸

Otros autores, consideran que las diferentes prácticas religiosas en una sociedad determinada constituyen un proyecto concreto en la comunidad, hecho que se expresa en el desenvolvimiento de las distintas colectividades religiosas, las cuales, a su vez, intervienen en la vida pública y privada de cada individuo. Con ello se logra inscribir y transformar los espacios que permiten la retroalimentación de la religión en diversos espacios y su tiempo⁹.

Con ello consideramos que la religión, puede constituirse en un sistema de símbolos que actúa para establecer rigurosos, sutiles y perdurables estados anímicos y motivaciones en la sociedad, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único. Es decir, a través de los tiempos, la religión ha creado sistemas espirituales que se reconfiguran en una institución social con exaltaciones pertenecientes a un orden general de existencia.

Desde esta óptica, el control social se concibe como parte integral de las prácticas religiosas. Por ello, se puede resumir con lo visto hasta ahora que el control social es un diseño del cuerpo ciudadano a partir del cual las disciplinas crean un orden general de existencia que regula la sociabilidad entre los individuos a través de un extenso sistema normativo de orden material e ideal o de orden estructural y superestructural, incluyendo en ello todo lo relacionado con la religiosidad, sus conceptos y organizaciones.

La influencia social y la norma legal

En el caso de Cuba, las religiones practicadas por los aborígenes, casi se extinguen totalmente, llegando solo a nuestros días algunas imágenes y vocablos, por esto el sincretismo cubano se basa fundamentalmente entre la religión católica, impuesta por los colonizadores y los cultos de origen africano que llegaron a nuestro país con los esclavos de este continente¹⁰.

8 Delgado-Molina, C.: "La culpa es de...": mal y violencia entre creyentes católicos en México. *Sociedad y religión*, 30(54), pp. 208-229. 2020

9 Guerrero Barros, Marco Polo y Rosero Ortega, Roberto Carlos. "Comunicación y fronteras simbólicas. Religiosidad popular en el pueblo pesquero de Santa Rosa." *Universitarias-XXI, Revista de Ciencias Sociales y Humanas* 31, pp. 197-214. 2019

10 Kali Argyriadis: *Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería*. *Desacatos*, (17), 85-106. Recuperado en 12 de agosto de 2022, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2005000100006&lng=es&tlng=es

La religiosidad más extendida y predominante en Cuba se expresa en un conjunto variado de expresiones religiosas de distintos orígenes históricos que tienen como característica distintiva la mezcla de múltiples credos, mitos, ritos, símbolos, emociones y prácticas religiosas que de manera autónoma, espontánea y difusa se desarrollan con independencia de formas organizadas e institucionalizadas y en las que se fusionan indistintamente elementos de diversas expresiones religiosas, particularmente del catolicismo, expresiones de origen africano (religión yoruba o santería, la Regla Conga o Palo Monte, Sociedad Secreta Abakuá) y el espiritismo. Esta forma de sincretismo religioso que es identificada como religiosidad popular, evidencia y resultado del mestizaje y la síntesis cultural formadora de la nacionalidad cubana¹¹.

Ya se ha expuesto en este trabajo como las normas sociales (incluyendo las legales) permiten la organización acorde a la vida social, desde lo individual hasta el macro social. Es decir, estas normas sociales, las costumbres y las tradiciones, son transmitidas de generación en generación, mediante los diferentes grupos humanos, renovadas y enriquecidas en cada nueva época, condicionadas por las circunstancias histórico sociales concretas en que se transmiten y caracterizadas además por la propia cultura que le dio origen a cada una de ellas; lo cual, sin duda alguna hace que estas normas sociales no sean idénticas en su contenido, ni en su carácter regulador, en diferentes momentos y fundamentalmente lugares. Es por eso que, lo que nos parece bien a unos en un tiempo y espacio concreto, a otros puede resultarle desagradable; lo que puede resultar sancionable en un lugar, no tiene gran significación en otro. De manera general, las normas sociales son relativas en tanto lo son para unas personas y para otras no; pero también son absolutas para el grupo que las establece, es decir, ellas tienen sentido pleno en el contexto donde se producen.

En este orden de ideas, el territorio apropiado concreto, suele ser el propio marco de las prácticas culturales objetivadas (fiestas, rituales) que se define como objeto de representación y como símbolo de pertenencia social. De este modo, los sujetos no solo interiorizan el territorio en su sistema socio religioso, superando la visión del territorio como objeto externo culturalmente marcado, sino que se construye una realidad social interna y se convierte en un territorio invisible común para todos, resultante de los procesos de interiorización de los sujetos que lo integran.

Dicho territorio, es el escenario donde se han llevado a cabo las distintas prácticas socio religiosas y donde nacieron las primeras interrelaciones e integraciones humanas de la sociedad; a partir de este, surge la creación de estructuras religiosas, las cuales han reconfigurado y controlado a través del tiempo ciertos espacios de la vida pública y privada, creando con ello dimensiones sociales, económicas, políticas y simbólico-culturales que han dado soporte y continuidad a dichas prácticas socio religiosas.

Ahora bien, frente a todo ello en cuanto a la integración de todos los miembros de la sociedad, tiene que ser necesariamente considerada como un sistema

11 Salvador David Soler Machán et al.: Acercamiento a los estudios sobre las familias religiosas en la ciudad de Cienfuegos. Conrado, 15(70), 475-481. Epub 02 de diciembre de 2019. Recuperado en 11 de agosto de 2022, de http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-86442019000500475&lng=es&tlng=es

común de esfuerzos y recompensas, igualador en cuanto a oportunidades y en términos de retribuciones. Así, desde todas las ópticas del desarrollo, la integración social debe ser entendida como la uniformidad de las relaciones sociales y religiosas, a través del establecimiento de políticas y programas de desarrollo de carácter totalizante y uniforme para el todo social, sin exclusiones, independientemente de sus creencias religiosas o no.

Un mismo Problema, Dos soluciones diferentes

Tomando en cuenta todo lo antes explicado, expondremos un estudio de caso, en dos comunidades diferentes con sus respectivas respuestas al control social informal sobre un mismo problema socio religioso. Las comunidades objeto de estudio serán: la Virgen de la Caridad del Cobre del Fanguito y lo compararemos con el caso del Eleguá del mercado de Cuatro Caminos.

Para realizar este acercamiento y comienzo del estudio, fueron muy importantes las entrevistas y la observación participante en el lugar, así como la colaboración del Lic. Claudio Aguilera Rodríguez, promotor coordinador de la UNEAC y responsable del proyecto “El Callejón de la Cubanía” en la comunidad “El Fanguito”, de la licenciada Inaury Portuondo Cárdenas, especialista principal del Museo Casa de África, Oficina del historiador de la Ciudad y del MsC. Maikel Labarret, investigador del CIPS, así como la colaboración de numerosos pobladores de ambas comunidades.

Caso No 1: La Virgen de la Caridad del Cobre del Fanguito

De 1935 datan las raíces del que a partir de 1956 se conoce como el barrio del “Fanguito”. En este año no se hablaba aún del “Fanguito”; esa zona y las contiguas de la margen derecha del Almendares era conocida popularmente como barrio o reparto “La Chorrera” o “La Chorrera del Vedado” y en los documentos oficiales, según consta en archivos, se registraba en ocasiones como “Barrio Medina”. Por ello se suele tomar como punto de partida el año 1935, pues fue en el mismo en que se agrupan 3 viviendas en el lugar y a partir de ahí se inicia el crecimiento poblacional hasta convertirse en un caserío o barriecito en la década de 1940. Estas tres primeras casas del actual barrio, eran de una mujer mulata, “cartomántica”; la de un negro, muy viejo, africano de nacimiento y la de un chino comerciante asentado en el lugar¹².

El esplendor de La Habana de entonces condicionaría el surgimiento de barriadas completamente distintas con todo tipo de viviendas, incluyendo las cuarterías, así como los solares que pervivían, ciudadelas y barrios pobres con toda raza y una cultura popular muy propia, integrados por sectores más humildes en un complejo barrial marginado.

12 Couceiro Rodríguez, Avelino Víctor: El Carmelo y El Vedado: los 160 años de dos barriadas hermanas patrimoniales. Revista Estudios del Desarrollo Soci: Cuba y América Latina,8(1), 19. Recuperado el 15 de octubre de 2022, de http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2308-01322020000100019&lng=es&tlng=es

Es frecuente que se considere “El Fanguito” a toda el área situada entre el río Almendares y la Calle 30 del Vedado y desde 23 hasta Línea, es decir a lo que antaño fue el gran hueco o furnia al Oeste del antiguo Monte del Carmelo y que en la actualidad es una elevación urbanizada. En realidad, “El Fanguito” se halla situado en el extremo Suroeste de lo que fue hasta mediados del siglo XIX la Estancia “El Carmelo”, limita al Norte con el litoral costero, al Sur con una línea a lo largo de la Calle 21, al Este con otra línea en lo que actualmente es la Calle Paseo y al Oeste con el Río Almendares. Por lo que este barrio se sitúa en la confluencia de la Calle 21 con el río, del lado norte de la calle 32. Por lo que se puede considerar que es solo una franja de terreno que se extiende desde el río, hasta la Calle 32, limitando con la barriada del Vedado.

Contrario a lo que se encuentra en esta zona, en el entorno del “Fanguito”, hay edificaciones de suntuosa construcción y vías de gran importancia como las calles 17, 19 y 21 del Vedado, las que están bien trazadas y urbanizadas. También se pueden encontrar talleres, fábricas, astilleros, el Parque Almendares y las lujosas edificaciones de Kohly y las Alturas de Miramar, en la ribera opuesta del río Almendares.

El nombre actual del barrio, fue a partir del 16 de diciembre de 1956, cuando varios vecinos celebraban la víspera, el Día de San Lázaro, y llovió hasta que el nivel de fango fue superior a lo acostumbrado y motivó expresiones como: ¡Esto es un fango, un fanguito!

En la actualidad la población del “Fanguito” consta de aproximadamente 1700 habitantes con un origen social promedio obrero, con prácticas religiosas diversas, desde lo católico, las cubanas de origen africano, hasta los islámicos.

El primer acercamiento y entrevista se hizo con el compañero Claudio Aguilera Rodríguez, promotor coordinador de la UNEAC que acompaña el proceso de transformación en el barrio vulnerable “El Fanguito” para el rescate de las tradiciones y costumbres del barrio.

El mismo manifiesta que en el lugar existe desde los años 40 del siglo pasado, una Virgen de la Caridad del Cobre y según cuenta la leyenda fue colocada en una bóveda tallada en la roca, por un pescador desconocido que sufrió un naufragio y vio su vida en grave peligro e hizo la promesa de colocar una imagen de esta Virgen en el lugar más cercano al mar por donde pudiera llegar a tierra.

Por otra parte, al realizar otras entrevistas con pobladores del lugar, ninguno de los entrevistados manifestó conocer el nombre del pescador ni su paradero, quedando esa información en el imaginario popular.

Según otros entrevistados, se confirma que allá por los años 40, la colocación de esta imagen se realiza en un montículo de roca donde al tallar un orificio que sirvió de contenedora esta primera imagen, para ser adorada y venerada.

Otros datos recogidos concuerdan que a principio de los años 60 del siglo pasado esa virgen desapareció y no existe memoria de quien pudo haber sido el

responsable. Lo cierto es que se mantuvo ese espacio y en los pobladores siguen conservando su sentido religioso al incorporar prácticas de religiones de origen africano. Se hizo el intento por restaurar el lugar y colocar otra imagen de la Virgen de la Caridad del Cobre durante varios años, lo cual no fue posible.

A mediados del año 2021 comenzó en todo el País el proceso de transformación de las comunidades más desfavorecidas y el Fanguito fue identificado como una de ellas, con graves problemas en su infraestructura que se vieron agravados por la pandemia de la COVID-19.

Las personas de esta comunidad se volcaron junto a todas las entidades gubernamentales en esta tarea de reanimación comunitaria y como parte este proceso el 9 de octubre de 2021 quedó restituida en su lugar inicial; según cuenta la tradición popular, la imagen de la Caridad del Cobre.

Desde el punto de vista sociocultural se aprecia en el Fanguito transformaciones importantes como la creación de un parque muy cercano al área de la ermita de la virgen; un espacio con fines socio recreativos denominado Callejón de la Cubanía, presidido por un mural en la piedra de una bandera cubana y tallado en la roca de un busto del Héroe Nacional José Martí. Todo ello se erigió donde existía un gran vertedero.

Las transformaciones llegaron mucho más allá del callejón y de la imagen de la Virgen. A partir de la intervención constructiva de las viviendas en mal estado, los locales de comercio, consultorios médicos, se repararon las vías públicas con la pavimentación y la construcción de aceras, entre otras muchas obras de interés social. En resumen, de 46 planteamientos a los Órganos del Poder Popular, acumulados durante años, en este periodo de restauración del barrio se le dieron solución a la mayoría, quedando solo en la actualidad tres por darle solución, dentro de los que están; La edificación de una farmacia, la colocación de un cajero automático y el diseño de una ruta de transporte público para la zona.

Estos cambios se lograron por voluntad y apoyo del Gobierno y el Partido de La Habana y la participación activa de los pobladores, para mejorar la calidad de vida de los integrantes de estas comunidades. Muchos de los habitantes del Fanguito reconocen esta actuación, pero le otorgan un significado divino al plantear que todo es debido a la restitución de la imagen de la Virgen de la Caridad del Cobre. El Estado reconoce la religiosidad y el significado que entraña para los pobladores la imagen y la adoración de la Virgen de la Caridad del Cobre. Demostrando lo efectivo del diálogo entre la comunidad y el estado.

En este caso se aprecia de forma positiva el control social informal a través de la religiosidad integrada al proceso auspiciado por el Estado, con el resultado del mejoramiento de la calidad de vida de toda la comunidad, incluidos los religiosos, los practicantes y los que no son creyentes.

Caso No 2: El Eleguá de la Plaza de Cuatro Caminos

El mercado “Plaza de Cuatro Caminos” está situado en el municipio de Centro Habana. Tiene una ubicación estratégica para sus fines, pues se encuentra en lo que desde la época de la colonia constituye una de las puertas de entrada por tierra más importantes que tuviera la ciudad de la Habana. Su posición le otorgaba la oportunidad de unir a la gran ciudad en desarrollo con todas sus necesidades de abastecimiento y al campo con los suministros agrícolas y materiales; repleto además de mano de obra necesitada de trabajo para subsistir. Además de su función de mercado, desde su inicio ejerció un papel importante como promotor social, cultural, religioso, económico, entre otros. Facilitando al desarrollo de todas estas actividades dentro de la propia dinámica diaria como mercado abastecedor de mercancías y a la vez de modos de sobrevivencia¹³.

El Mercado Único o de Cuatro Caminos se construyó en 1920, a un costo de 1 175 000 pesos, a partir de las crecientes relaciones comerciales fundamentalmente con Estados Unidos. La necesidad de nuevos espacios trajo consigo la modernización de los mecanismos de abasto y consumo de una sociedad que asumía nuevos estilos de vida, en donde las antiguas edificaciones quedaron obsoletas. Ubicado en el punto donde coinciden las barriadas de La Habana Vieja, Centro Habana y el Cerro, configurado por las concurridas calles de Monte, Belascoaín, Cristina y Vives, desde su puesta en explotación fue uno de los centros comerciales más visitados en La Habana.

El centro comercial Cuatro Caminos, llamado en sus inicios Mercado General de Abasto y Consumo, conocido popularmente como Mercado o Plaza de Cuatro Caminos o Mercado Único de La Habana, devenido posteriormente como sitio de referencia en el entramado urbano habanero y uno de los símbolos identitarios de la capital. Favorecido por el hecho de que ocupa toda una manzana entre las calles de Monte, Cristina, Matadero y Arroyo, en los límites entre los municipios de Habana Vieja y El Cerro. Estaba cerca del puerto y de las principales arterias viales de la ciudad.

Se trata de un edificio de dos plantas con sótano que ocupa totalmente la manzana, donde, como siempre, cuatro entradas, cuatro relojes y cuatro cuernos de la abundancia reciben al visitante. Un puente lo conectaba con uno de los inmuebles de la manzana aledaña. El primer piso, en torno a un patio central, posibilitaba la venta de productos agropecuarios y frutos del mar, entre otros renglones, mientras que en la segunda planta se asentaban establecimientos para la venta de artículos industriales —ropa hecha, zapatos, sombreros— y varias fondas y pequeños restaurantes con una oferta muy bien apreciada, en la que sobresalían el arroz frito y la sopa china. Se accede al edificio por cualquiera de las calles que lo rodean, y una de sus entradas está habilitada para el paso de vehículos con mercancías.

13 PLAZA DE CUATRO CAMINOS: EcuRed, Consultado el 18:05, 9 de octubre del 2022 en https://www.ecured.cu/index.php?title=Plaza_de_Cuatro_Caminos&oldid=4243084

La Plaza de Cuatro Caminos, abrió nuevamente sus puertas el pasado 16 de noviembre de 2019, día del gran festejo por el 500 aniversario de la ciudad de La Habana, como mercado único de su tipo en el país. Después de una restauración capital que duro cuatro años, debido a la complejidad de la edificación y los daños sufridos en su estructura durante casi un siglo de existencia. La construcción de estilo neoclásico fue recuperada por el Grupo empresarial CIMEX S.A., titular del inmueble, a través de su Empresa Cubana de Servicios, conocida como ECUSE S.A. y de las Cooperativas ARCON y la Primera de Plaza.

Gracias a las labores de restauración, el Mercado de Cuatro Caminos es hoy un edificio avanzado con elevadores de carga y pasajeros, así como una plataforma que controla la electricidad, el clima y aprovecha la luz solar mediante paneles fotovoltaicos para producir entre el 50 y 60 de la energía que necesita.

Además de sus funciones comerciales, la Plaza de Cuatro Caminos también ha sido una especie de meca para las prácticas religiosas de origen afrocubano y el espiritismo. En él y sus inmediaciones se han ofertado históricamente todo tipo de artículos necesarios para estos fines, como flores, hierbas, y animales vivos.

Todo ello lo corrobora un trabajo presentado en el festival Wemilere 2021, en el museo municipal de Guanabacoa, por la Lic. Inaury Portuondo Cárdenas, especialista principal museo Casa África de La Oficina del Historiador de La Ciudad, titulado: Apuntes sobre la reorientación del espacio cultural urbano en las prácticas culturales de matriz africana en Cuba. En dicho trabajo la autora refiere que el Mercado de Cuatro Caminos, además de constituir un importante centro comercial, también era un significativo baluarte de creencias y prácticas religiosas, las que coexistieron con el mercado desde su edificación. Pues según lo referido por la autora, desde la inauguración de la plaza a principios del pasado siglo, se instaló en el lugar un Eleguá, lo que era solo de conocimiento de pocas personas, las que se ocuparon de atenderlo y a la vez de mantener el secreto durante años. Ello no impidió que la plaza además sirviera de forma tradicional como sitio propicio para terminar ceremonias de la Osha, llamada “visita a la Plaza por el Iyawo al séptimo día de su coronación”. También se realizaron, desde antaño en sus esquinas y entradas, otras ceremonias religiosas por sacerdotes de Ifà y santeros mayores y menores.

En esta investigación la Lic. Inauri refiere que en la restauración del Mercado Único inicialmente se tomó en cuenta el arraigo popular del sitio y su significación también no solo como centro de comercio, por eso desde el principio se concibió un lugar con acceso desde el portal para realizar ofrendas religiosas al Orisha – santo Elegguá, la deidad de origen africano que se dice propicia y “abre los caminos” en los emprendimientos personales. Durante este diálogo entablado entre las autoridades restauradoras y la comunidad religiosa a cargo del Orisha, se trataron temas trascendentales para ambas partes como las características de dichas prácticas religiosas en medio de la nueva edificación, así como el destino final de productos resultantes de estas prácticas y la higiene que debía tener el lugar, entre otras cuestiones de interés común.

Todas ellas fueron analizadas y discutidas, a las que supuestamente en ese momento, a través del diálogo entre la comunidad religiosa y los encargados de la obra del mercado, se les encontró una solución que no impedía la permanencia del Orisha en el lugar, una vez concluida la restauración. Quedando plasmado incluso en declaraciones oficiales y publicadas, de las autoridades a cargo, y que planteaban que:

“Como elemento identitario y de gran arraigo cultural se ubicará también un espacio con acceso desde el portal para fines religiosos. En este espacio se realizarán importantes actividades y ceremonias religiosas de trascendencia nacional, salvaguardando así nuestro patrimonio cultural intangible. Aquí estará ubicado el Elegguá con sus requerimientos necesarios acordados con los representantes de la religión afrocubana, agregó Hernández Peñate”.

Una vez avanzados los trabajos de restauración; según refiere la autora, comenzaron a aparecer en los medios de comunicación algunas imágenes que mostraban como quedaría finalmente “El Mercado de Cuatro Caminos”, una vez concluida su reconstrucción. Desde el inicio llamo la atención que en dichas imágenes del estado futuro del mercado no aparecía nada relacionado con la ubicación del Elegguá.

Luego de la inauguración del lugar, se le notifica a la comunidad religiosa a cargo del Orisha que debían sacarlo de forma inmediata, por lo que tuvo que ser trasladado hacia un sitio cercano, ubicándolo finalmente en la acera, en las calles Manrique e/t Sitios y Maloja, Centro Habana.

Lamentablemente en esta ocasión no se concretó el diálogo inicial entre la comunidad y las autoridades a cargo. Con la consiguiente ruptura entre ambas. Llegando incluso a responsabilizarse desde la creencia popular de todo lo negativo ocurrido, no solo en el mercado sino hasta lo acontecido en el país, desde los eventos naturales que han azotado al país a las difíciles condiciones económicas con las que se enfrenta en la actualidad, como un castigo por el desalojo del Orisha del lugar.

Contrario a lo descrito en el caso anterior. Además, al sacar al Elegguá del mercado creo no solo un problema de desaprobación social por la medida, sino que dio lugar a otro, pues fue instalado de forma “desafiante” en un lugar público, en una acera, casi en medio de la vía pública, con toda la repercusión urbanística, religiosa y social que ello pudiera tener. Sin que se tuviera en cuenta, entre otros aspectos, la religiosidad o no del resto de los integrantes de la comunidad aledaña. Además de desaprovechar la oportunidad de mantener un diálogo constructivo, de cooperación y de entendimiento con la comunidad religiosa. La religiosidad popular desempeña un papel constructivo como agente de control social informal. El diálogo entre la gobernanza, los creyentes y practicantes es imprescindible en la solución de los problemas socio religiosos.

BIBLIOGRAFÍA

ARÉVALO DECSI, Astrid: Participación comunitaria y control social en el sistema de salud. Rev. Salud Pública. Consultado el 16 Oct del 2022; 6(2): pp. 107-107. Recuperado en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-00642004000200001&lng=en. 2004.

ARGYRIADIS, KALI: Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería. *Desacatos*, (17), pp. 85-106. Consultado el 12 de agosto de 2022. Recuperado en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2005000100006&lng=es&tlng=es. 2005.

BELTRÁN, WILLIAM MAURICIO: La religión en la evolución del orden político. A propósito de la obra de Fukuyama *The Origins of Political Order* (2011). *Colombia Internacional*, (81), pp. 293-314. Consultado el 11 de septiembre del 2022, Recuperado en http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-56122014000200012&lng=en&tlng=es. 2014.

COUCEIRO RODRÍGUEZ, AVELINO VÍCTOR: El Carmelo y El Vedado: los 160 años de dos barriadas hermanas patrimoniales. *Revista Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina*, 8(1), p. 19. Consultado el 15 de octubre de 2022, Recuperado en http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2308-01322020000100019&lng=es&tlng=es.

DELGADO-MOLINA, C.: “La culpa es de...”: mal y violencia entre creyentes católicos en México. *Sociedad y religión*, 30(54), 208-229, 2020.

GUERRERO BARROS, MARCO POLO y ROBERTO CARLOS ROSERO ORTEGA: “Comunicación y fronteras simbólicas. Religiosidad popular en el pueblo pesquero de Santa Rosa.” *Universitarias-XXI, Revista de Ciencias Sociales y Humanas* 31, pp. 197-214. 2019.

MOSQUERA, JANETH; ALEJANDRA GUTIÉRREZ y MAURICIO SERRA. La experiencia de participación ciudadana en el control social a la gestión en salud en Cali, Colombia. *Colomb. Med.* 40(1): pp. 95-102. Recuperado en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-95342009000100008&lng=en. 2009.

PLAZA DE CUATRO CAMINOS. *EcuRed*, Consultado el 9 de octubre de 2022, recuperado en https://www.ecured.cu/index.php?title=Plaza_de_Cuatro_Caminos&oldid=4243084. 2002.

RIELLA, ALBERTO: Violencia y control social: el debilitamiento del orden social de la modernidad. *Papeles de población*, 7(30), 183-204. Consultado el 26 de octubre de 2022, Recuperado en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252001000400008&lng=es&tlng=es.

ROMERO SALAZAR, A., RUJANO ROQUE R. y J.A. DEL NOGAL: Control social: Nuevas realidades, nuevos enfoques. 2002;11(4): pp. 665-680. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12211406>.

SOLER MACHÁN, SALVADOR DAVID; OLGA LIDIA SUÁREZ DEL VILLAR LÓPEZ Y REGLA DOLORES QUESADA CABRERA: Acercamiento a los estudios sobre las familias religiosas en la ciudad de Cienfuegos. *Conrado*, 15(70), 475-481. Consultado el 11 de agosto de 2022. Recuperado en http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-86442019000500475&lng=es&tlng=es.

VALDÉS, TERESA y L. GONZÁLEZ: Psicología, salud y religión. *Psicología para América Latina*, (4) Consultado el 15 de enero del 2022, Recuperado en http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2005000200006&lng=pt&tlng=es. 2005

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA PRÁCTICA CULTURAL DE IFÁ EN SANTIAGO DE CUBA

MsC. Yanet Navarro Garrido

En los últimos tiempos, resulta cada vez, más necesaria la presencia de investigaciones y publicaciones sobre el tema de las religiosidades afrocubanas desde las Ciencias Sociales. Los historiadores cubanos analizan muy poco los aspectos socios históricos de los diferentes grupos religiosos que heredaron y preservaron los cultos de sus ancestros africanos, quienes han pasado a formar parte, de la identidad y la cubanía en el devenir de la historia local y nacional.

Por tanto, esta investigación tiene como objetivo valorar lo que se visualiza de la práctica cultural de Ifá en Santiago de Cuba, ya que forma parte del patrimonio inmaterial cubano y es un fenómeno religioso de la historia oral y de la vida cotidiana cubana. Por la vigencia que tiene este culto afrocubano en la conformación de la identidad y la cubanía se aportan nuevos elementos a la argumentación historiográfica.

La identidad nacional contiene la integración de los rasgos objetivos que poseen los pueblos y de las representaciones sociales compartidas que tienen sobre esos rasgos. Este es un elemento esencial de naturaleza teórica en la comprensión de la identidad del sistema religioso de la práctica cultural de Ifá, o mayormente conocido como Regla de Ifá. Debido a la expansión vertiginosa de este culto religioso yoruba en la sociedad cubana, es de vital importancia el estudiar la historia de la práctica cultural de Ifá en Santiago de Cuba, a partir del triunfo de la Revolución hasta la actualidad. Cabe destacar que los estudios religiosos yorubas, en su mayoría, tienen una base meramente etnográfica con matices históricos, soslayando la verdadera impronta de la obra de los líderes de las comunidades religiosas en la readaptación y preservación de los cultos afrocubanos en la conformación de la identidad y la historia de las localidades y del país.

Todo trabajo de historia es una recreación, mediada por la interpretación, hecha con base en los fragmentos legados por el tiempo. Los historiadores que trabajan los fenómenos identitarios devenidos de la esclavitud y de la transculturación de la diáspora africana en las Américas, han tenido que acostumbrarse a lidiar con una documentación fragmentaria, la mayor parte producida por los gobernantes, llena de preconceptos o de silencios. Por lo tanto, enfrentan así mismo el desafío de juntar los fragmentos, leer entre líneas, interpretar cada pasaje, iluminar nuevas escenas con preguntas tratadas desde la experiencia comparativa. La historia de la práctica cultural de Ifá en Santiago de Cuba es reconstruida y valorada a partir del rescate de las memorias colectivas e historias de vida de las iyalochoas, babalochas, los oriates y babalawos que con su quehacer religioso han preservado y resguardado las creencias heredadas de los negros yorubas esclavizados por el colonialismo europeo.

Aspectos históricos filosóficos del culto de la práctica cultural de Ifá

El desarrollo del pensamiento humano, muestra que cada pueblo tiene sus propias concepciones acerca de la Creación y la forma en que se pobló la Tierra. El sistema filosófico-literario de Ifá no es una excepción. Para Araujo (1989), la identidad cultural se expresa en el conjunto de signos histórico-culturales que determinan la especificidad de la región y, con ello, la posibilidad de su reconocimiento en una relación con la comprensión del nexo entre lo igual y lo diferente.

Existe suficiente consenso en atribuir un alcance abarcador, incluso en sentido histórico, al concepto identidad, como el mecanismo de autoidentificación de cualquier individuo o agrupación humana ante sí misma y frente a otros. De ahí el carácter polivalente del concepto para aludir a rasgos y niveles de esa autoidentificación, que abarca desde el nivel del individuo, la familia, grupos de género, generacionales, étnicos, raciales, ocupacionales, clasistas, territoriales y tantos otros. Al explicar este fenómeno religioso se tiene que recurrir a la relación de la historia de África Occidental con la Historia de Cuba para comprender los orígenes del culto y su readaptación en el nuevo contexto histórico cubano.

Entre los descendientes de los yorubas existen sacerdotes de Ifá especializados en todos los asuntos de la vida en el Cielo y en la Tierra (la luz y la oscuridad, lo diáfano y lo confuso, la verdad y la falsedad, la guerra y la paz, la vida y la muerte) ellos han logrado mantener en la memoria de su pueblo los más antiguos conocimientos referidos al principio del tiempo. Los sacerdotes yorubas son los portadores y guardianes de la memoria colectiva de ese pueblo; memoria conservada hasta hoy admirablemente mediante la tradición oral, la competencia entre el bien y el mal.

Ifá es la preservación de la sabiduría ancestral que proporciona orientación sobre cómo mantener el equilibrio entre la cabeza y el corazón. El culto de Ifá no es solamente una doctrina de creencia; es un legado espiritual y una forma de ver el mundo. El cuerpo literario de Ifá es tan amplio y variado que resulta imposible conocerlo de memoria, se requiere un estudio sistemático y profundo para acercarnos a él, pero una vida no alcanza para dominarlo a la perfección.

El sistema filosófico-literario de Ifá contiene y explica todo lo que existe en la naturaleza, las profecías, las predicciones; los Orishas, la concepción de su mundo, ese mundo cíclico que comienza en el cielo donde Oloddumare el ser supremo de la creación, rige la vida del universo. En los oddun de Ifá se registran todos los sucesos cotidianos: la música, la danza, la geografía, la medicina, la flora, la fauna, etcétera, y abarca también el culto a los Orishas formando un todo y como resultante se conforma el producto más terminado y refinado de la cultura del pueblo yoruba.

En los 256 oddun de Ifá está acumulada la memoria colectiva de los yorubas, en su contenido se refleja el pasado, pero también puede encontrarse el presente y el futuro. El yoruba sabe que en el oddun de Ifá está la esencia del individuo, en

cada oddun vienen reflejados los rasgos que se transmiten de generación en generación. Ellos saben también que cada divinidad tutelar no es más que el patrón de aspectos positivos y negativos que heredará el seguidor dentro del culto.

Los religiosos yorubas reconocen que a través de los rituales de Ifá el hombre logra acentuar aspectos perdidos por la influencia del medio que lo ha vuelto vulnerable. Este culto no tiene otro objetivo que despertar aspectos de la personalidad del individuo que permanecen “dormidos”, de seguro, el individuo llega a ser mucho mejor.

En la actualidad, el binomio Ifá-Orunmila constituye uno de los cultos más importantes no solo en tierras yoruba y en Cuba, sino que ha logrado convertirse en la filosofía de vida de una gran parte de habitantes del planeta, porque con este sistema filosófico literario el hombre encuentra explicación a las causas de sus problemas y cómo enmendarlos, al enseñarle el camino de la razón, de la existencia y la concepción del mundo.

En resumen Orunmila representa, a través de los dan, la rectitud de los principios, el sentimiento del honor; la imparcialidad, la justicia, la consideración; el dominio mental, emocional, y físico; la prudencia; el dominio de la memoria y la meditación; es la pureza, la paciencia, la persuasión, la adaptabilidad, la tolerancia, la humildad, el estudio, la perspicacia, el amor y la sabiduría, la fortaleza; el poder de descubrir y apreciar la belleza, del discernimiento, la veracidad y exactitud; es la habilidad, la eficiencia, la unión, la cortesía, el tacto, la decisión, el valor, la jovialidad, la confianza, la calma, el equilibrio, la perseverancia, la reverencia, la devoción y la previsión.

Un proverbio yoruba dice que nos convertimos en lo que somos al estar sobre los hombros de aquellos que vienen antes que nosotros. Desde la perspectiva de la cultura yorubatradicional, recordar a los que nos precedieron es una obligación sagrada. Cada generación asume la responsabilidad de preservar la sabiduría de los antepasados. En la mayoría de las culturas centradas en la tierra, es decir, aquellas culturas que se esfuerzan por vivir en armonía con la naturaleza, la difusión de la sabiduría ancestral es la base de la metodología utilizada para guiar la conciencia a lo largo del camino que va de la infancia a la madurez y autorrealización. La finalización efectiva de este viaje conlleva el potencial de hacer de cada uno de nosotros un antepasado venerado en la memoria colectiva de nuestros descendientes. Este potencial está enraizado en el vínculo de afecto entre abuelos y nietos. En la cultura yoruba este vínculo se llama ife que comúnmente se traduce como amor.

La palabra tiene una connotación más amplia relacionada con la palabra Ifa. Si Ifá significa la sabiduría inherente a la Naturaleza, la palabra ife sugiere la expresión de esa sabiduría en la vida cotidiana. Con base en la creencia yoruba en la reencarnación, las generaciones futuras incluyen nuestro propio regreso a la Tierra que previamente hemos ayudado a formar. Este proceso cíclico es la base de la ética de Ifá y de la visión de su historia. Los ciclos de nacimiento y renaci-

miento a nivel personal se reflejan en el movimiento entre la expansión creativa y la contracción destructiva que caracteriza la visión cíclica tradicional africana de la historia.

Necesidad histórica del estudio de la práctica cultural de Ifá en Santiago de Cuba

Aunque la historia de la herencia del África al sur del Sahara en las Américas y el Caribe se encuentra profundamente ligado con las religiones aportadas por los millones de seres humanos que fueron transportados en condición de esclavos, desde los albores del siglo xvi hasta el ocaso del siglo xix, y su inmediata contextualización a los más disímiles espacios de ubicación o de asentamiento, así como a los complejos procesos de transculturación e interculturación entre los propios pueblos africanos representados en la trata, sus relaciones con el imaginario mítico y legendario de los pueblos iniciales y con las prácticas religiosas de las respectivas metrópolis europeas que se apropiaron del Nuevo Mundo, no existe una abundante obra historiográfica que recoja las particularidades históricas de la práctica cultural de Ifá en Santiago de Cuba como fenómeno identitario y socio religioso importado desde el Occidente del país y readaptado a las nuevas condiciones de la región.

En la historiografía cubana se han realizado importantes trabajos sobre la Regla de Ocha-Ifá que permiten comprender su filosofía y desarrollo en algunas regiones del país. De la práctica cultural de Ifá como máxima expresión religiosa dentro de la religión yoruba, es muy escaso lo que se ha escrito, debido a la propia dispersión de las diferentes etnias yorubas esclavizadas por los traficantes negreros a la llegada al país y la readaptación de su religión en el nuevo medio impuesto. Esta es la razón fundamental de que no exista una abundante bibliografía que muestre el comportamiento de la realidad histórica del culto, las que existen por lo general son compendios abarcadores de artículos, ensayos, anécdotas, cuentos y patakíes que narran algunos aspectos etnosociológicos.

Dentro de la historia de Cuba y la conformación de la identidad nacional cubana existen diversos fenómenos sociales, productos del sistema esclavista impuesto por el colonialismo europeo, que han sido marginados durante mucho tiempo por las élites científicas, como las religiones de sustrato africano, y en particular la religión yoruba. Las labores etnosociológicas de Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañere y Lidya Cabrera condicionaron una reinterpretación del papel de las religiones afrocubanas en la conformación de la identidad nacional y la cubanía, sus obras son consideradas un referente indispensable para las investigaciones sobre el legado del culto lukumí a la identidad cultural de la nación.

En la sociedad cubana, el acercamiento a los problemas de la identidad nacional desde el pensamiento social tiene una larga historia que ha acompañado el proceso de conformación mismo de la propia nacionalidad y nación. El investigador Ortiz (1939), afirmó que la contribución de los africanos y sus descendientes

propició que Cuba ocupase un lugar en la civilización mundial, y que la influencia de estos en la independencia patria no había sido en modo alguno exigua, pero sobre todo en tres manifestaciones de la cubanidad: en el arte, en la religión y en el tono de la emotividad colectiva.

Señala Zamora (2000), que la existencia de manifestaciones que denomina privilegiadas de la identidad cultural cubana, a saber: el lenguaje, la música y el baile, las religiones populares y la psicología social en las que, al igual que Ortiz, aprecia actividades que se han preservado a través del tiempo y que constituyen esencias del ser cultural que define lo cubano.

La influencia africana en la identidad de Santiago de Cuba se asume en correspondencia con la intensa, compleja e incesante transculturación concebida por Ortiz (1940), al contemplar continuidades y discontinuidades culturales, que León (1987) y Ramírez (2003), enfocaron con un acertado encuadre espacio-temporal del proceso que, en el presente, se reafirma como uno de los pilares más sólidos de la identidad cultural de este asentamiento histórico-cultural dinámico, cuya génesis se localiza en la actividad práctica y transformadora que los africanos y sus descendientes han desarrollado en el tiempo, ya sea de modo forzado o voluntario, lo cual les llevó a ocupar un espacio geográfico determinado y a articular un conglomerado vital de forma creadora en el que desempeñó un rol fundamental su capacidad de concebir una cultura de resistencia.

A pesar de que a partir de los años 2000 este ha sido uno de los temas emergentes en el ámbito académico y también en el político, todavía se necesita una producción de bibliografía importante que desentrañe el papel de la religión yoruba en el Oriente del país. Al recopilar la historia de los líderes religiosos portadores del legado de las religiones africanas, también protagonistas de los hechos históricos y sociales que favorecieron a la conformación de la identidad cultural cubana y que además representan esa cultura de resistencia, con este trabajo, se realiza una contribución desde la mirada histórica y social.

El contexto colonial define la cultura de resistencia como una fase transitoria de la confrontación social, en la que el colonizado deviene, de objeto bajo condiciones extremas de dominación, en sujeto libre, que recurre a diversos mecanismos socio-culturales para la preservación de su identidad y que, en el escenario de la lucha por la descolonización, encontraría cauce para su reconocimiento a través de corrientes y movimientos centrados en la revitalización del legado de África en América Latina y el Caribe. La readaptación del ifismo en Cuba es una muestra de esa cultura de resistencia. Los negros esclavizados y sus descendientes lograron preservar su culto religioso originario y combinarlo con los nuevos elementos religiosos de la cultura de los colonizadores europeos y se mantuvieron firme a sus raíces ancestrales y protegieron el legado que construyeron sus antepasados para sus pueblos. Conformándose así una nueva identidad colectiva en los grupos humanos más humildes de las comunidades occidentales cubanas. Luego este proceso socio histórico se extendió a la capital del Oriente del país, generalizándose la práctica cultural de Ifá en toda la isla.

La historia patria constituye una fuente inagotable para formar valores cuando es el resultado de la acción de los hombres, mujeres, ancianos y niños que se enfrentan con su quehacer cotidiano a los sistemas sociales impuestos por las élites de poder. El estudio de los hechos en la localidad y de las personalidades que actúan en ellos, posibilitan la asimilación de los acontecimientos más importantes, del acontecer nacional y el vínculo entre los hechos locales y nacionales. La utilización de la historia local y familiar, propicia el desarrollo de una relación afectiva a partir de lo más cercano, de lo que, para él, tiene un significado actual.

Es necesaria la búsqueda de las tradiciones antiguas y recientes, gestadas a lo largo de los años, pues el hombre vive por sus raíces tanto como por su persistente afán de retomarlas y enriquecerlas. Por tal razón, el conocimiento de la vida y obra de los que son parte de la historia tiene gran importancia para alcanzar los propósitos identitarios y educacionales. José Martí, el cual defendió la integralidad del conocimiento, el entrelazamiento entre los saberes, reconoció el alcance de la historia y su enseñanza (debía ser novedosa, dialogada, conversada, motivante) y el papel del hombre, estuvo consciente que las condiciones materiales y las conductas de los hombres se encuentran estrechamente vinculadas y son demostraciones de los contenidos socioculturales que transitan desde lo local, lo regional y lo nacional.

Se consideran esenciales las posiciones de los autores que reflejan la historia integrada al contexto local: objetos, normas, costumbres y valores que expresan una vivencia más cercana del hecho histórico o personalidad, de su continuidad, y a la vez permite acercarse a los procesos peculiares o discernir sobre aquellos que son parte de la continuidad o discontinuidad histórica, los que se desarrollan vinculados a la historia local.

La cultura, su diversidad, el modo en que la gente vive, trabaja, se relaciona, ama, sueña y crea son, conforme pasan los años, reconocidos en el mundo entero como pilares del desarrollo humano. Ya no es posible trazar una línea única de progreso, ni sostener una idea de civilización que no valore los aportes de pueblos o coloque al margen tradiciones, saberes y memorias complejas. En plena era de la globalización, las diferencias culturales se muestran en todo su potencial, enriqueciendo nuestras sociedades, sus intercambios y los proyectos de futuro que estas albergan.

Para Navarro (2022) la práctica cultural de Ifá en Cuba desde su aspecto socio histórico no ha sido expuesta por la historiografía cubana. El impacto del accionar de los sacerdotes en los ámbitos locales en el Oriente del país tampoco ha sido recogido en los anales de las religiones afrocubanas.

El desarrollo del culto de la práctica cultural de Ifá en la ciudad de Santiago de Cuba

Entre 1959 y 1960 se inicia una etapa histórica en la sociedad cubana marcada por profundas transformaciones cuantitativas y cualitativas alcanzadas en el pe-

río de tránsito hacia el socialismo: unificación de las fuerzas políticas revolucionarias, un continuo proceso de institucionalización que culmina al aprobar la Constitución Socialista, la creación de los órganos de gobierno, el Poder Popular y la celebración del Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba, hecho que marca el fin y el inicio de un nuevo período histórico.

La revolución dirigida por la clase obrera y campesina, abrió a la población de Santiago de Cuba nuevas y mayores posibilidades a los servicios sociales básicos: salud, educación, vivienda, deportes y cultura, a los cuales se destinaron importantes recursos para la construcción de la infraestructura que soportaría el logro de estas nuevas metas sociales. En esta etapa, el presupuesto municipal, se planificó en función de realizar grandes asignaciones para comprar medicinas, fabricar obras públicas, escuelas, hospitales, viviendas, pequeños centros comerciales, en las comunidades marginadas de la ciudad, que se conformaron alrededor de la periferia de los grandes centros residenciales durante la etapa republicana, donde residían los primeros santeros y cabildos religiosos ligados a la Regla de Ocha-Ifá.

Al crearse las instituciones gubernamentales que trazarían las políticas culturales del país comienzan a visualizarse, de una manera diferente, la gama de las expresiones de los diferentes cultos religiosos de origen africano en la sociedad. Esta situación histórica permite que se conformen las bases religiosas y espirituales de los primeros babalawos de la provincia. En un principio tuvieron que iniciarse en la capital habanera y mantener sus vínculos religiosos con sus padrinos, teniendo que trasladarse continuamente entre una ciudad y la otra para poder consolidar sus conocimientos ifísticos y poder ponerlos en práctica, por lo que sus prácticas religiosas se vieron limitadas en las comunidades santiagueras.

Según Larduet (2014) aunque en el Oriente la santería llega tardíamente con respecto a su desarrollo en el Occidente de la isla, es un acontecimiento histórico el arribo de esta práctica religiosa a la región, siendo Eligio y Walter, provenientes de los principales mayores del ramal de Adechina (ObaraMeyi) y Bernardo Rojas (Irete Oddi), los primeros babalawos que se instauran en Santiago de Cuba, abriendo paso a una generación con una nueva visión con respecto a las otras religiones de sustrato africano en la provincia.

Después de estas iniciaciones de la práctica cultural de Ifá en Santiago de Cuba, comienza un crecimiento paulatino de los sacerdotes de Orunmila en la ciudad. Aunque el vínculo con el Occidente siguió siendo necesario para lograr las nuevas consagraciones que se realizaron por diferentes vías y con otros padrinos habaneros del mismo ramal religioso, manteniéndose una sola línea ancestral, para esa pequeña comunidad de awoses que deseaban instaurarse dentro de los cabildos dirigidos por santeros.

A partir de la década de 1980 hasta los inicios de los años 1990 en la región y el país se desencadenan varios acontecimientos históricos que influyen en un estancamiento del desarrollo de la práctica cultural de Ifá en Santiago de Cuba. Son muchos los factores que incidieron en el lento desenvolvimiento del culto,

entre ellas, la existencia de restricciones por parte de los mayores sacerdotes de Ifá habaneros en cuanto a la entrega de algunos poderes, como Wuanaldo y Olofin, vitales para la procreación de babalawos criollos en la ciudad.

Otro de estos factores, de carácter religioso, es la necesidad de una clara visión y la inteligencia de los practicantes, para interpretar los oddunes del corpus literario de los Ese Ifá o comúnmente conocidos como Dice Ifá. Cuando se consagra a un babalawo, se necesita al menos tres años como mínimo, para que se aprenda correctamente los rituales religiosos básicos que debe emplear en su quehacer cotidiano para poder salvar a la humanidad. Luego deben pasar otros años para poder comprender la liturgia sagrada del oráculo de Orula e interpretar sus mandamientos para con él, su familia religiosa y los aleyos que se van a registrar por determinada situación. Existía un considerable porcentaje procedente de un estrato social humilde; algunos eran semianalfabetos, lo cual constituyó un obstáculo para las interpretaciones e interiorizaciones de los libros de Ifá y todas las demandas intelectuales del modo de vida al que se tiene que acoger un awo.

Otras limitantes declaradas eran la necesidad de una parafernalia cultural, seguidores y arraigo que propicien su crecimiento, además de aspectos históricos y sociales que repercutieron negativamente en esa transmisión cultural como la política adoptada por el Partido Comunista de Cuba del ateísmo científico. A pesar de ser la práctica cultural de Ifá un sistema de creencias calificado de iniciático, por dichas razones no cumplió con su misión de crecimiento, extensión y ramificación acelerada en el período.

A partir de 1990 ocurre el derrumbe del bloque socialista que propicia una crisis económica calificada como “período especial” en el país, por lo que la sociedad cubana experimenta acontecimientos políticos, económicos y sociales como la celebración del Cuarto Congreso del Partido Comunista de Cuba en 1991, que permitió que los miembros del PCC pudieran practicar la religión, se favorece políticamente a la salvaguarda de los valores patrimoniales identitarios de la nación, propiciando que se creen nuevos proyectos nacionales e internacionales que promovieran la preservación de la memoria histórica de los negros esclavizados; las modificaciones de la Constitución en 1992, que dieron cobertura legal al desarrollo de las religiones populares; la apertura de alternativas económicas en 1994, que abrió a Cuba al turismo internacional y legalizó la circulación de la moneda libremente convertible; el impacto político y cultural de la visita del Papa 1998, que influyó en la conciencia religiosa del cubano.

Para Blanco (2018) la expansión del babalaísmo santiaguero se ubica a finales de los 90 con la labor sacerdotal del habanero Joseíto (OyekunMeyi). Este babalawo es considerado como el mayor que se dedicó a iniciar a los awoses en la tierra caliente, siendo el primer iniciado en el territorio de Santiago de Cuba, Luis Nigeria (Iroso Oddí).

Con la experiencia y sabiduría del babalawo José Suárez Alba (Joseíto), las iniciaciones se hicieron posible, en un corto plazo de tiempo. También se dedica

junto a varios sacerdotes de la Habana y Matanzas a consagrar los necesarios poderes religiosos para la proliferación del culto y la práctica cultural de Ifá, como Olofin y Wanaldo en Santiago de Cuba.

Entre 1997 y 1998 se crearon los inicios de la independencia religiosa yoruba de la región. A partir de la tenencia de Olofin y Wanaldo, los babalawos santiagueros comienzan a iniciar a otros sin recurrir a ayuda externa y sin buscar olofistas de la capital o de otras zonas del país, puesto que ya en Santiago había sacerdotes con estos poderes, que podían iniciar a otros en el culto. Esto trajo como consecuencia que no solo aumentaran los sacerdotes consagrados, sino también los religiosos que recibieron la mano de Orula, tanto santeros como aleyos, por lo que crecen los adeptos y seguidores de los nuevos babalawos y pasan a ser parte de las nuevas familias religiosas.

La existencia del poder de Olofin en el Ifaismo santiaguero rompió con la dependencia religiosa foránea. Tanto, que se llegó a cuestionar por qué no se sacaba la letra del año en Santiago de Cuba para las provincias orientales. Esta ceremonia se efectuó con dificultades y enfrentamientos entre La Habana y el oriente del país.

En el año 2000 Juan Martín Portuondo (Irete Anza) recibe estos poderes de su ayibbón Joseíto. Santiago de Cuba cuenta para ese entonces con dos olofistas, lo que abre el cuadro de la práctica religiosa en la región, pues estos posteriormente también se lo entregaron a otros.

Se puede apreciar que la rama de la práctica cultural de Ifá que predomina en Santiago de Cuba es la creada por Joseíto (OyekunMeyi) descendiente de Bernardo Rojas (Irete Oddi), quien, a su vez, es ahijado del africano Adechina (ObbaraMeyi), ambos de La Habana. Al iniciar a Maceda, ya Joseíto había iniciado en La Habana a otros santiagueros y es reconocido como el introductor de la rama de Bernardo Rojas en Santiago de Cuba, que pertenece a un ramal de descendientes directos de sacerdotes africanos en el país.

Desde 1998 comenzó un amplio crecimiento de la práctica cultural de Ifá en la ciudad de Santiago de Cuba, que aún hoy no se detiene y rebasa las expectativas en cuanto a cantidades de practicantes. Es imposible cuantificar la existencia del total de babalawos, debido al dinámico y acelerado crecimiento de los sacerdotes del culto. En el babalaísmo local actual, existen alrededor de 5000 babalawos aproximadamente. El ifaísmo santiaguero desborda la frontera territorial, pues se ha ramificado en todo el país y también al extranjero.

La llegada de Ifá a Santiago fue necesaria para el desarrollo del proceso religioso local. A raíz de la eclosión del babalaísmo santiaguero comienza una hegemonía religiosa de la práctica cultural de Ifá en la ciudad. O sea, que mientras más ahijados se tiene, más poder, dominio y jerarquía se posee. Lo que convierte a los babalawos en líderes sociales debido a la gran cantidad de ahijados que los siguen en sus comunidades.

En el año 2014 se institucionalizó la filial de la Asociación Yoruba en la ciudad de Santiago de Cuba, con el objetivo de agrupar y organizar a todos los

practicantes de las religiones de origen yoruba en la provincia. Asimismo, esta entidad sirvió para la institucionalización del intercambio de los religiosos con otras regiones del país y del mundo.

La ciudad cuenta con más de cinco familias nucleares religiosas, debido al crecimiento y expansión de la religión en la región. Cada uno de estos grupos ha conservado mucho de sus tradiciones y costumbres originales, y sus influencias culturales hasta hoy tienen relevante importancia dentro de la sociedad, al explicar modos de vida y comportamientos de grupos humanos y comunidades.

Para Orozco (2021) existen dos vertientes de la práctica cultural de Ifá en Santiago de Cuba, por un lado, se encuentran los sacerdotes criollos que defienden el culto sincrético heredado de los negros cubanos y, por otro lado, se encuentran los tradicionalistas nigerianos, fieles representantes de la religión que se practica actualmente en Nigeria, lo que provoca diferentes maneras de realizarse los ritos y las ceremonias importantes dentro del mismo culto. Por lo tanto, existen grandes rivalidades entre cabildos y casas religiosas.

La presente investigación es valiosa debido a que no solo se analiza cómo llega este fenómeno religioso a la región de Santiago de Cuba, también se tienen en cuenta cuáles fueron los principales líderes dedicados al culto de Ifá en la provincia y su incidencia en la historia cultural cubana y santiaguera.

El estudio es novedoso, ya que el fenómeno de la práctica cultural de Ifá dentro del rescate de la identidad y el patrimonio de las religiones afrocubanas ha sido muy poco tratado por la historiografía local.

La importancia de la investigación radica en la reconstrucción de la vida y el quehacer de los líderes de las comunidades religiosas y cabildos que han marcado pautas en el desarrollo de la historia regional, local y nacional de Cuba.

Esta investigación sistematiza la presencia de los orígenes de una religión afrocubana y su impronta en la identidad cultural de Santiago de Cuba, a la vez que enriquece los estudios previos en el ámbito regional y local, por lo cual merece ser tomada en cuenta por las diversas instituciones comunitarias a la hora de diseñar e implementar sus políticas culturales y de desarrollo social.

Bibliografía

- ABIBOLA, WANDE: Una exposición del cuerpo literario de Ifa. Oxford University Press Nigeria. 1976.
- BARREAL, ISAAC: Retorno a las raíces. La Fuente Viva. La Habana. Fundación Fernando Ortiz. 2001.
- BASCON, WILLIAM: La adivinación de Ifa. Comunicación entre dioses y hombres en el oeste de África. California: Indiana University Press. 2016.
- BETANCOURT ESTRADA, VÍCTOR: El Babalawo: médico tradicional. La Habana. Editorial Ciencias Sociales. 1996.
- _____: Ifaismo y ciencia. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. 1998.
- _____: Lenguaje Ritual Lukumí. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. 1999.

____.: Mitos y Realidades. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.2001.

BLANCO SERRANO, JOSÉ JORGE: Santiago Hernández Sánchez, su quehacer religioso como continuidad histórica de la práctica cultural de Ifá en Santiago de Cuba (1960-2017). Universidad de Oriente. 2018.

BOLÍVAR ARÓSTEGUI, NATALIA: Itutu la muerte en los mitos y rituales afrocubanos. Caracas. Editorial Arenas.1992.

____.: Los orichas en Cuba. La Habana: Ediciones Unión. 1990.

BROWN, DAVID: Santería enthroned. Art., Ritual, and innovation in an Afro-Cuban Religion. Ed. Chicago and London, The University of Chicago Press. 2003.

CABRERA, LYDIA: El Monte. Ciudad de la Habana: Ediciones CR. 1992.

CASTELLANOS, JORGE: Pioneros de la etnografía afrocubana. 2003.

COLECTIVO DE AUTORES: Nación e Identidad. (N. Bolívar, R. Hernández, C. Martín,

ORTIZ, RÓMULO LACHATAÑERÉ y LYDIA CABRERA. Miami, Ediciones Universal.1995.

CRISTÓBAL, A.: Precisiones sobre Nación e Identidad. Revista Temas No.2. pp. 111-115.1995.

CARRIÓN, JORGE: Un encuentro con Ifá. La Habana. 2005.

CASTRILLO DÍAZ, LUIS y MADAN, MARCELO: Manual de la santería. el ABC de la santería gramática y diccionario. Caracas: Inversiones Orunmilas.2002.

FERNÁNDEZ CANO, JESÚS: Ocha, Santería, Locumí o yoruba. Colombia: Editorial de la Universidad de Granada. 2009.

FERNÁNDEZ ROBAINA, TOMÁS: Hablen paleros y santeros. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.1997.

GÁMEZ, LEONEL: Comprendiendo Nuestras Tradiciones. Sociedad Yoruba de México Águila de Ifá Foundation. 2012.

GARCÍA ALONSO, M. y C. BAEZA. (1996): Modelo Teórico para la Identidad Cultural.1996

GARCÍA CORTEZ, JULIO: El santo (La ocha) secretos de la religión lucumí. Miami (s. f.).

GUANCHE PÉREZ, JESÚS: Africanía y etnicidad en Cuba: los componentes africanos y sus múltiples denominaciones. La Habana: Editorial Adagio. 2009.

____.: Léxico intercultural sobre religiones afroamericanas. La Habana: Fundación Fernando Ortiz. 2011.

HODGE LIMONTA, ILEANA: “Reencuentro de tradiciones ancestrales. Una aproximación desde África Occidental a La América Latina”. La Habana. Caminos (68-69), pp. 54-64. 2013.

HOUTAR, FRANCOIS: Mercado y Religión. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.2007.

IBATRA, J.: Un análisis psicosocial del cubano: 1989 – 1925. Edit. De Ciencias Sociales, 1985.

LACHATAÑERÉ, RÓMULO: El sistema religioso de los afrocubanos. La Habana Editorial de Ciencias Sociales. 2001.

LARDUET LUACES, ABELARDO: Hacia una historia de la santería santiaguera y otras consideraciones. Santiago de Cuba. Editorial Del Caribe. 2014.

LEÓN, ARGELIERS: “Un caso de tradición oral escrita”, en Islas. Santa Clara (Cuba), no. 39-40, Universidad Central de Las Villas.1971.

LLOGA DOMÍNGUEZ, CARLOS A.: “Identidad nacional y religiosidad popular”, en Santiago de Cuba. Del Caribe (53). 2003.

- MILLET, JOSÉ: Glosario Mágico Religioso. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.1994.
- NAVARRO GARRIDO, YANET: “El tratamiento historiográfico de la práctica cultural de Ifá en Santiago de Cuba”, en Santiago, no. Especial 75, UO. 2022.
- OCANA, FRANCISCO: Ifá la supremacía del entendimiento. La Habana: Asociación Yoruba. 2016.
- OROZCO, ENRIQUE: Consenso y conflicto en la tradición religiosa de Ifá. Santiago de Cuba. Universidad de Oriente. 2021.
- ORTIZ, FERNANDO: El engaño de las razas. La Habana. Editorial Ciencias Sociales. 1975
- __.: Glosario de afronegrismos. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.1991.
- __.: La santería y la brujería de los blancos (Defensa póstuma de un inquisidor cubano). La Habana. Fundación Fernando Ortiz. 2000.
- __.: Los cabildos y las fiestas afrocubanas del día de Reyes. Editorial Ciencias Sociales.1992.
- __.: Los negros Brujos. Madrid: Editorial América.1906.
- __.: Los negros curros. Madrid: Editorial América.1916
- __.: Entre cubanos. Psicología Tropical. Edit. De Ciencias Sociales. La Habana.1987.
- PERERA, M.: Latinoamérica y España: Su Imagen entre los cubanos.1993.
- PÉREZ, CECILIO: Ifá antigua sabiduría. Miami: ObaeocunBooks.1993.
- RAMÍREZ CALZADILLA, JORGE: “Cultura y reavivamiento religioso en Cuba”, Revista Temas no 35. La Habana. pp. 31- 43. 2003.
- RODRÍGUEZ, PEDRO PABLO: “La discusión conceptual de lo cubano en Cuba y en el exterior”. En: Cuba: Cultura e Identidad Nacional. Ob.cit. 1995.
- SOLÍS HERRERA, RICARDO J.: De la mano de Changó. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM. Editorial Lirio S.A. de C.V. 2014.
- SORÍN, M. (1991). Identidad Nacional, Identidad Latinoamericana y Desarrollo Moral en el cubano de Hoy. En: Problemas de la Psicología Política en América Latina. Edit. Eduven, Venezuela. 1991.
- SOUSA HERNÁNDEZ, ADRIÁN: Ifá santa palabra ética del corazón.1996.
- __.: Las dieciséis esencias básicas del ifismo. 2003.
- TORRE C. DE LA (1995). “Conciencia de Mismidad: Identidad y Cultura Cubana”, en: Revista Temas. No. 2. La Habana, pp. 111-115. 1995.
- TORRES-CUEVAS, E.: “José Antonio Saco. Doscientos Años Después”, en: La Gaceta de Cuba. Año 35. No.6. noviembre - diciembre. La Habana, pp. 40-42.1997.
- UBIETA, E.: Panhispanismo o Panamericanismo: Controversia sobre Identidad Cultural (1900 - 1922), en: Ensayos de Identidad. Edit. Letras Cubanas. La Habana, pp.11-80. 1993.
- .: El Ensayismo y la Identidad Nacional en Cuba: Itinerario de una Relación Inconclusa. en: Ensayos de Identidad, pp. 112-143. 1993.
- VERGÉS MARTÍNEZ, ORLANDO: Expresiones de la cultura popular y tradiciones santiagueras. Santiago de Cuba: Fundación Caguayo.2016.
- ZAMORA FERNÁNDEZ, ROLANDO: Notas para un estudio de la identidad cultural cubana, en Pensamiento y Tradiciones Populares: estudios de identidad cultural cubana y latinoamericana. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. 2000.

BREVE APROXIMACIÓN SOCIOLÓGICA AL LIDERAZGO Y LA PARTICIPACIÓN DE MUJERES AFRODESCENDIENTES. EL CASO DE LA IGLESIA EPISCOPAL SANTA MARÍA

MSc. Libia Janei Thaireaux Vives
MSc. Liudka Guadarrama Álvarez

El pluralismo religioso es, sin duda alguna, el rasgo principal de la transformación del paisaje religioso cubano en los siglos xx y más acentuado en el xxi, por la diversidad de creencias y prácticas religiosas que existen en el campo religioso, unido al fuerte crecimiento de las instituciones religiosas, llamadas iglesias, casas culto, las cuales muestran un fuerte dinamismo por el accionar tanto de mujeres como de hombres, siendo más notorio el de las mujeres. No cabe duda que, en las últimas décadas, la cuestión de la mujer está conquistando más espacio y mayor interés, tanto en el ámbito de la sociedad como en el eclesial.

Aunque la desigualdad entre mujeres y hombres es consecuencia de las diferencias de acceso y participación a favor del hombre y en detrimento de la mujer, en toda estructura social, política, económica y hasta eclesial, siendo una constante en distintas sociedades independientemente de los distintos niveles de desarrollo que se generen. Una situación que ha propiciado en las últimas décadas la realización de políticas de género que fomenten el empoderamiento de las mujeres, posibilitándoles participar activamente en la ayuda y la colaboración, así como en los procesos de toma de decisiones, contribuyendo de esta forma al desarrollo de sociedades más justas y equitativas.

En este sentido, es que escinde esta investigación, en la cual se pretende acercarnos al análisis del liderazgo y la participación que tienen las mujeres afrodescendientes en el ámbito eclesial y comunitario, de modo que integrar a la mujer como agente y beneficiaria de cambio, supone revalorizar , que los soldados denominaron Cumberland. Más adelante, en febrero de 1871, el obispo norteamericano de papel en la sociedad, como gestora y transformadora de su propio entorno, reconociendo así su igualdad y equidad con el hombre.

La sociedad depende en su desarrollo del empleo de todos los recursos humanos, por lo tanto, ambos, mujeres y hombres, deben participar activamente para resolver las principales necesidades que se generan desde la conciliación en el ámbito privado y público de forma equitativa. De esta manera, la igualdad de género como derecho humano, debe estar constantemente protegida e impulsada, contiene a su vez aceptar y evaluar de forma igualitaria las diferencias que existen entre ambos sexos. Abajo en la iglesia, y en la comunidad, existe un proceso dialéctico entre el accionar de las mujeres y la comunidad, un verdadero proceso organizativo, y se hacen múltiples acciones de carácter social y asistencial; simplemente se logra un mayor bienestar.

En los últimos años, en el mundo científico y académico, se ha mostrado un notable crecimiento de literaturas y revistas especializadas, así como grupos de investigación, que se han enfocado en el tema de la participación, se ingresa, entonces, en una temática que ha adquirido cierta trascendencia en los últimos tiempos, especialmente en Latinoamérica, este término relacionado en sentido general con el acto de participar activamente en las distintas actividades que se realizan dentro de una comunidad.

En el ámbito religioso, también se ha utilizado el concepto de participación para comprender como hombres y mujeres se socializan; y como se manifiestan sus relaciones en torno a la fe y a lo social, por lo que se vuelve un imperativo en la actualidad el análisis de la práctica de las mujeres, poniéndose de manifiesto que la única manera de comprender a Dios en lo que se refiere a la sociedad, es que estas puedan abrir caminos y puertas a una experiencia de fe contextualizada y comunitaria que multipliquen las visiones de la experiencia religiosa. De esta manera, se estará construyendo un tejido de experiencias de diálogo, un tejido diverso, irregular pero tremendamente incluyente, dialógico y creativo.

Desde las ciencias sociales, el concepto de participación, se le ha tratado de definir como “el conjunto organizado de acciones tendientes a aumentar el control sobre los recursos, decisiones o beneficios por personas o grupos sociales que tienen niveles de injerencia relativamente menores dentro de la comunidad u organización.”

La participación en el ámbito local, propicia la expresión de problemas y la toma de decisiones ante situaciones que afecten a una población determinada. Enfocarnos entonces, en el análisis de la participación de la mujer en el ámbito eclesial y de la comunidad, es el objetivo esencial de dicha investigación y a la que pretendemos acercarnos desde el punto de vista sociológico.

Antes de continuar adentrándonos en el tema que nos ocupa, somos del criterio que se deben aportar algunos conceptos para lograr una mejor comprensión del fenómeno, y con el que se comienza es con el de participación comunitaria, la cual se entiende como una toma de conciencia colectiva de toda la comunidad, sobre factores que frenan el crecimiento, esto se hace por medio de la reflexión crítica y la promoción de formas asociativas y organizativas que facilita el bien común; es decir, se pretende vincular a la comunidad para el diagnóstico y la investigación de sus propios problemas, necesidades y recursos existentes, también se pretende que puedan formular proyectos, actividades, y que participen en la ejecución de proyectos mancomunados entre las instituciones, y a su vez logren evaluar de forma crítica las actividades y acciones que se proponen en el desarrollo del proyecto.

Consideramos oportuno aclarar que participar es un proceso dirigido, organizado, colectivo, incluyente, orientado por valores y objetivos compartidos, en el cual se involucran una variedad de actores, y en cuya consecución se producen transformaciones en los niveles individual y social.

Cuando hacemos referencia al término participar requiere que se modifiquen

actitudes y comportamientos que en ocasiones no son los apropiados, lo cual conlleva a transformaciones en el nivel cognitivo, motivando en los sujetos los comportamientos colectivos. En este proceso se afianzan las relaciones interpersonales entre los miembros de la comunidad eclesiástica.

Las relaciones interpersonales son contactos profundos o superficiales que existen entre las personas durante las relaciones de cualquier actividad. Es aprender a interrelacionarse con las demás personas respetando su espacio y aceptando a cada uno como es, con sus defectos y sus virtudes, recordando que nuestros derechos terminan cuando comienzan los de los demás. Las mismas son la manifestación de que como seres humanos somos sociales, que construimos lazos afectivos y solidarios. En el caso de la comunidad religiosa, debido a los intereses comunes, el individuo entra en una relación más profunda con los demás miembros, lo cual estimula la autoimplicación en las prácticas simbólicas correspondientes.

Este concepto es abordado por el sociólogo y sacerdote belga François Houtart, de ahí que para la comprensión de la auto implicación es necesario tener en cuenta la relación que se establece entre el contenido y los símbolos, siendo la función fundamental la reafirmación del sentido. Sin este elemento de autoimplicación las prácticas simbólicas son puramente formales o se pierden. Es posible, sin embargo, forzar a las personas a participar en expresiones colectivas mediante el ejercicio de cierta coerción, pero esto se logra a costa del sentido.

Es la autoimplicación precisamente la que produce el sentido para los individuos y los grupos; cuando ella no existe, las prácticas disminuyen o no se reproducen más. Generalmente, terminan por ser sustituidas por otras prácticas, ya que es una necesidad humana tener prácticas simbólicas. Las de tipo religioso utilizan elementos de la vida cotidiana, dándole otro sentido o un sentido adicional .

Siguiendo nuestro análisis, consideramos que sea primordial que las mujeres ejerzan una participación activa en los procesos de decisión a nivel político, social y económico. El empoderamiento de las mujeres, pasa por el hecho de sentirse ciudadanas activas, con derecho a elegir de qué forma quieren vivir, y que opciones tomar en sus vidas. Para ello, es necesario crear un clima de equidad entre ambos géneros, con el objetivo de reforzar la cultura de la participación en la que la identidad y la autoestima, junto al valor del trabajo colectivo, se conviertan en premisas fundamentales.

La iglesia tiene una enorme responsabilidad de ayudar a empoderar a las mujeres porque ellas constituyen la mayoría del liderazgo de esas instituciones. Es necesario que haya igualdad de acceso a la educación, especialmente a la educación teológica, para que las mujeres puedan ocupar los prestigiosos cargos que han ocupado hasta ahora los hombres.

El protestantismo y la Iglesia Episcopal en Cuba

En este acápite de la investigación se hace necesario, indagar que desde la perspectiva histórica, se cuenta con una investigación del autor Pavel Ravelo Ál-

varez, titulada “Hermanas oblatas de la providencia en Cuba (1900-1961): lucha y resistencia de las mujeres negras”, en la que se recogen las memorias de una congregación religiosa, fundada dentro de la Iglesia Católica por mujeres negras, para educar a niñas afrodescendientes, aunque instruyeron también, en primeras letras, a algunas niñas y niños blancos pobres.

Sin embargo, al acercarnos a los inicios del Protestantismo en Cuba, este hecho data de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, un sistema religioso y cultural específico, con sus cambios —dígase avances y retrocesos, pero con una nueva manera de vivir y experimentar la fe religiosa y por ende la espiritualidad.

Los diversos especialistas del campo religioso lo han dividido en dos grandes grupos: Protestantismo tradicional, temprano o histórico, vertiente en la que incluimos a las denominaciones Episcopal, Presbiteriana, Metodista, Luterana, Cuáqueros y Bautista. Estas son las más directamente vinculadas al proceso de la Reforma Religiosa del siglo XVI y a los siguientes procesos de implantación. Si bien no aparecieron en el mismo momento, responden al tránsito de la época moderna y expresan la diversidad de la Revolución burguesa. Coinciden en el hecho de ser las primeras insertadas en el país con semejanzas en el enfoque de implantación, desarrollo y, hasta cierto punto, en el culto, es decir en su orden litúrgico.

Por otro lado, el Protestantismo tardío, término al que se vinculan las demás expresiones evangélicas que hacen su aparición a escala mundial en condiciones histórico - sociales bien diferenciadas de las antes mencionadas y presentan determinadas peculiaridades en sus bases doctrinales en consonancia con el pensamiento religioso.

Esta vertiente suele ser asociada con aquellas organizaciones religiosas que por mayoría aparecieron en los comienzos del XX en Estados Unidos, en las condiciones de un capitalismo maduro, con acentuación de contradicciones. En sus rasgos están más cercanas a la vida religiosa absorbente, al ascetismo, al pietismo. Se enfatiza, por lo general, lo sensorial y experimental por encima de las conceptualizaciones teológicas. Es un segmento donde se verifica una mayor variedad dentro del ya heterogéneo universo protestante. Al igual que en las anteriores, nacieron de la labor misionera, pero también de fragmentaciones y fusiones.

De las múltiples clasificaciones que aparecen en el campo religioso cubano, todas reproducen, de una u otra manera, la pluralidad de iglesias y movimientos religiosos que multiplican contemporáneamente, y cada año con más fuerza, la religiosidad latinoamericana, pero en esencia parten de considerar estos dos grandes grupos aludidos.

Enfocándonos concretamente en el caso de la iglesia Episcopal, observamos un gran número de mujeres consagradas a Cristo y a su Iglesia, activas y creadoras en la labor misionera y educativa, de ahí que para el año 1936 nace la Rama Auxiliar, en este año se celebra la 1era Convención de Mujeres Episcopales de Cuba y comienza a destacarse el papel de las mujeres como maestras y misione-

ras en las épocas difíciles y como directora de Colegios, poniendo en alto la labor educativa de las mujeres.

Cabe destacar, además, que la posición de la mujer en la iglesia episcopal es significativa. Las mujeres miembros de esta comunidad, por primera vez, tuvieron un papel protagónico en el ámbito religioso al participar de forma activa y creadora en el trabajo misionero y educativo de la Iglesia Episcopal; una parte de ellas en la emigración gloriosa de Estados Unidos y otra en la Habana y Matanzas (en las iglesias y colegios fundados por aquella época).

En 1888, cuando se funda el colegio de Fieles a Jesús en Matanzas, aparecen en la lista oficial de Información de la Sociedad Misionera Americana, los nombres de las maestras-misioneras oficiales de la iglesia. Algunas de las esposas de ministros, llegaron también a desempeñar este rol, contribuyendo activamente a la causa eclesiástica, desde aquella fecha hasta hoy.

Otras, fundamentalmente las que ostentan el título de teólogas, han ocupado un lugar en la jerarquía eclesiástica, desempeñando cargos que tradicionalmente le eran conferidos a los hombres en el orden religioso. Así, la primera Obispa en Cuba es nombrada por el Concejo Metropolitano en el 2008, muestra del estatus alcanzado por la mujer en este marco y de la persistencia en la toma de decisiones.

En entrevista realizada al fallecido historiador Venerable Reverendo de la Paz, el cual expresó que: en 1960 se comienza a llamar Organización de Mujeres Episcopales (OMEC) y se ven nuevos retos. Ya para el año 1993 se creó una liturgia con lenguaje inclusivo, destacando un papel decisivo a la labor de capellanía y que por primera vez se nombraba a una presbítera como capellana, la Reverenda Nerva Cot Aguilera.

También se promovió en las Convenciones, un espacio formativo de estudios bíblicos o análisis de temas, del mismo modo se orientan estudios encaminados hacia la eclesiología de la mujer. En la década de los 90, se observa que muchas de las estaciones de predicación o centros misioneros, están siendo atendidos por mujeres en su mayoría.

En 1999, en la culminación del decenio de la mujer, se hace un llamado a los grupos locales para mejorar datos biográficos del liderazgo de las mujeres en sus regiones. De ahí surge la iniciativa de realizar un Coloquio Nacional acerca de “El papel de la mujer en la iglesia”, cuyo objetivo era que toda la iglesia unida en el 90 Sínodo Anual en Camagüey, pudiera conocer y oír de las mujeres su historia, su valoración crítica a la institución y su propuesta de cambio. Y en el Sínodo de 1999 se distribuye la primera edición de “Lidias de Hoy”, órgano oficial de la Organización de Mujeres Episcopales de Cuba, el cual tiene una comunicación más directa con los grupos locales.

Al resumir este recorrido se observa, como lenta, pero progresivamente, las mujeres han tomado conciencia de la importancia de estudiar y capacitarse, en cursos de superación y talleres. Aunque reconocen haber avanzado, todavía tie-

nen que seguir trabajando la Biblia con la interpretación liberadora que les traiga un mensaje nuevo como mujeres, para poder rectificar las relaciones desiguales, en nuestras familias, la sociedad y la iglesia.

Para el acercamiento a la realidad estudiada se empleó una triangulación metodológica, sustentada en los presupuestos cuantitativos y cualitativos, en la que se articulan diversas técnicas como la observación, la entrevista, el cuestionario, otras de corte participativo, las cuales permitieron el cruzamiento de los datos empíricos obtenidos.

Caracterización de la iglesia Episcopal Santa María

La iglesia Episcopal Santa María está ubicada en la calle Iglesia entre Hermano Marín y Hermano Tudela, en el Reparto Veguita de Gales, Santiago de Cuba, perteneciente a la diócesis de Cuba. Ella fue convertida en parroquia 1992, su membresía está compuesta por hombres y mujeres, familiares de migrantes americanos e ingleses, provenientes de países como Jamaica, Barbados y Granada. En sus alrededores tiene amplios patios para realizar actividades y catequesis al aire libre.

La iglesia está bien estructurada, posee una junta parroquial, para la toma de decisiones estando al frente el reverendo. Existen organizaciones para las mujeres (OMEC), y para los jóvenes (JEC), y otros grupos de trabajo. Se realizan los oficios todos los días de la semana, y el servicio eucarístico se celebra los domingos a las 9:00 am y en los restantes días de la semana se hacen otros oficios religiosos.

Actualmente, en sus locales cuentan con una guardería llamada “Hijos de María”, a la que asisten niños de la comunidad. También cuenta con un local habilitado para el trabajo con los alcohólicos anónimos. Brindan el servicio de agua purificada, la cual es gratuita para toda la comunidad, y el servicio de lavandería, es para todos los que necesiten lavar sus ropas, aunque los principales beneficiarios, son los adultos mayores.

A partir de las técnicas empleadas en un estudio exploratorio, se pudo comprobar que la participación de las personas por edades, según la composición de la membresía, se comporta de la siguiente manera: 15 niños, 10 niñas, 20 hombres, 35 mujeres. Las misas se realizan dos días a la semana, los jueves a las 5:00 pm. y domingo a las 9:00 am. También se bautizan niños menores de 6 años los terceros domingos de cada mes.

En este sentido, es importante añadir que el 60% de los sujetos plantea que su familia profesa la religión, y que de una forma u otra han ejercido influencia en el afianzamiento de sus creencias. Un 40% de los individuos participan por iniciativa propia, es decir, aunque no existe una profesión de fe en su familia, ellos asisten.

Del total de encuestado, el 70% de las personas participan habitualmente, ya que la mayoría son personas mayores y de la tercera edad, asisten asiduamente los

jueves y los domingos y a las misas importantes. En tanto, el 30% participan los domingos y en ocasiones en misas importantes porque son personas con otras responsabilidades laborales y estudiantiles y no le posibilitan asistir frecuentemente.

Durante la participación en la Iglesia, al escuchar las homilias o predicaciones, el 65% de las personas encuestadas plantean que les es posible conocer con mayor profundidad los problemas sociales desde la visión de Dios; esto les ha cambiado su vida moral y social. Sienten una mejoría en la relación con los demás, muestran empatía hacia los demás a través de la presencia de Dios en los hombres. Ahora el 35% de los que escuchan la homilía no comparten los mensajes con respecto al comportamiento especialmente social y la forma como se proyectan en relación con tema, muchos dicen que deben transmitir la problemática pero a través de Dios sin aludir ni dañar a nadie, que cada individuo sea el protagonista de los cambios.

Con respecto al tema de las mujeres afrodescendientes, se observa que el 97% de las mujeres, tienen un protagonismo activo dentro de la iglesia, y el 3% pertenecen al sexo masculino, estos participan en menor proporción, de modo que la comunidad se enriquece con la pluralidad y con la armonía de la diversidad, puestos principalmente los talentos de las mujeres al servicio de todos.

Las mujeres son las que más participan en las celebraciones, decoraciones, labor evangelizadora y el 20% son del sexo masculino, ya que estos participan en menor proporción. Del total de los encuestados, el 12% están en las edades comprendidas entre los 16 y 18 años, de los 19 a 30 años, el 12%, de 31 a 40 años fueron el 17%, 41 a 50 años el 20%, 51 a 60 años un 15% y un 22,5% son las personas más de 60 años. Siendo estas las personas que más participan en la parroquia y en las comunidades, quienes plantean que nunca han abandonado sus creencias religiosas, existe en ello una fuerte tradición familiar, pues sus familiares provenían de otras regiones, fundamentalmente angloamericanos.

Las mujeres encuestadas, que representan el 100%, son capaces de reconocer sus necesidades y principales problemáticas, se unen para tratar los temas concernientes no solo a la organización de mujeres OMEC; también abordan en sus reuniones y estudios bíblicos, temáticas acerca de los conflictos que a nivel social se evidencian: el maltrato infantil, los divorcios, el embarazo precoz, la violencia, las principales necesidades de los adultos mayores, entre otros temas de interés.

Con su accionar intervienen en la vida de la comunidad y se identifican al percibir la necesidad de participar en los proyectos comunitarios. Las mujeres también colaboran en los espacios formativos, pues fomentan valores en niños y jóvenes. Y proponen estrategias y acciones concretas para que su trabajo adquiera un mayor protagonismo.

Los criterios emitidos en las entrevistas apuntan, a que las mujeres son las más fieles seguidoras de los preceptos religiosos, las mejores educadoras de las

niñas y los niños en la mayoría de las diferentes creencias religiosas, y las que, por paradójico que parezca, mejor reproducen la estructura patriarcal de las religiones. Y ello no por propia iniciativa, sino por la orientación religiosa de sometimiento en la que han sido educadas.

Las entrevistadas expresan que las comunidades religiosas necesitan personas que ayuden a interpretar los acontecimientos, pero que estén dispuestos a buscar, junto a otros, nuevos horizontes sin miedo a contrastar y diferir. No es más líder quien más decisiones toma, sino quien sabe dar pasos aunando voluntades y concerniendo a los más posibles en el proceso.

Las opiniones recogidas por parte de las mujeres entrevistadas, nos muestran que ellas reconocen que en tiempos de incertidumbre y anhelo de caminos nuevos, líderes religiosos y laicos, ya sean hombre o mujer, deben estar llamados a caminar por delante, hacer labor de evangelización y de acompañamiento, a todos, sin que nadie se pierda en los recodos del sendero.

Se comprobó que las mujeres cuando desarrollan alguna intervención en la comunidad, estas se apoyan mucho del personal que existe en las organizaciones e instituciones sociales, por ejemplo, las escuelas, grupos sociales y familias, estos constituyen un sostén para ellas, pues en ocasiones son ellas mismas las que desarrollan diferentes roles. Se puede expresar que la actuación de estas en los procesos que se gestan en la comunidad, es esencial. Tienen la capacidad de movilizar, de emprender acciones con los niños, adolescentes y jóvenes, les impregnan su dinamismo, sentido de pertenencia, amor al prójimo y a la patria, pues son verdaderos líderes que buscan el cambio y la transformación que es lo fundamental.

A modo de conclusión, se puede expresar que, cuando se analiza el fenómeno del liderazgo y la participación, nos direcciona a que debe constituir un nuevo modo de construcción social, en busca de relaciones diferentes donde hombres y mujeres se tornarían sujeto en vez de objeto y donde los problemas y contradicciones sociales se resolverían mediante el accionar consciente de todos los individuos. Donde la vanguardia sean las mujeres, y donde todos de una forma u otra decidirán sobre los aspectos vitales que en su vida consideren de relevancia.

El liderazgo y la participación de las mujeres afrodescendientes dentro y fuera de la iglesia resulta vital para la transformación social y cultural, demostrando que existe un verdadero empoderamiento.

Los comunitarios reconocen y se sienten satisfechos con la labor que desarrollan las mujeres, pues ellas buscan, que todos de una forma u otra puedan mejorar su calidad de vida y que exista un verdadero proceso de transformación espiritual y social, que es uno de los principales ejes del trabajo y la intervención comunitaria en Cuba, y de la labor de evangelización que la iglesia en nuestro contexto lleva a cabo.

Bibliografía

- BASAÍL, ALAIN: Ensayos de Sociología Joven. Editorial de Ciencias Sociales. 2006.
- BERGES, JUANA y ARCE, REINERIO: 40 Años de Testimonio Evangélico en Cuba. Consejo de Iglesias de Cuba. Editorial DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones). 1990.
- COLECTIVO DE AUTORES: Los llamados nuevos movimientos religiosos en el Gran Caribe. Ediciones CEA (Centro de Estudios sobre América). 2006.
- HOUTART, FRANÇOIS: Sociología de la Religión. 2006.
- GLEIZER, MARCELA: Participación Comunitaria: ¿Necesidad, Excusa o Estrategia?. (s. f.).
- MONTERO, MARITZA: Introducción a la psicología comunitaria, Desarrollo, conceptos, procesos, Paidós, Buenos Aires. 2004.

LA FORMACIÓN DE VALORES DESDE EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO CUBANO

MSc. Yanelaisi Hilton Hechavarría
MSc. Disney Montoya González

La formación de valores en la Cuba del siglo XXI es una prioridad en el sistema educacional, constituye además una tarea priorizada del Partido y el Gobierno, representados en el Ministerio de Educación, ya que constituye el presente y futuro de la nación. El proceso revolucionario cubano se ha caracterizado por brindar una formación en valores desde edades tempranas a través de la educación en todos sus escenarios, lo cual se ha convertido en una exigencia imprescindible en el proceso educativo, especialmente encaminado hacia la juventud debido a la realidad de desarrollo del contexto social contemporáneo cubano.

La juventud cubana es heredera de un conjunto de valores legados del pensamiento revolucionario del proceso independentista de la nación, tales como el patriotismo, la responsabilidad, la solidaridad, la independencia, la justicia social y la dignificación humana, entre otros muchos; sin embargo, al propio tiempo en el contexto social se perciben manifestaciones de pérdida o crisis de valores según investigadores de las ciencias sociales, en una parte de esa misma juventud lo cual es una problemática a atender desde las diversas aristas del conocimiento.

La condición juvenil contemporánea atraviesa por la ya famosa serie de contradicciones o crisis de valores que los hace ciudadanos de un mundo globalizado por medio de la tecnología, el conocimiento y la innovación, pero a la vez atados en lo local por las desigualdades, discriminaciones y exclusiones de nuestras sociedades polarizadas lo cual conlleva a manifestaciones socialmente inadecuadas tales como el egoísmo, individualismo, egocentrismo, actos indignos e indecorosos, el no comprometerse con la tarea o misión asignada, la apatía, el desinterés, entre otros, que conllevan a que peligre el ideal del hombre nuevo que se aspira a formar y a la propia continuidad de la obra humanista de la Revolución.

En este sentido, es una necesidad la búsqueda de paradigmas éticos, inclusivos, que aporten y respondan a la impronta de la Revolución cubana actual, desde lo mejor del pensamiento cubano, tanto del pasado como del presente, donde se inscribe el pensar de Monseñor Carlos Manuel de Céspedes García— Menocal.

Sus razonamientos van encaminados hacia las potencialidades de Cuba y su pueblo para lograr una sociedad mejor e inclusiva; por lo que el objetivo que persigue este trabajo es analizar las principales contradicciones presentes en la formación de valores de la juventud para contrarrestar la crisis actual desde el pensamiento cubano donde se inserta la personalidad de Monseñor Carlos Manuel de Céspedes como una de las figuras de la intelectualidad cubana, a partir

de su proyección revolucionaria y del legado formativo que tributa a las nuevas generaciones desde la tradición moral de la iglesia católica donde fue formado.

El proceso revolucionario cubano es expresión de la defensa de la formación de valores conformados a lo largo de cientos de años de existencia de nuestro pueblo, a partir de la contribución de las diversas generaciones, siendo preciso educar en valores desde el humanismo que caracteriza a la Ideología de la Revolución Cubana como bien lo pensó el Apóstol José Martí. Tomando como sustento a los padres formadores de la Revolución Cubana. La educación del hombre nuevo y los valores que este debe poseer conscientemente, adquieren una relevante significación en la construcción del socialismo en nuestro país.

La importancia de la formación de valores es tan significativa que a través del tiempo diversos autores han reconocido su primacía afirmando que los valores, en cuanto a directrices para la conducta, son los que dan a la vida humana, tanto individual como social, su sentido y finalidad. Muchos han sido los autores que se han acercado al análisis de esta problemática como esencial para la construcción de una sociedad; para mantener la estabilidad entre las personas y que sus actos cotidianos les den oportunidad de enfrentar la vida, para ser justos y humanamente íntegros es una necesidad de todos los tiempos.

Al analizar la palabra valores, se ha tenido en cuenta que se puede establecer como “aquel conjunto de creencias, actitudes, emociones y pensamientos que permiten al ser humano convivir y desarrollarse en sociedad de manera afectiva y armónica” . Es decir, los valores son considerados pautas o lineamientos que orientan y guían el comportamiento humano para un bien personal y social. Siendo estos el vínculo entre la ética y la moral, lo cual lleva a crear juicios sobre las acciones que se realizan y que se observan de los demás. Lo bueno y lo malo, algo contradictorio y, que muchas veces genera conflictos, pero se tiene que tener en claro que al ser parte de la sociedad el comportamiento debería ser para el bien de sus integrantes.

Para Tuts, M. y Martínez, L. (2006) los valores son normas, ideales y principios de acción que constituyen un medio de orientación y regulación de la actividad humana como expresión del reflejo valorativo de la realidad. Bajo esta premisa los valores son normas o reglas de conducta expresadas en el modo con que las personas gobiernan su vida, dirigen sus acciones, está muy vinculado al orden que impone la sociedad. El individuo en su desarrollo va conformando su propio código moral, este nace de su propia vida, de sus interrelaciones, es fruto de la época en que se desenvuelve y puede arrastrar taras e imperfecciones del pasado.

Según Esté, N. (2005) los valores son características morales que toda persona debe poseer, tales como la humildad, la piedad y el respeto; así como todo lo referente al género humano. De igual manera, se denomina tener valores al respetar a los demás; asimismo, los valores son un conjunto de ejemplos que la sociedad establece para las personas en las relaciones sociales.

Los valores son propios de las personas y están por todas partes, es decir, todas las acciones y pensamientos están llenos de valores. A nivel mundial es imprescindible para la subsistencia humana, tener presente los valores, al respecto, Barrera, M. (1999) dice que; “Cuando hablamos de valores nos referimos a la guía de vida que marcará todo lo que hacemos y lo que no debemos hacer, los valores tienen función social de asegurar la convivencia y el respeto mutuo”. Es decir, que toda sociedad debe incluir en su conjunto de normativas los valores hacia las buenas acciones o virtudes que existen en el Hombre.

La formación de valores puede comprenderse como un proceso complejo y contradictorio de transmisión y asunción, como parte de la educación de la personalidad, que se desarrolla en condiciones histórico-sociales determinadas y en el que intervienen diversos factores socializadores, como la familia, la escuela, la comunidad, los medios de difusión, entre otros.

De ahí que se trata de la transmisión y asimilación, de la incorporación o subjetivación, de la asimilación creadora de los valores en cuantos significados adquieren los fenómenos, objetos y procesos de la realidad para los diferentes sujetos (individuos, grupos, clases, naciones) en el contexto de la actividad práctica, es decir, de los valores. Los valores: en el plano individual constituyen formaciones psicológicas complejas y, por tanto, actúan como reguladores de conducta, mientras que en el plano social son componentes de la ideología y desempeñan el papel de movilizadores sociales. Es por esto, que la formación de valores es un pilar fundamental para la formación integral de las personas y en especial de los jóvenes como elemento cardinal.

La juventud como término proviene del latín *iuventus*, y está comprendida en la edad que se sitúa entre la infancia y la edad adulta. Según la Organización de las Naciones Unidas. La juventud comprende el rango de edad entre los 10 y los 28 años; abarca la pubertad o adolescencia inicial —de 10 a 14 años—, la adolescencia media o tardía —de 15 a 19 años— y la juventud plena —de 20 a 28 años, según datos según la OMS.

Bajo el concepto juventud se engloba una realidad histórica muy heterogénea, estos siempre han cumplido un rol protagónico en la sociedad, son los que llevan a cabo los movimientos revolucionarios de los pueblos oprimidos e impulsan las tareas de choque necesarias para el desarrollo de las naciones y esencialmente en nuestro país, de modo que la labor dirigida a la formación de valores de la juventud cubana, es decir a su educación y fortalecimiento requiere considerarlos incluidos en los procesos sociales y como pilar fundamental de desarrollo de toda la obra de la Revolución fomentando en ellos los valores de justicia social y equidad de género, raza, edad, orientación sexual en función de potenciar la participación real y consciente de la juventud como parte consustancial del pueblo en los procesos sociales y toma de decisiones como garantía de control popular ante el florecimiento de tendencias propias de la economía de mercado como el consumismo, la corrupción, el individualismo, entre otras que conducen a la llamada crisis de valores o, a su ausencia en el peor de los casos.

La sociedad como sistema se estructura en varios subsistemas y dentro de ellos la educación y la ciencia juegan un papel esencial al dinamizar los procesos socio - educativos que se imponen en los momentos actuales. La sociedad cubana está organizada y ha instituido un sistema de valores que contribuyen a la formación ética de los ciudadanos a partir de los pilares ideológicos que defiende, la política y la educación formal. La educación cubana ha mostrado que el fortalecimiento de la identidad, el estudio riguroso de nuestras tradiciones de pensamiento y práctica, patrióticas y pedagógicas, especialmente, la obra martiana, la potenciación de la memoria histórica, la revitalización de la relación presente— pasado-futuro, desde las raíces perdurables que aportan claves esenciales para la realización, en el presente, del proceso de formación de valores es un camino ideal para la potenciación de los valores en la juventud cubana.

Por otra parte, la formación de valores en los diferentes contextos educativos pretende que los hombres que dirigen la sociedad tengan un alto nivel de compromiso social y profesional, que sean capaces y posean una consecuente conciencia ética. (Corzo, J. 2013). Lo cual enfrenta los inmensos desafíos de nuestra nación con las nuevas generaciones, no solo por las propias condiciones del desarrollo social contemporáneo, a escala universal y particularmente de nuestra sociedad, sino porque refiere un problema de suma complejidad: el desarrollo de un componente esencial de la personalidad, la espiritualidad en un mundo donde se potencia la cultura del consumo y la violencia, en el que se cuestionan los más sagrados valores creados por la Humanidad y en el que se requiere librar aún grandes batallas en defensa de todo lo valioso forjado en su historia por el ser humano.

En los tiempos actuales la juventud cubana tiene la misión de preservar las conquistas alcanzadas por la obra de la Revolución, además de construir un mundo verdaderamente humano, inclusivo y libre de ataduras esclavistas modernas. Según la Dra. C. Lissette Mendoza Portales en su intervención en Conferencia de Pedagogía 2015 expresó que “... hay que contar con los jóvenes, hay que saber qué piensan, hay que ayudarlos a descubrir los enigmas que la vida impone a cada ser humano, hay que cultivar su sensibilidad, hay que darles tareas en las que demuestren, en los actuales tiempos, su fuerza, su empuje, su capacidad, su disposición para transformar y perfeccionar nuestra realidad y para ser mejores... hay que lograr que actúen como piensan... Estos elementos son coincidentes con el criterio de este trabajo, ya que nos obliga a pensar en un modelo cada vez más inclusivo e integrador, de participación real y consciente para el logro de la coherencia y el funcionamiento de los procesos sociales.

Uno de los más grandes logros de la Revolución ha sido precisamente la formación en el cubano de una alta conciencia valorativa, en la que ocupan un lugar preponderante valores como la justicia, la solidaridad, la independencia, el respeto, la honestidad, solidaridad, tolerancia, responsabilidad, igualdad, justicia, equidad, amor, humildad y democracia. El desarrollo de la sociedad contemporánea asigna nuevos retos a las ciencias y a la educación a fin de reorganizar, recrear y transformar las relaciones entre los seres humanos y su cultura, sobre la base de la equidad, la colaboración, reciprocidad y el respeto mutuo.

Cuba es heredera de una rica tradición pedagógica, que se puede enmarcar desde la segunda mitad del siglo XVIII, en la que aparece la cubanía y, este ideario educativo se fortalece a lo largo del siglo XIX y del XX, y por supuesto, en lo que va del siglo XXI, con figuras cimeras que han creado un pensamiento original, sin dejar de tener vínculos con el universal y el latinoamericano. Educadores como José Agustín Caballero (1762-1835), Félix Varela y Morales (1788-1853), ambos sacerdotes, y José de la Luz y Caballero (1800-1862), en la primera mitad del siglo XIX, y que se proyectaron con un pensamiento ilustrado y liberal, cumplieron ampliamente con este objetivo.

Le siguen, en la segunda mitad del siglo, Enrique José Varona y Pera (1849-1933), representante del positivismo, y José Martí y Pérez (1853-1895), con una concepción humanista muy avanzada, que es la figura más significativa del pensamiento cubano de todos los tiempos, síntesis del anterior y paradigma de los nuevos rumbos del pensar cubano, que llega hasta la actualidad. Martí nos dejó como herencia un sólido pensamiento educativo.

El siglo XX fue significativo en la historia de la educación cubana, en el que se hacen aportes al pensamiento científicista y positivista en las tres primeras décadas, por: Luciano Martínez, Ramiro Guerra, Arturo Montori, así como a los postulados de la Escuela Nueva, de corte pragmático, por: Alfredo M. Aguayo, Diego González, Ana Echegoyen, Piedad Masa y tantos otros, que nos resultaría interminable la relación. Existen educadores que se formaron en la república mediatizada, pero que su pensamiento fue muy progresista, algunos de ellos asumieron el marxismo, y alcanzaron la etapa revolucionaria con grandes aportes, como Dulce María Escalona, Herminio Almendros, Julio López Rendueles (españoles nacionalizados), Max Figueroa Araujo, Raúl Ferrer, entre otros, cuyo pensamiento de primera línea y sus ideas político-sociales concuerdan con el ideal de la Revolución cubana y se funden con ella hasta el final de sus vidas.

La situación política y social que vivía el país a inicios de los años cincuenta queda revelada en el alegato *La Historia me Absolverá* de Fidel Castro, en 1953, que marca un rumbo nuevo en la historia de Cuba y en la de la educación, por eso, no se puede prescindir de este período histórico para entender la obra educativa cubana en la etapa entre 1959 y 2005, ya en este documento se expresa la crítica al estado de la sociedad y en especial de la educación en ese momento, pero también se presentan las soluciones y el único camino posible a seguir para resolver esos conflictos sociales: la lucha armada. En Fidel Castro aparece la nueva síntesis del ideario cubano, que une creativamente, el marxismo y el pensamiento martiano.

Desde el pensamiento cubano es válido una mirada hacia el pensar generado desde las concepciones teológicas del catolicismo, el cual ha estado marcado por una eticidad, que en el caso de Monseñor Carlos Manuel de Céspedes García—Menocal rebasa los marcos de un ideario simplemente teológico, pues sus dos grandes pasiones Cuba y la Iglesia le hicieron merecedor de una amplia pers-

pectiva, ha estado vinculado a las raíces históricas presentes en el pensamiento de los padres fundadores de la nación: Félix Varela, José de La luz y Caballero (filósofos y teólogos) y su propia descendencia familiar, Carlos Manuel de Céspedes (Padre de la Patria).

El catolicismo en el caso cubano no se ha caracterizado por una proyección progresista con respecto a la Revolución cubana, ya que siempre ha estado a favor de una ideología burguesa, que no es excluyente de una proyección favorable en función de la familia, de la formación de valores fundamentalmente en la infancia, desde una perspectiva pequeño - burguesa, razón por la cual el caso del cuadro religioso de la sociedad cubana, la relación con el catolicismo dado su carácter convulso a partir de 1959; sin embargo, ello ha ido cambiando paulatinamente.

La concepción ideológica de Monseñor Carlos Manuel de Céspedes García— Menocal se imbrica en la concepción marxista en el plano ético formativo y es tributaria de los ideales de la formación de valores como una necesidad y un pilar para el desarrollo consciente de la juventud de todos los tiempos especialmente la cubana.

Monseñor Carlos Manuel de Céspedes García – Menocal nació en julio de 1936 y muere el 3 de enero de 2014 en La Habana. Fue un Vicario general de la Arquidiócesis de La Habana, y una de las figuras más activas de la Iglesia católica y de la cultura cubana. Doctor en Derecho y en Filología. Rector del Seminario de San Carlos y San Ambrosio de La Habana. Director del Secretariado General de la Conferencia de Obispos Católicos de Cuba. Ocupaba un puesto en La Real Academia Española de la Lengua en Cuba, el 10 de julio de 1976 recibió la distinción pontificia de Capellán Papal, el Premio de la Latinidad en el 2006 que otorga la Unión Latina y la Orden de Isabel la Católica en el 2008.

Fue descendiente directo de Carlos Manuel de Céspedes del Castillo, iniciador de la primera guerra de independencia de Cuba (1868 - 1878) y primer presidente de la República en Armas, entre otras labores a lo largo de su vida. Un hombre de una densa cultura, que alcanzó erudición en varias zonas del conocimiento humanístico y teológico. Un hombre de una densa cultura, que alcanzó erudición en varias zonas del conocimiento humanístico y teológico. Las profundas razones de existencia de Monseñor Carlos Manuel fueron Cuba y la Iglesia, están sustentadas en una ética social que potencia los valores, la virtud consciente, el compromiso con la búsqueda incansable de la verdad, de todas las formas posibles de honestidad y de las mayores cotas de libertad responsable, así como la formación intelectual sería para los diversos menesteres que la sociedad democrática requiere, es el caso de Cuba, avalado en sus escritos y entrevistas que le fueron realizadas desde diversas miradas.

Su postura revolucionaria se fundamenta en un humanismo marcado por una eticidad en función de la construcción del bien moral por y para la sociedad cubana, vinculado al amor a la Patria y a la Iglesia, lo cual implica el reconocimiento del valor del hombre en función de trabajar por el desarrollo humano integral con

todos y para todos. La moral, como fenómeno social complejo, también forma parte importante de la vida práctico-espiritual, ideológica y cultural, lo cual incluye a la familia, la escuela y a la comunidad; así como la moral es también una parte esencial del mundo interior, subjetivo, de las personas, de sus relaciones, de su comunicación y su trato, así como de su comportamiento, las que como sujetos activos intervienen en el proceso educativo.

En la obra escrita de Monseñor se encuentran profundas valoraciones sobre la sociedad cubana, su amor desmesurado a la Patria y a la Iglesia; y por demás su proyección en correspondencia con su pensar ha permitido en la actualidad instaurar el Premio por el servicio a la nación “Monseñor Carlos Manuel de Céspedes” el cual honra obras inspiradas en los valores que defendió en vida el padre Carlos Manuel: una ejecutoria de gran calado intelectual y sentida honestidad política, la pasión por Cuba y su pueblo, la capacidad de diálogo y el patriotismo como virtud nacional. En su vasta obra se puede apreciar la responsabilidad de proteger a la Cuba democrática e independiente a través de la formación ética y educación consciente del pueblo cubano, fundamentalmente, la juventud como sustento del futuro, por lo que Monseñor se consideró siempre parte y fruto de la tradición política y cultural del país.

El legado formativo de Monseñor Carlos Manuel radica en la creencia en los Elpidios de hoy, quienes no son más que los jóvenes que construyen el hoy y el mañana, que deben estar formados como hombres de conciencia, genuinamente humanos en Cuba, susceptibles al crecimiento integral desde una perspectiva ética fortalecida en los pilares constructivos de esta revolución. Estos criterios son coincidentes con la misión y visión del proceso educativo cubano, donde los valores juegan un papel importante como elemento del quehacer inclusivo y participativo en la transformación y crecimiento social.

Fue un crítico acerbo del neoliberalismo, con un marcado carácter antiimperialista, antianexionista y crítico de las agresivas políticas de los gobiernos norteamericanos hacia Cuba y otras regiones del mundo; para él la soberanía nacional estaba por encima de cualquier consideración, no era negociable, valor moral sobre el cual se asienta toda la línea del proceso revolucionario cubano desde 1868 hasta la actualidad, hacia la búsqueda y mantención de la soberanía y que además se fue formando desde pequeño a través de la tradición familiar y del legado de sus antecesores.

Este era el camino, solamente la revolución, para lograr erradicar los grandes males que azotaban a Cuba, y su comprensión se visualizó en el ideario de esta figura, aun cuando nunca estuvo a favor de las guerras, recordando siempre que fue representante de la formación cristiana; sin embargo, también bebió de la savia de los clásicos del Marxismo por ello apostó por la formación y desarrollo de la Casa Cuba, por un socialismo democrático y participativo como la mejor opción político-social para la isla, que llevara una amplia participación popular en la toma de decisiones del país.

En una conferencia en el Centro Cultural Padre Félix Varela de La Habana en noviembre de 2013, Monseñor expresó su inclinación por la defensa de las ideas de un socialismo democrático frente a la irrupción del neoliberalismo en una Cuba futura. Sus razonamientos iban encaminados hacia las potencialidades de Cuba y su pueblo para lograr una sociedad mejor, ya que no se posee una riqueza monetaria, sino en alcanzar un nivel aceptable de desarrollo humano, integral, profesional, que incluye el ejercicio de la libertad, un nivel económico aceptable, evidentemente a partir del trabajo y de una situación interna de colaboración, unidad, diálogo, de concertación de voluntades, elaboración de proyectos efectivos, etc.

La Casa Cuba, cómo le llamaba, pequeña y pobre, pero digna y generosa, la casa de todos y para todos, movida por los mejores patrones de justicia distributiva y solidaridad, de la potenciación de los valores del ser humano, porque ser humano es un valor en sí mismo con un sentido de la trascendencia que es un elemento determinante en el ser humano, valores estos que se visualizan a partir del accionar del cubano, en la cotidianidad desde el espacio de cada uno de ellos y que además irradian hacia el exterior, no solo hacia los países de América Latina como hermanos sino en cada rincón en que se necesite del cubano, ahí se está, es un comportamiento que distingue.

Desde esta mirada de análisis no existe contradicción alguna entre el ideario de la pedagogía cubana como proceso en sí mismo, ambos se nutren de los padres fundadores de la nación cubana, la formación de valores y el pensamiento formativo de Monseñor Carlos Manuel de Céspedes en función del fortalecimiento de la conciencia en la juventud, como elemento consustancial para la preservación de los logros alcanzados por la Revolución a lo largo de décadas. Unido a ello se contrarresta el surgimiento y la proliferación de manifestaciones negativas como el egoísmo, individualismo, egocentrismo, actos indignos e indecorosos, el no comprometerse con la tarea o misión asignada, la apatía, el desinterés, entre otros, que conllevan a que peligre el ideal del hombre nuevo que se aspira a formar y a la propia continuidad de la obra humanista de la Revolución en los tiempos actuales.

Estas razones permiten expresar que la formación de valores es un elemento constitutivo en la forja de la identidad nacional cubana tales como el sentido de la patria y el patriotismo, el amor a la libertad y soberanía nacional, a la justicia social y a la unidad nacional, la responsabilidad, la solidaridad, la independencia, y la dignificación humana unida a la trilogía moral de los valores de la dignidad humana, la intransigencia ante todo tipo de dominación extranjera y la solidaridad, entre otros, ocupen un lugar central en la conciencia nacional, conformando el sistema y las escalas de los valores en la ideología revolucionaria e imaginario emancipatorio de las generaciones de cubanos que protagonizaron las gestas independentistas de nuestra historia patria y que al considerar de la juventud cubana son imprescindibles para lograr la continuidad de los procesos en desarrollo de la sociedad cubana contrarrestando la hoy llamada crisis de valores.

La afirmación de Carlos Marx acerca de que la conciencia refleja las condiciones materiales de existencia, pero también influye sobre esas condiciones y las modifica, permite explicar que existe una interacción dialéctica entre el sujeto y la realidad en la que se inserta, por lo que es preciso formar a los jóvenes como seres humanos felices, dignos, dotados de conciencia crítica, participantes activos en el desafío permanente de perfeccionar el socialismo. Para eso es un imperante en la Cuba de hoy continuar potenciando una educación que estimule el aprecio por los valores, el altruismo, la solidaridad, el servicio desinteresado a las causas colectivas, denotando que la fuente de esos valores no es exclusivamente ideológica, sino también religiosa y/o espiritual.

Luego de la investigación realizada, se llega a las siguientes conclusiones:

La formación de valores es un proceso complejo y contradictorio de transmisión y asunción de valores tales como patriotismo, responsabilidad, justicia, honestidad, solidaridad, altruismo, el servicio desinteresado a las causas colectivas, la colaboración, reciprocidad, equidad, amor, humildad, democracia y el respeto mutuo, aunque la fuente de esos valores no sea exclusivamente ideológica, sino también religiosa y/o espiritual.

La juventud cubana es heredera de un conjunto de valores devenido del pensamiento histórico y revolucionario de la nación, de las tradiciones y raíces.

La problemática de la formación de valores cuenta con un desarrollo pedagógico a partir del predominio de una sistematización de las experiencias educativas acumuladas en este ámbito.

La concepción ideológica de Monseñor Carlos Manuel de Céspedes García—Menocal se imbrica en la concepción marxista en el plano ético formativo y es tributaria de los ideales de la formación de valores como una necesidad y un pilar para el desarrollo consciente de la juventud de todos los tiempos especialmente la cubana.

La formación de valores es un elemento constitutivo en la forja de la identidad nacional cubana para contrarrestar el surgimiento y la proliferación de manifestaciones negativas que contribuye al crecimiento de la llamada crisis de valores.

Bibliografía

BAEZ, L y De La Hoz, P: Monseñor Carlos Manuel se confiesa. Casa Editora Abril, La Habana, Cuba. 2017.

BARRERA, Manuel: El Intelectual y los Modelos Epistémicos. Caracas: Editorial Sypal. 1999.

BETTO, Frei: El papel del educador en la formación política de los educandos, Universidad, 2014. 9.no Congreso Internacional de Educación Superior, Palacio de las Convenciones, La Habana. 2014.

CORZO, J.: La Gestión Universitaria en la Municipalización de la Educación Superior. Una Aproximación Ética y de Valores. PEDAGOGÍA 2007. Encuentro por la Unidad de los Educadores. La Habana. Cuba. 2007.

DE CESPEDES GARCIA —MENOCAL, Carlos Manuel: “Legado del Padre Félix Varela para la Cuba de Hoy: Las Cartas a Elpidio”, en Revista Espacio Laical No. 4. 2013.

-----.: El rearme ético de nuestra sociedad cubana. Ciclo de Conferencias, La Habana, Cuba. 2004.

ESTE, N.: Los Objetivos y los Valores en la Educación Primaria Venezolana. Caracas: Escuela de Educación. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela. 2005.

FABELO, J.: “Valores y juventud en la Cuba de los noventa”. Intervención en la Audiencia Pública sobre formación de valores en las nuevas generaciones de la Comisión de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología de la Asamblea Nacional del Poder Popular, La Habana, Palacio de las Convenciones, 24 de abril.1995.

MENDOZA, L.: La escuela y la formación de valores. Enfoques y experiencias. Pedagogía, 2013. Educación Cubana. 2013.

Ponce, T.: La familia como formadora de valores. México: Editores Mexicanos Unidos. 2010.

TRUJILLO LEMES, M. F.: El pensamiento social católico en Cuba en la década de los 60. Editorial Oriente, Santiago de Cuba. 2011.

TUTS, M. y Martínez, L.: “Educación en valores y ciudadanía. Propuestas técnicas didácticas para la formación integral”. Madrid. Federación de Trabajadores de la Enseñanza (FETE)/Los Libros de la Catarata. 2006.

LA ESTRUCTURACIÓN DEL VODUN EN EL GOLFO DE BENIN EN EL SIGLO XVII, Y SU INFLUENCIA EN LAS ESPIRITUALIDADES AFROATLÁNTICAS

Dr. Arnaud Zohou

A principios del siglo XVII, cuando el comercio transatlántico de esclavos estaba en auge, nació una ciudad-estado en África occidental: Danxomé, ahora Benin. Este territorio prosperará y se establecerá como un reino importante y temido. Pero, ¿a qué se debe este aumento? Seguramente a la implementación sistémica e inédita de una idea política que puede ser designada por la noción de asamblea. En la naciente cultura danxomea, esta nueva concepción determina tanto la representación del individuo, la estructuración de las relaciones sociales, como el arte y la religión. Así, dioses de todas partes se integran, ensamblan y reinterpretan dentro de una organización perfectamente adaptada a la era inestable que atraviesa el reino. Esta reinterpretación se llama vodun.

Desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, la trata transatlántica de esclavos inauguró una nueva forma de esclavitud en África. Es cierto que la esclavitud ha sido practicada durante mucho tiempo entre las poblaciones indígenas subsaharianas y por las poblaciones islámicas del norte del continente. Sin embargo, nunca con tanta frecuencia y tanta intensidad. La abrupta aceleración y masiva densificación del comercio de esclavos entre los siglos XVI y XIX transformó la naturaleza misma del fenómeno.

Todas las viejas organizaciones políticas y sociales de las áreas geográficas impactadas están trastornadas por el comercio triangular, tanto económica, geográfica, social como íntimamente. Las sociedades europeas están cambiando, porque nadie puede participar en el comercio legalizado de seres humanos sin ser a cambio profundamente cuestionado sobre sus instituciones legales, culturales y morales, y afectado en su misma humanidad. Las áreas del Caribe y América recientemente “descubiertas” se transforman radicalmente. Sus poblaciones nativas son diezmadas y reemplazadas por aquellas transportadas primero desde África y luego a otros lugares. Las regiones involucradas en África Occidental, Central o Meridional, donde se practican importantes fugas de población para el tráfico, tendrán que reinventarse por completo, porque sus equilibrios dinámicos tradicionales se están derrumbando gradualmente. Es en este entorno donde nace el Danxomé.

El surgimiento del reino de Danxomé, fundado por un grupo humano que tomará el nombre de Fon, es una respuesta a la necesidad de una nueva estabilidad política en este contexto de desestabilización brutal, la instauración de un estado que pusiera remedio a las carencias del sistema tradicional y resistiría las influencias corrosivas de la trata de esclavos. La ciudad de Abomey, la fundación del reino de Danxomé,

se construyó sobre un concepto de gobierno completamente nuevo, simbolizado más tarde (en el siglo XIX) por la “jarra perforada”: para que el agua no fluya de una jarra perforada, todas las manos deben unirse para tapar los agujeros.

Se trata, pues, de reunir todas las fuerzas, todas las energías vengan de donde vengan, cualquiera que sea su origen “étnico” o geográfico, para construir el reino Fon, tal como lo conocemos hoy, se desarrolló en los siglos XVI y XVII en la meseta de Abomey, en un entorno constituido por condicionantes geopolíticos y atravesado por migraciones debidas al comercio de esclavos, y, por lo tanto, por guerras incesantes entre poblaciones sostenidas o no por esclavistas europeos y las redadas resultantes.

Los Fons en el origen del Danxom ε se forman a partir de la aglomeración de elementos culturales dispares. El pueblo Fon, la civilización Fon, tal como se presenta hoy al final de una larga evolución histórica, es producto de una fusión de etnias, en todo caso de sucesivos estratos de poblaciones: Fon (grupo originario escucha) y Yorubá, conquistadores aja que llegaron de Tado a través de Alada, ellos mismos influenciados por los Ashanti de Gold Coast, la actual Ghana.

Podemos hablar de una fabricación abierta, plural, del pueblo Fon, que inmediatamente se afirma como composición por desplazamientos y conquistas. Los Fons, por tanto, pretenden ser un ensamblaje. Destacamos este principio fundamental de ensamblaje creativo que ha estructurado la sociedad Fon desde su surgimiento. Movimiento migratorio, ensamblaje entre poblaciones, reinterpretación de técnicas, usos y costumbres así entrelazados, configuración de nuevas representaciones, transformación de la cultura: estos componentes son precisamente las principales características del proyecto fon, que se descubren a todos los niveles, desde la institución política. del reino hasta la concepción del hombre y de la sociedad que transmite, pasando por el agregado de las deidades del panteón voduno la confección de objetos de arte.

Al describir cómo el reino de Danxom ε nació y se desarrolló políticamente en el siglo XVII ante la radical desestabilización que la trata transatlántica de esclavos provocó en los sistemas tradicionales de los reinos de África Occidental, se descubre la riqueza de la respuesta que trajo esta ciudad-Estado, bajo el nombre de vodun, a una pregunta capital en su momento y de nuevo actual en el siglo XXI: ¿cómo hacer vivir en los centros urbanos a poblaciones de diferentes culturas y venidas de todas partes a causa de las migraciones masivas?

Este proyecto político indiscutiblemente moderno obliga a todos a ser considerados nacionales de Danxom ε, independientemente de su origen, siempre que participen activamente en el mantenimiento, consolidación o tamaño del reino. Aquí ya no se trata solo de lazos de sangre. La primacía de la familia es reemplazada por la del linaje aumentada por las alianzas; más exactamente, al dejar categorías etnológicas importadas y siempre aproximadas cuando traducen realidades africanas, la primacía de h ε nnu (familia, comunidad familiar, parentesco cercano) es reemplazada por la de akɔ (agrupación más grande, potencialmente

incluyendo varios h ε nnu, pero designando a personas unidas en torno al culto de un mismo antepasado, de parentesco más flexible por la emancipación de los esclavos, la adopción y las alianzas).

El ako es la agrupación de personas, de familias, que se reconocen descendientes de un mismo ancestro, que será deificado y considerado como un vodun, un Toxwiyo (ancestro epónimo). Ya no se pertenece a la misma familia solo biológicamente, sino se venera a un antepasado común, un vodun común, cuyo jefe de comunidad es generalmente el sacerdote.

Los fundadores de Danxom ε proponen la idea de un Estado que ya no se basa en las relaciones de parentesco en sentido estricto, sino en el que cualquier individuo puede convertirse en miembro por pleno derecho. Se apartan así de una norma estrecha para privilegiar el linaje descompartimentado, donde no solamente se reúne plenamente la familia extensa como los esclavos libres y sus descendientes, sino también cualquier comunidad asociada o que desee hacerlo.

Además, salen de las limitaciones de las procedencias, para estimular el potencial de las alianzas. La apertura política de Danxom ε lo acerca así al concepto de nación moderna tal como lo entendemos (grupo humano que constituye una comunidad política, establecida en un territorio definido y personificada por una autoridad soberana).

Este cambio de paradigma hará que el Danxom ε sea resistente a los vaivenes del tiempo, a diferencia de ciertos reinos que lo rodean, a veces más poderosos militarmente, pero que se derrumban en unas pocas décadas, porque el sistema de parentesco cerrado en el que se sustentan en parte ya no permite para responder eficazmente a la desestabilización provocada por la política comercial europea industrializada, y para algunos, la llegada masiva del islam. Es, pues, esta idea política la que se expresará más adelante, por otras razones históricas, en el símbolo de la tinaja agujereada que sigue siendo hoy el símbolo de la unidad de la nación beninesa.

El Danxom ε es, por tanto, el agregado, la reinterpretación y la estructuración de un conjunto de elementos tomados de diferentes sociedades con las que está en contacto y de las que se constituye desde el siglo XVI. Describamos cuatro campos en los que actúa esta asamblea: el social, el psicológico, el religioso y el artístico.

A nivel social, hemos hablado de ello, el Danxom ε es el resultado de la fusión de diversas poblaciones, y, por tanto, de diversas culturas que han influido en él. La principal es por supuesto la cultura yoruba, la de los reinos de Ifé y Oyo principalmente. Volveremos a ello. Pero los Fon también son descendientes de Adja, provenientes de Tado en el actual Togo, históricamente una mezcla de yoruba y ashanti de Ghana, cuya capital, Koumasi, ha sido durante mucho tiempo un socio de Danxom ε. La influencia árabe tampoco es despreciable, manteniéndose en particular relaciones con los hausas, presentes al norte de Abomey; sabiendo además que el papel del islam ha estado activo durante mucho tiempo, a través de las relaciones comerciales, en los reinos yoruba de Oyo e Ifé, cuyas

culturas están tomadas de referencias islámicas (adivinación de Ifá, por ejemplo), con raíces que se remontan a Egipto.

No olvidemos tampoco la influencia europea, presente desde el siglo XV en estas costas africanas (reinos portugueses, holandeses, británicos, franceses, etc.), una influencia corrosiva que obliga a los pueblos del golfo de Benín a adaptarse si quieren sobrevivir a la trata de esclavos y su completa desestabilización de los sistemas políticos existentes.

La sociedad fon es, de hecho, un conjunto de poblaciones y culturas dispares que deben unirse lo mejor posible. A nivel psicológico, los Fons consideran que cada individuo tiene varias almas que, entretejidas, forman un individuo completo, equilibrado y maduro.

En el medio cultural Fon, cada una está formada por fuerzas asociadas llamadas sombras, por lo menos cuatro: $Y \epsilon$, sombra afiliada a la naturaleza física, al cuerpo del individuo; $L \acute{y}n \acute{o}n$, el espíritu, la profunda naturaleza intelectual del individuo, su carácter convirtiéndolo en un ser único en una realidad común, como una célula dentro de un organismo vivo; $S \epsilon$, o _el destino, que nos conecta con el mundo de lo invisible que nos influye (el mundo de los muertos, las fuerzas de la naturaleza y las divinidades), nos orienta y nos desorienta; y $j \acute{o}t \acute{o}$, el antepasado protector, que nos recuerda que nadie viene de la nada, sino que venimos de una línea de seres humanos a la que estamos genéticamente afiliados.

Con respecto al culto, el panteón, cuya jerarquía no está fijada en Benin, es una asamblea de múltiples deidades. Se trata de acoger todos los poderes, y de permanecer siempre abiertos a recibir nuevos si es que surgen. Todos los dioses son bienvenidos en Benin. Porque no progresamos reprimiendo, sino integrando las fuerzas en nuestro interior para que, en lugar de oponerse, creen juntas una actividad más intensa y fructífera. Esto se aplica tanto a los individuos como a los dioses.

Y el $D \acute{a}n x \acute{o}m \epsilon$ no solo integrará muchas fuerzas espirituales, vengan de donde vengan, sino que también las organizará de forma sistémica para crear una verdadera religión estatal, y así asegurar su supervivencia.

Artísticamente, se hace notar que los artefactos de culto del $D \acute{a}n x \acute{o}m \epsilon$, al igual que los objetos artísticos encargados por los reyes, son exclusivamente ensamblajes. Todo el mundo tiene en mente los objetos de poder, mezclas de estatuillas, cerámica, caracoles, perlas, hierro, plantas, animales, etc.

El ensamblaje se considera, creo que, con razón, no solamente como una fuerza motriz y un cemento de la sociedad, sino como el paradigma mismo de la vida. No es de extrañar que se encuentre en el corazón de la espiritualidad que aquí no está separada de la vida, por lo tanto, en el corazón del vodun.

Como podemos ver, el $D \acute{a}n x \acute{o}m \epsilon$ toma prestado en todas partes cuando consolida su poder, y da un significado original a estos préstamos de acuerdo con el nuevo contexto en el que se desarrolla. También deja abierto este sistema, para integrar lo

nuevo cuando surge, adaptando su discurso, respondiendo a las nuevas necesidades según el cambio de su entorno, frecuente en esta época de guerras y correrías. Este principio de ensamblaje flexible y sólido promovido por Danxom ε será transportado a través de los mares, a través de los esclavos, en el Caribe y las Américas.

Antes de cruzar el Atlántico, volvamos por un momento a la organización del culto por parte del Danxom ε.

Hay una canción en lengua fon que dice:

“Tal vez
árbol SewouDéwou producirá perlas Lan Kan
Agadja erigió el vudú
Y Tegbessou lo dotó con el poder
es AgadjaDossou que erigió el vudú
Y Tegbessou quien lo dotó con el poder
Los franceses llegaron al Danxom ε
decir que el origen del vodun será suprimido
Escucha esta palabra, siempre
árbol SewouDéwou solo producirá perlas Lan Kan”

Una cosmogonía tarda mucho en construirse, una práctica espiritual en imponerse en el tiempo en la forma institucional de una religión. Este canto relata los reinados necesarios para cultivar el vodun en toda su amplitud, para desplegar los principios que lo tienden, y de los cuales la estructuración del panteón Fon es la culminación, no el origen. Esta canción habla de Agadja, rey conquistador bajo el cual se instalaron muchas deidades con los dignatarios responsables de su mantenimiento, extraídos de las poblaciones conquistadas.

Pero fue bajo su descendiente Tegbessou (que estuvo preso durante veinte años en el país Yorubáde donde importó sus ideas de organización religiosa inspiradas en el culto de los orishas) que el vudú adquirió su poder y encontró su coherencia. Coherencia que se puso en marcha bajo la ascendencia de una mujer notable, activa a lo largo de estos dos reinados: NaaHouandjilé (Nanyé) Xwandjilé), esposa de Agadja, madre de Tegbessou. No Houandjilé es de cultura Adja (influenciada por la sociedad matrilineal Ashanti) cuyo encuentro con la civilización yoruba en la meseta de Abomey en los siglos XVI y XVII, donde toma forma el pueblo Fon, dará lugar a grandes cambios, en particular espirituales.

El panteón del vodun, recogiendo ciertos dioses orishas, al asociar otros, se construye en un entorno geopolítico, histórico y cultural devastado. Que aumenta nuevos desafíos: el vodun emerge, se establece y se desarrolla porque luego participa de esta corriente de los Reyes de Dahomey al modernizar su país para resolver los problemas que les plantea el desarrollo del comercio con Europa.

Por lo tanto, su contexto de producción está fechado. En este sentido, se insiste en que el vodunbrinda una respuesta circunstancial, pero significativa en tiempos de precariedad, de existencia de los signados por catastróficas incursiones, de gran desorganización política y social, y por el yugo de la esclavitud. No obstante, desde un ángulo espiritual, es una respuesta estructural a las profundas fragilidades humanas, a la falta de sentido contra la que toda disciplina religiosa pretende inmunizar. Vodun, al reinterpretar las creencias yorubas bajo la influencia de Adja, induce una nueva forma de entender y vincular a los dioses, adaptada a los tiempos: multiplicidad y ambivalencia de las deidades reunidas en un panteón en constante evolución, promoción de la alteridad y la diferencia, jerarquía no fija, alianzas con lo no humano (asociación de energías y no disociación de fuerzas).

Tegbessou ascendió al trono en 1740. No era el mayor, pero su particularidad era haber sido rehén de los Oyo durante veinte años, siendo parte de un tributo anual pagado por los Danxom ε y compuesto entre otros -según la tradición- de 41 jóvenes. Por lo tanto, se benefició de una educación en parte yoruba, un elemento decisivo para el futuro del reino: de hecho, inspirándose en la constitución de su gobierno mientras la reinterpretaba con eficiencia en el nuevo entorno político Fon.

Tegbessou restauró la autoridad del poder real en Abomey, organizando una diplomacia copiada del sistema Ilari de los Oyo y basada en un grupo de mensajeros del rey, encargados de transmitir a vasallos, ciudadanos o europeos; pero también utilizados como espías para traer información. Al mismo tiempo, puso en marcha toda una red de recaudadores de impuestos.

Bajo su reinado, restauró gradualmente el comercio de esclavos hasta convertirlo en un lugar estructurante para el reino, convirtiendo a Ouidah en un puerto importante. Esta situación un poco más estable da a Danxom ε la libertad momentánea para ajustar y consolidar su gestión interna, garantizando su sostenibilidad, en los planos político, social y religioso.

Tegbessou es, pues, quien da al vodun su forma más lograda: creará una verdadera religión estatal en torno al culto de Zomandonou, una de las raras deidades nacidas en Abomey, que forma parte del culto de los N esúxwè, espíritus venerados de príncipes y princesas fallecidas. Si siguen existiendo otras formas de las llamadas espiritualidades vudú en otros lugares, más horizontales como en Port o- Novo por ejemplo, es porque hubo esta organización y consolidación de culto por parte del Danxom ε, y ayudan a la resistencia de toda la cultura Fon contra la voluntad destructiva de las potencias europeas. Así el vodun pudo llegar hasta nosotros, y Benin la reconoció como su lugar de origen.

El vodun como espiritualidad es antiguo, al igual que la mayor parte de los dioses que la componen; pero la estructuración del vodun como religión organizada data del siglo xvii. Esta estructuración que no promueve la normalización y estandarización será de gran importancia para la supervivencia del reino, su reconocimiento como potencia en esta región. La fuerza y la permanencia de los valores religiosos que encierra podrán también, por su solidez, exiliarse y reinven-

tarse en otros lugares, en las Américas y el Caribe en particular, donde nacerán nuevas espiritualidades, pero que todos mantendrán como principio estructurante esta apertura, esta flexibilidad, esta capacidad de adaptarse y ensamblarse, y por lo tanto este poder creativo específico del vodun.

El principio de asamblea prevalece hoy dentro de las espiritualidades atlánticas, y si en todas ellas encontramos algunos elementos comunes (vínculos estrechos entre los humanos y los dioses a través del trance, poderosas tradiciones musicales, capacidad de recomponer las nuevas espiritualidades según su entorno, presencia de la adivinación, etc.), cada uno desarrolla características fundamentalmente locales y originales, diferentes a su ascendencia africana.

Es a esta propuesta a la que quiere conducir esta comunicación. Más allá del origen de los dioses de África (yoruba, Congo, Fon, etc.) y que aún se veneran al otro lado del Atlántico, otros nacieron de la abundancia de espiritualidades que han y siguen surgiendo aquí en Cuba, como en otros lugares. Estas espiritualidades diversas nunca han dejado de demostrar su capacidad de integrarse en las nuevas realidades geográficas, políticas y sociales, de coexistir a menudo entre sí, gracias a este principio de apertura y reunión que estuvo presente, desde el principio, en el Golfo de Benin: una capacidad para reinterpretar los compañeros espirituales y los ritos asociados que el hombre necesita para vivir plenamente, y ayudarlo a atravesar valientemente las pruebas de la existencia.

En Cuba, por ejemplo, la supervivencia de la Regla de Ocha, la Regla Arara, la sociedad secreta Abakua, el vudu de inspiración haitiana que se encuentra aquí en Santiago de Cuba; con evoluciones singulares propias de esta isla, como la importancia que ha tomado la adivinación de Ifá frente al culto del Orisha, importancia cuyo eco resuena hasta Nigeria de donde proviene esta práctica.

O en Haití, con el Rito Kongo, el Rito Rada, el Rito Petro hecho de deidades nacidas en Haití, o incluso la sociedad secreta de Bizango. O también en Brasil, con el Candomblé Nago y Jeje en Bahía, el Chango de Récif, el Tambor de Mina en San Luis, el culto a los espíritus amerindios Caboclos, la Umbanda en Sao Paulo, el Batuque en Porto Alegre, y ya en progreso, todos nacidos de mezclas de influencias europeas, amerindias, africanas, pero también asiáticas, una nueva mezcla adaptada a las nuevas realidades de este país donde muchos esclavos desembarcaron durante más de tres siglos. Cada vez aparecen espiritualidades originales, no reducibles a las provenientes de África.

Y todas las nuevas variaciones siguen apareciendo hoy en día desde Cuba, Brasil, Haití, así como en Argentina, México, pero también en España o Francia. Esta capacidad de innovación y creatividad, basada en un abierto respeto por las tradiciones que nunca se fijan, es una gran aportación del vodun. Es sobre la cuerda vieja que tejemos la nueva, dice un conocido proverbio fon.

Habría muchos otros aspectos a desarrollar sobre el vodun y lo que permite a quien lo practica sin desorientarlo; como su dimensión sanitaria o terapéutica,

psíquica y colectiva; incluso su dimensión política y de resistencia; o incluso su dimensión puramente espiritual, es decir, su función inmunológica, su capacidad de proteger al ser humano frente a las grandes angustias de la existencia. Contrariamente a los clichés transmitidos sobre este tema, el vodun en Benin, como en otros lugares, a menudo desarrolla una ética, entendida no solo como un arte de (buen) vivir, sino como un acto de vivir... Nos invita a dar respuestas, pero también un método y una formación en las cuestiones fundamentales que se plantean a todos en todas las sociedades independientemente de su grado de “evolución” social o tecnológica: ¿qué significa la existencia humana? ¿Qué es vivir? Un hecho religioso dentro de una sociedad, de múltiples sociedades en el marco de la historia política transatlántica, que nos sigue afectando hoy.

Para terminar, simplemente indicar que hoy, la República de Benin desarrolla un gran programa cultural y turístico, con la creación de 4 museos, incluido un próximo Museo Internacional de Vodun que abrirá sus puertas en el horizonte 2025-2026, en Porto Novo. Este establecimiento promoverá no sólo las espiritualidades del Golfo de Benin, sino también sus descendientes atlánticos, haciendo de este Museo un nuevo lugar de intercambio, encuentro y creación para las poblaciones a ambos lados del océano, un lugar vuelto hacia el futuro en el que todos estamos invitados a participar.

Bibliografía

- AGBOTON, GASTON: Cultura de los pueblos de Benin. Presencia africana, París. 1987.
- AGUESSY, HONORAT: Convergencias religiosas en las sociedades Aja, Ewé y Yorùb en la costa de Benin”, en F. DE MEDEIROS, Pueblos del Golfo de Benin, Karthala, París. 1984.
- AKINJOGBIN, IA: Dahomey y sus vecinos, 1708-1818. Prensa de la Universidad de Cambridge. 1967.
- BASTIDE, Roger: Religiones africanas en Brasil. PUF, París. 1995.
- BEAUVOIR-DOMINIQUE, Rachel: “Los poderes invisibles del Ser”, en Voodoo (catálogo). Abadía de Daoulas / Hoëbeke. 1995.
- BLIER, Suzanne: “Vudún. West African Roots of Vodou”, en Donald Cosentino, Sacred Arts of Haitian Vodou, UCLA Fowler Museum of Cultural History, Los Ángeles. 1995.
- MARCA, ROGER: Dinamismo de los símbolos en los cultos Vodun. Cotonú. 1972.
- BRIVIO, ALESSANDRA: “Nuestros abuelos compraban esclavos. El culto a Mami Tchamba en Togo y Benin”, en GRADHIVA 8, Musée du quai Branly, París. 2008.
- CABRERA, LYDIA: El Monte. Ediciones Universal, Miami. 1983.
- CANOT, THÉODORE: Memorias de un traficante de esclavos. J. Cabo, Londres 1929.
- CAPONE, STEFANIA y KALI ARGYRIADIS: La religión del orisha. Herman, París. 2011.
- CORNEVIN, Robert: Historia de Dahomey. Berger-Levrault, París. 1962.
- DOS SANTOS, JE & D. M.: “La religión Nàgo como generadora y reserva de valores culturales en Brasil”, en African Religions as Sources of Civilization Value, Presence Africaine, París. 1970.
- FAGE, JOHN: Una historia de África Occidental. Prensa de la Universidad de Cambridge. 1969.
- FREYRE, GILBERTO: Casa grande & Senzala. José Olímpio, Río de Janeiro. 1933.

- GLÉLÉ, MAURICE: El Danxom ε del poder Aja a la nación Fon. Nubia, París.1974.
- GUÉDOU, GEORGES: Xóy Gbe. Lengua y cultura entre los Fon. SELAF, París.1985.
- HAINARD, JACQUES & PHILIPPE MATHEZ: Vudú, un arte de vivir (catálogo), Museo Etnográfico de Ginebra. 2008.
- HERSKOVITS, MELVILLE J. & FRANCES S.: Un esbozo de las creencias religiosas de Dahomey. Asociación Americana de Antropología, Menasha, Wisconsin. 1933.
- HURBON, LAËNNEC: Los misterios del vudú. Gallimard, París. 1993.
- KLIGUEY, BASILE GOUDABLA: Le Vodou. Afridic, París. 2005.
- KOSSOU, BASILE TOUSSAINT, S ε y Gb ε. Dinámica de existencia entre los Fon. Pensamiento Universal, París. 1983.
- LAW, ROBIN: 2001. Material fuente contemporáneo para la historia del antiguo imperio Oyo. 1627-1824. Universidad de York, Toronto.
- LE HÉRISSE, AUGUSTE: El Antiguo Reino de Dahomey, Larose, París. 1911.
- MARTINEZ FOURÉ, ROGELIO: Diálogos imaginarios. Editorial José Martí, La Habana. 1998.
- MAUPOIL, BERNARD: Geomancia en la antigua costa de los esclavos. Instituto de Etnografía, París 1988.
- MERCIER, P.: Civilizaciones de Benin. Sociedad Continental de Ediciones Modernas Ilustradas, París. 1962.
- METRAUX, ALFRED, 1958. El vudú haitiano. Gallimard, París. 1984.
- MICHOZOUNNOU, ROMUALD: El poblamiento de la meseta de Abomey, desde los orígenes hasta 1889. Tesis de Estado, Universidad de París I, Panthéon Sorbonne, inédita. 1992.
- MONTILUS, GUÉRIN: “Haití: un caso testigo de la vivacidad de las religiones africanas en América y ¿por qué?”, en African Religions as Sources of Value for Civilization, Présence Africaine, París. 1972.
- PARÉS, LUIS NICOLAU: Una formación de Candomblé. Unicamp, Campinas. 2006.
- PARRINDER, GOEFFREY: La historia de Ketu. Universidad de Ibadán Prensa, Ibadán.1956.
- PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, OLIVIER: La trata de esclavos. Gallimard, París. 2004.
- PRICE-MARS, JEAN: Así habló el Tío. Memoria de Inkwell, Montreal. 2009.
- QUÉNUM, MAXIMILIEN: En el país del Fons. Maisonneuve y Larose, París.1983.
- ROUGET, GILBERT : Iniciación vudú. Sepia, Saint-Maur. 2001
- RUSH, Dana: Vodun en la costa de Benin: inacabado, abierto, global. Universidad de Vanderbilt Prensa, Nashville. 2013.
- SAVARY, CLAUDE: El pensamiento simbólico de la FÕ de Dahomey. Tesis, Universidad de Neuchâtel, Ediciones Medicina e Higiene, Ginebra. 1976.
- SNELGRAVE, WILLIAM: Una nueva cuenta de algunas partes de Guinea y la trata de esclavos. P. Knapton, Londres. 1734.
- TALLANT, ROBERT: Vudú en Nueva Orleans. Pelican Publishing Company, Gretna, Luisiana. 1983.
- VERGER, PIERRE: Notas sobre el culto de Orisa y voduna Bahía, la Bahía de Todos los Santos, a Brasil ya la antigua Costa de los Esclavos de África. IFAN, Dakar. 1957.
- ZOHOU, ARNAUD: Una historia de vudú. Presencia africana, París. 2021.

- .: Una historia de Vodun. El acto de vivir. Presencia africana, París. 2021.
- .: Recuerda el presente. Philip K. Dick Society & Podolski Archive Fund, Bruselas/Saint-Etienne. 2018.
- .: Mediación científica. Presses des Mines, “Opinión libre”, París. 2015.
- .: Historias de Tasi` Hangbé´. Oralidad´. Culturas cruzadas, Roissy-en-Brie. 2003.
- .: Vive en el aburrimiento. L’Harmattan, “Obertura filosófica”, París. 2002.

LA IDENTIDAD RELIGIOSA EN LA CREACIÓN DE LA ASOCIACIÓN CULTURAL YORUBA EN LAS TUNAS

Aleida Best Rivero

Durkheim define religión como “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, que unen en una comunidad moral (iglesia), a todos aquellos que adhieren a ellas”¹.

Durkheim sitúa a la religión como producto de una realidad social que trasciende al individuo, por lo que la explicación de su naturaleza no puede buscarse en la psicología, aunque se exprese a través de procesos afectivos como lo plantea Mauss (1970); sino por su capacidad de producir una identificación colectiva, a través de un sistema de representaciones y prácticas compartidas; identidad que refuerza la integridad del grupo, la solidaridad social, y que se reactualiza cada vez que se ejecuta un rito religioso.

Al iniciarse la colonización española en Cuba a principios del siglo XVI, la población aborígen se caracterizaba por la práctica de cultos animistas; con posterioridad, y como consecuencias cambiantes de contextos, Mucho se ha escrito y dicho sobre las divinidades del Panteón yoruba.

Con la llegada a Cuba de los esclavos africanos, llegó también su cultura y su religión, los mitos y leyendas, sobre las divinidades que adoraban ocurren transculturaciones en diversos grupos étnicos, principalmente los descendientes y herederos de creencias religiosas de origen africano devienen nuevos signos y significados que van conformando una genuina cultura popular.

La cultura africana ha tenido una muy destacada incidencia en la cubanía y en el tipo de religiosidad predominante. Múltiples factores han coincidido en ello, principalmente la extensa y prolongada trata esclavista, las condiciones que limitaron la evangelización del negro y una relativa tolerancia religiosa marcada por las relaciones sociales cubanas desde la sociedad colonial. Pero no puede perderse de vista que los productos de la cultura africana no pueden ser analizados desde la óptica de modelos culturales occidentales. Se trata de un modo diferente de concebir la realidad, de interpretarla, de asumir valores y de entender la religión. El cubano es portador de esa doble herencia occidental y africana y no sólo de una de ellas.

Como se conoce el proceso de transculturación, definido por el sabio cubano Don Fernando Ortiz, tuvo su más lejano antecedente en las mujeres y hombres traídos de África como esclavos y permitió la formación de una nueva cultura a partir de tres raíces: la ibérica, la aborígen y la africana. Esta última generó la influencia del yoruba y su regla de Osha o santería, la regla de Palo o Palo monte

1 Maioli, Esteban: La religión como objeto de estudio sociológico. Una revisión de la teoría sociológica de Emile Durkheim, Max Weber y Niklas Luhmann sobre la religión. IX Jornadas de Sociología, 2011. P. 1 Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Disponible en <https://cdsa. academica.org/000-034/774.pdf>

de raíz Bantú y el complejo de asociaciones abakuá o ñañigos de origen carabalí.

Como ha expresado Lázara Menéndez, el complejo religioso popular cubano necesita de un tipo de interpretación que pueda hacerle justicia al universo espiritual de sus practicantes. La dimensión de la experiencia subjetiva que estas prácticas ofrecen a sus devotos les permite explicar sus vidas a través de las religiones en opción. Los conceptos de espíritus, antepasados, muertos, nfumbe, ganga, eguns, orishas, aché, constituyen claves para la comprensión de la ontología de las religiones populares cubanas, y no meros vocablos en uso, gracias a la incorporación en la cotidianidad de exóticos vocablos pertenecientes a las lenguas africanas al español de Cuba. Cuando los abakuás hablan de Ekue, Sikanán, Iyamba; los paleros de la nganga; los nfumbe o Nsambia; y los santeros de Oloddumare, señor del cielo, de caminos, aché y orishas, se refieren a principios de armonía, de dirección y diversificación de fuerzas; y si Oloddumare es orden dispensador de claridad, Nsambia es luz que viene del cielo y Ekue es el restablecimiento del orden ante una alteración.

Los Orishas son entidades intermedias entre el hombre y el Dios creador: Orishas. Divinidades que actúan con autonomía y que pueden ponerse en contacto con las personas mediante su invocación, o que dan lugar a que se manifiesten en sus hijos mediante la posesión. Cada uno tiene comidas especiales y distintos son los animales que se les sacrifican. También hay equivalencia con algún santo o virgen de la religión católica.

Las prácticas rituales del panteón yoruba: las características del panteón de divinidades o seres sobrenaturales, y de sus seguidores. Su doctrina, ritos y ceremonias son estudiados, considerando el proceso de expansión de este grupo religioso en Las Tunas.

Dentro de los procesos de la esclavitud Las Tunas fue una de las zonas donde la población africana fue escasa, el primer eslabón de la huella africana en el territorio lo encontramos cuando en el año 1523, el rey de España Carlos V, autorizó el primer cargamento de negros esclavos para ser traídos de África con la finalidad de trabajar como mano de obra en las Minas de Oro de Caobillas en Jobabo. Luego de los crueles maltratos de la esclavitud, los esclavos de Caobillas se rebelaron contra los amos en 1533, y los principales cabecillas fueron decapitados y sus cabezas se exhibieron como escarmiento en la Villa de Bayamo, marcando este hecho hasta el momento, la primera rebelión de negros africanos en Cuba, la cual se desarrollaría en la provincia india de Cueybá (Actual territorio de Las Tunas).

En el Archivo de la Casa de la Nacionalidad Cubana, en Bayamo, hay un legajo aparecido en el Archivo General de Indias en Sevilla, el cual reconoce el estado general de todos los habitantes de la Diócesis de Cuba, realizado por Real Orden de noviembre de 1776, que corresponde al año 1777. En dicho documento aparece San Jerónimo de Las Tunas existían 138 esclavos varones y 18 del sexo femenino, de una población total de 651 personas.

En el padrón de 1778 se mantenía la población correspondiente a la parroquia de San Jerónimo de Las Tunas con 655 almas, de ellas 455 hombres y 200 mujeres. En 1827 sólo en el poblado de Las Tunas había mil 648 vecinos de los cuales 225 eran esclavos. Asimismo, en 1838 aparece fechado en el mes de enero un padrón con 21 haciendas de crianzas, una botica y una caja de recaudación con un total de 27 negros africanos que laboraban en ellas. En 1846, la parte urbana de Las Tunas estaba poblada por mil 275 vecinos de los 162 eran esclavos.

Como puede observarse, Si hacemos un análisis de la población esclava de las ciudades orientales, Las Tunas era la que menos esclavos poseía. De ahí que la existencia de un patrimonio religioso africano fue escasa, sin embargo, en la actualidad los creyentes recuperan las tradiciones yorubas de nuestros ancestros y tienen en cuenta elementos propios de esa identidad.

Entrada de la Regla de Osha al territorio de las Tunas, como antecedente de la creación de la Sociedad cultural yoruba.

La Regla de Osha o santería en las Tunas tiene como antecedente la llegada desde Matanzas de Eusebia Cute (Chevita), en el año 1948. Ella se consagró a Oggun y fue conocida en la regla de Osha por Oggun Tolú, Dios de los minerales, las montañas y las herramientas.

Las primeras iniciaciones realizadas en las Tunas contaron con la participación de santeros de Matanzas, Santiago de Cuba y Santi Espíritus. Entre las practicantes que contribuyeron a difundir la regla de Osha en las Tunas se destacaron, Eusebia Cute, Oggun tolu, Aurelia Betancourt Oggun Miwua, Mercedes Montalvo, Carlota Hechavarría, Mercedes Solórzano, Beatriz Vargas, Hilda Rosa Brown, Rosa Suarez, Juana Terry, Aurelia Esther Hechavarría, Baloggun, María Julia Cuesta Zulueta, Ommo Yemayá, y Vicenta Tejada Madariega, santiaguera consagrada en Oschun.

La organización de la Asociación cultural yoruba en Las Tunas fue la resultante del anhelo de los santeros y aleyos, de tener su representación en la provincia. Después de 50 años, la misma quedó oficializada en el año 2008 y su Consejo religioso está integrado por:

Presidente: José Enrique Suárez Ortiz. Omo Shangó, Shangó Dina.

Secretaria: Xiomara Faura Hechavarría, Omo Elegwua, Echu Dina.

Tesorera: Aleida Best Rivero, investigadora de las religiones populares afrocaribeñas.

Integrado además por los jefes de cabildos E ile oscha.

Jefes de cabildos.

1. Cabildo Omilana.

Representante: Oscar Cervantes Martínez. (Obbatalá). Iniciado 18 de abril de 1953.

2. Cabildo Okantomi.

Representante Elvia Rondón Cartaya (Yemayá) Iniciada el día primer de diciembre de 1954.

3. Cabildo Ogunlande.

Representante Xiomara Faura Echavarria. (Elegua)Iniciada 18 de marzo de 1972.

4. Cabildo Omikeké.

Representante Oscar Vargas Alarcón (Oshun) Iniciado 11 de agosto de 1978.

5. Cabildo Francisco Lucumí.

Representante Víctor Reinaldo Quintana (Obbatalá) Iniciado 25 de Abril 1980.

6. Cabildo Changodina.

Representante. José Suarez Ortiz (Changó)Iniciado el 30 de septiembre de 1982.

En la actualidad existen 9 cabildos, sedes o casas santorales que tienen la responsabilidad afiliar, preparar, y controlar en sus afiliados el cumplimiento de todas las directivas y el reglamento de la asociación nacional y de la filial provincial, aglutinados en el trabajo sostenido que desarrollan sus más de trescientos miembros compuestos por santeros y ahijados. Desde su creación la asociación se ha preocupado por dar continuidad al sustento de las principales normas éticas que desde la entrada de la religión yoruba al territorio se desarrollan manifestado en el respeto mutuo y solidario en las relaciones interpersonales entre babalawos, oluos, obbases, babaloshas e iyaloshas.

En la investigación realizada por la autora para comprobar el arraigo identitario de los practicantes de la religión Yoruba en Las tunas, fueron encuestados 87 miembros de los 9 cabildos Se constató a través del criterio de vivencias personales, familiares y de aleyos, de 79 miembros que representa el 90,80 % que todo practicante, iniciado o no, que acude a la institución o a las iles osha de los distintos cabildos, observa la devoción al deber religioso, el sostén de las tradiciones locales, el respeto, la comprensión.

Los vehículos de expresión y representación de estas prácticas mágico-religiosas son la música, cantos, bailes, oralidad, sistema plástico visual, artesanía ritual, etc. Sus valores se han conservado a través de las generaciones de iniciados, y han devenido en una fuente de la que se nutre la creación de las más diversas manifestaciones artísticas.

Se ha constatado a partir de la observación participante que los meses de septiembre a diciembre, tienen una gran significación para los practicantes de estos sistemas rituales, ya que en ellos se celebran las festividades de cuatro santos católicos con los que se han sincretizado deidades de origen africano. Estos santos son Las vírgenes de la Caridad, de Regla, Santa Bárbara y San Lázaro.

Con La virgen de Regla (6 de septiembre) en la Regla de Ocha o Santería Cubanas sincretiza Yemayá deidad dueña de las Aguas marinas.

Con la virgen de la Caridad del Cobre (8 de septiembre) en la Regla de Ocha o Santería Cubanas sincretiza Oshun dueña de los ríos

Con Santa Bárbara (4 de diciembre) en la Regla de Ocha o Santería Cubanas sincretiza Changó, deidad dueña del rayo y del fuego, y que simboliza la virilidad y la alegría masculinas. Con las mismas características en Palo Monte sincretiza con Nsasi o Siete Rayos, y para la Regla Arará resulta ser Hevioso.

San Lázaro (17 de diciembre) es uno de los santos católicos más venerados en las diferentes expresiones de la Religiosidad Popular en Cuba. Considerado muy milagroso por los creyentes. Con él, en la Regla de Ocha, sincretiza Babalú Ayé, deidad que representa las enfermedades.

En las Tunas existen tres tambores de fundamento que son utilizados en los diferentes ceremoniales realizados en los ile osha. Asimismo, se han realizado Tambores de fundamentos desde la filial, Por diversos eventos como fueron Por la salud del Comandante Fidel, Por la liberación de los Cinco entre otros.

Es importante reconocer cómo la Asociación tiene convenios con varias instituciones culturales y con la universidad, se realizan talleres a través de los patakies para que las nuevas generaciones aprendan sobre nuestras raíces africanas y la cultura yoruba y su influencia en Cuba. Así como la educación sobre la base de los valores humanos y la riqueza de las tradiciones Ifá y la reglas de osha.

De gran significación resultó el Primer Coloquio Nacional Científico Cultural Yoruba de Cuba Ita Imolé, celebrado los días del 17 al 19 de octubre 2012 auspiciado por la Filial de Las Tunas, en este encuentro se realizaron debates sobre la diversidad e identidad de las manifestaciones religiosas en la cultura cubana. Entre los temas expuestos se organizaron tres comisiones, destinadas a intercambiar acerca de La diversidad de manifestaciones religiosas en Cuba; Metáforas sonoras, visuales y lingüísticas en el texto y la música yoruba y La tradición Ifa / Osha, estructura de la religión yoruba como dimensión ritual y filosófica.

La doctora Gloria Esperanza Reyes, integrante de la Junta Directiva Nacional, puso énfasis en el contexto conceptual que reúne a los yorubas cubanos, destacando que no existen motivos para confundir sus esencias en la búsqueda del mejoramiento humano, de salud natural de los individuos.

Destacó que la religión yoruba trasmite al mundo un mensaje de amor y de paz que se fundamente en la hermandad de toda la humanidad, alejado de toda segregación de sexo, color de la piel y abarca la naturaleza misma, y ha sobrevivido en la historia mitos, malas interpretaciones, incomprensiones que hacen de ella una exacerbación imaginativa morbosa y equivocada.

Dentro de los debates realizados durante el encuentro se destacaron por su importancia aspectos entre los que se encuentran:

La iniciación en la Regla de Osha. Principios.

- Se explicó que muchas personas confunden las funciones del Espiritista, el santero o el Babalawo, sin embargo, son muy diferentes. Se identifican con la reverencia a los antepasados. En la religión yoruba el santo (iku lobi oha) invoca a los muertos, pues según la tradición todos los orishas fueron seres vivos originalmente.
- Se ratificó que al iniciar cualquier ceremonia el sacerdote de oscha reza, invoca y atiende a sus ancestros; por su parte el espiritista lo hace con los espíritus y el babalawo con sus ancestros y Egguns independientemente que los rituales y objetos mágicos no sean los mismos.
- Que la iniciación en la santería es un proceso largo, nadie recibe santo cuando quiere, y por cualquier razón, la iniciación en la santería es un proceso largo y de purificación interior en el que se revisa la manera de vivir del iniciado.
- La iniciación como iyaloshas en la mujer y babaloshas en el hombre resulta la coronación o asentamiento de ángel de la guarda de la persona.

Significó que “Lo yoruba constituye toda una cultura y una ética de vida”, que tiene bases propias y está asentada en principios filosóficos fundamentales para su práctica y liturgia, como sistema de creencias y prácticas de gran arraigo en la cultura cubana; través del cual es posible conservar una identidad religiosa y nacional.

La religión yoruba tiene en las Tunas una identidad que se manifiesta en sus más de trescientos afiliados a la Asociación cultural, inmersos en los valores espirituales de la hermandad, y en una práctica basada en mandamientos denominados Ikafun, los que veneran a los ancestros y se sustentan en principios éticos como el respeto a las leyes morales.

Investigar las dinámicas socio-culturales de una manifestación como lo yoruba en el contexto actual de Las Tunas, considerando los diversos significados y valoraciones que le atribuyen los fieles involucrados, implica indagar sobre la identidad que les distingue aspecto que suscita opiniones diversas.

BIBLIOGRAFÍA

- ABOY DOMINGO, N.: Definición Antropológica del Orisha. La Habana. 2001.
- ARGÜELLES, P.: “Preguntar la Identidad”, en Revista Convergencia 32, Mayo – Agosto: 11 – 21. México D.F: UAEM. 2003.
- BASTIDE, R.: Historia del papel desempeñado por los africanos y sus descendientes en la evolución sociocultural de América Latina, en Introducción a la cultura africana en América Latina. Colectivo de Autores. Ed. UNESCO. Barcelona, España. (1970-79).
- FERAUDY, H.: Yoruba: un acercamiento a nuestras raíces. Ed. Editora Política. La Habana, Cuba. 1993.
- WIRTZ, C.: “Las funciones trópicas del parentesco en la santería cubana: un estudio antropológico lingüístico”, en Del Caribe. No 32. pp. 65-71. Casa del Caribe. Santiago de Cuba. 2000.

LA CONSTRUCCIÓN DE LAS RELIGIONES POPULARES CUBANAS DE ASCENDENCIAAFRICANA. SU COSMOVISIÓN

Dra.C. Maritza Maure López.

Dra. C. Virgen Maure López.

La historia de la religión solo es posible comprenderla con objetividad si se realiza en diálogo con la cultura, de ahí la aplicación de métodos y técnicas que superen el limitado enfoque etnorracial inicial en el tratamiento a este tema.

Su abordaje lineal ha lesionado, retardado e incluso omitido los procesos de integración en las regiones, áreas culturales y espacios donde los negros esclavizados y sus descendientes han jugado un importante rol en los procesos económicos – sociales de sus naciones respectivas, presentándolos divididos, como entes sociales o sujetos religiosos aislados de los procesos identitarios y culturales.

Para el caso de Cuba y sus prácticas religiosas ancestrales se propone su abordaje desde el enfoque unitario historia cultura, y desde lo sistémico – estructural, con un diálogo permanente etno – historia – región - cultura – religión, al integrar en un mosaico religioso las creencias religiosas, la religiosidad popular, los sistemas religiosos, la fe religiosa y la religión en sí, desde la realidad cubana y latinoamericana; superando los conceptos europeos con fuerte base católica, apostólica, romana y protestante que excluyen o marginan “a grosso modo” los estudios antropológicos que llevan por centro el diálogo perenne entre la historia – la cultura y la religión, especialmente las de ascendencia africana.

Desde esta dimensión, a la realidad cubana le urge, un análisis objetivo desde la Etnología y la Antropología que se corresponda con las intrincadas transculturaciones y sincretizaciones que fundamentan desde una raíz histórica y cultural el poderoso constructo que significa la identidad nacional, la cultura nacional y la nación cubana.

Las tendencias, regularidades y particularidades locales – regionales generadas, en las comunidades religiosas, familias religiosas y los practicantes, influenciados por los procesos migratorios, con un impacto esencial de la migración forzada africana demandada por el capitalismo pre monopolista -con su subsistema de la economía de plantación esclavista- y la antillana posterior -generada por el capitalismo monopolista-favorecen que se produzca así, un proceso de intrincadas transculturaciones que va integrando lentamente estos elementos culturales a la identidad cultural cubana.

Estas prácticas etnoculturales –iniciales- traídas por los negros esclavizados, en torno a panteón y lenguaje esencialmente, irá superando en gradación el marcado carácter etnorracial a partir de su pertenencia tribal o territorial ancestral; en las nuevas condiciones fisiográficas se re-asentará, re-nombrará, re-implantará y re-asumirá el legado ancestral desde la práctica legítima signada por la resistencia al Código Negro, a las estrategias de las élites económicas, sociopolíticas y de las instituciones religiosas que pugnan por barrer sus identidades desde la violencia cultural, física y simbólica.

En la larga duración tras un complejo y doloroso proceso donde intervienen factores exógenos y endógeno, se asciende a religiones cubanas de ascendencia africana, con un ethos nación: cubano; que solo con la Revolución Socialista Cubana como hecho cultural más importante se logra la igualdad ante la ley y la vida; practicantes, creyentes con identidad religiosa o simple religiosidad popular encuentran la convergencia entre el Ideal Social Individual con el Ideal Social Socialista, una inmensa fortaleza de la unidad como la principal de todas las conquistas logradas en Cuba.

Para develar las particularidades en la construcción de estas religiones populares cubanas esencialmente las de ascendencia africana se consultaron diversas fuentes bibliohemerográficas, materiales de archivos y registros etnográficos que incluyen observaciones, entrevistas, testimonios e historias de vida sirvieron como bibliografía para este trabajo.

En aras de la argumentación de que en un proceso secular de varios siglos se produce la integración de los valores, enseñanzas, las ansias de redención, emancipación, libertad, igualdad, justicia; así como las tradiciones orales, culinarias, músico danzarias e instrumentos musicales, sistema adivinatorio e iniciaciones de las religiones de ascendencia africana a la cultura cubana.

La ley del desarrollo desigual signó con diversos matices la historia de la humanidad entre los siglos xv-xix proyectándose a la actualidad. Emergen los Estados nacionales, el capitalismo pre monopolista y su subsistema de la economía de plantación esclavista, eminentemente anómalo, originando la feroz migración forzada de miles de miembros de castas y etnias de diversas comunidades etnolingüísticas y etnoculturales, que ante su asombro y dolor traen consigo un conocimiento esencial de un mundo mágico religioso de sus prácticas culturales ancestrales, de sus territorios o pertenencia tribal.

Miles de africanos de diversas prácticas culturales -religiosas especialmente- salieron de forma forzada de la lejana África. La Isla Grande recibió la plantación con una inusitada intensidad del trabajo esclavo y una diversidad de castas y etnias; se transformó el paisaje y las regiones geográficas con cientos de nuevas estructuras, esencialmente plantacionistas: ingenio, cafetal y fincas poli productoras asentadas en el binomio fuerza de trabajo esclavo – mercado mundial capitalista, influyendo desde esta dimensión en las particularidades locales regionales con sus identidades respectivas.

La comunidad historiográfica cubana y latinoamericana ha aportado valiosos referentes para la comprensión de la economía de plantación esclavista, -destacando la obra científica de María del Carmen Barcia, Manuel Moreno Friginals, Gloria García, Oscar Loyola Vega; e incluso las particularidades regionales entre los que se destacan Hernán Venegas Delgado, Arturo Sorhegui D´Mares y una hornada de investigadores noveles que enriquecen la teoría desde el prisma local –regional.

El legado cultural africano a la cultura cubana ha sido abordado desde diversas dimensiones por algunos autores, son los casos de la obra científica de

Fernando Ortiz que destaca algunos grupos humanos como los Abalo, Abaya, Benín Ingre, Masinga, Mayombe, Quisiamá; mientras que por su parte Rómulo Lachatañeré da a conocer los Oba, Congo, Obaja, Fay, Viví y los Iyesha, ambos casos para el centro y occidente de la Isla.

En el Oriente se destacan Atará, Costa Firme, Cabo Verde, Nagot y Assua en la obra de Zoe Cremé¹ que tuvo en su objeto de estudio a la jurisdicción de Cuba y para el caso particular de Guantánamo en el extremo más oriental, con un modelo plantacionista tardío se destacan Atau, Opa y Cangá en el objeto de estudio de Virgen Maure López².

Las migraciones aportan el legado cultural del continente africano a la religión, la forzada africana inicial -impuesta por uno de los más salvajes e inhumanos de los subsistemas generados por el capitalismo en su historia: la economía de plantación esclavista- que convirtió a miles de seres humanos en esclavos, los cuales trajeron consigo en su asombro y sufrimiento un rico panteón religioso y prácticas religiosas ancestrales y la antillana posterior, no menos potente y resistente, especialmente procedentes de Haití y Jamaica.

Las estrategias adoptadas por los practicantes emergidas en arma de resistencia legítima en la conservación de su cultura ancestral integradas en panteón, sistema religioso y creencias religiosas en el enfrentamiento, en general al Código Negro primero, y a las manifestaciones racistas, marginantes y excluyentes posteriores, no han sido suficientemente estudiadas desde la propia resistencia y legitimación que ha generado su integración en gradación a la identidad nacional y se convierte en fortaleza de la unidad de la nación.

La metodología para el estudio de las religiones posee diversos referentes teóricos, los que abordan conceptos aplicables a las religiones de ascendencia africana, como es el caso de lo planteado por Jean Pierre Vermont cuando afirma: “Para comprender una religión, es necesario, relacionarla con los hombres que la han vivido, e investigar las relaciones de esos hombres con la naturaleza por medio de sus herramientas, así como sus relaciones entre sí, por medio de las instituciones.

Para el investigador de las religiones son los hombres que explican los Dioses y no a la inversa” (Vermont, 1975).

Estos hombres esclavizados inicialmente y sus descendientes posteriores, no solo sanguíneos, sino también culturales, han ido incorporando nuevos elementos sin cambiar las esencias y han ascendido a religiones cubanas de ascendencia africana. Como alertó Rómulo Lachatañeré hace más de cuarenta años, al referirse a las realidades de la práctica religiosa de ascendencia africana en la Cuba, especialmente la denominada Santería Cubana:

1 La investigadora santiaguera Zoe Cremé, realiza un estudio de las diferentes etnias que poblaron la zona oriental de Cuba, algunas de ellas son únicas en Cuba, no se trasladan a otras regiones, lo que signa las particularidades de la región en lo cultural y religioso.

2 El proceso de formación de la región histórica de Guantánamo durante la Colonia: estancamiento y cambio. De Virgen Maure López. - Guantánamo, 2009. - Tesis (Doctor en Ciencias Históricas) I. Universidad de La Habana. Depósito Legal: 71205081910

“Aparte de toda especulación tanto de que los mayomberos como los lucumíes, por la misma naturaleza del proceso que estos exponen de culturas africanas sufren en nuestro suelo, funden todos estos ingredientes, en un continuo proceso de transculturación y el porvenir de estas manifestaciones depende de lo rápido que este proceso de precipitación y sedimentación de culturas ocurra, lo que fundamentalmente está gobernado por la política y transformación socioeconómica del país”³.

Esta resistencia legitimada, desde la propia autenticidad, espontánea –inicialmente– organizada en sistema, –posteriormente– en estructuras organizadas que van desde el cabildo de nación, a la casa de santo, al Ilé Ocha, u otras formas de organizaciones específicas más cercanas al “foco religioso–cultural” desde las prácticas culturales como elementos de permanencia y enriquecimiento en las nuevas condiciones, donde la transculturación, las iniciaciones diversas en el mismo practicante y mestizaje tipifican al cubano.

Rómulo Lachatañeré realiza una alerta sobre el peligro de no reconocer la legitimidad de estas prácticas. Y continuar planteando:

El origen multicausal y cultural diverso de la identidad nacional cubana refleja la mismidad y diversidad característica de aquellas naciones que han tenido un complejo proceso formativo en sus pilares definitorios como nación: profundas raíces endógenas, influencias de sistemas medios, cercanos y lejanos que han acelerado, estancado o marginado sus localidades, subregiones, regiones históricas e incluso, signado las interrelaciones e integraciones a lo interno o externo de sus regiones etnoculturales y áreas culturales.

El legado africano en la formación de la religiosidad, las religiones y las instituciones religiosas de ascendencia africana presenta una singular mismidad y diversidad, fácilmente observable en las regiones, localidades, familias e incluso en las diferentes denominaciones religiosas. Las expresiones locales regionales de la religiosidad, la religión y las instituciones religiosas que dan lugar a las denominaciones religiosas de ascendencia africana que existen en Cuba, son tan legítimas, tan autóctonas y tan cubanas, que junto a la interreligiosidad conforman el mosaico religioso diverso presente en la nacionalidad, la identidad y la nación cubana.

Un elemento importante a tener en cuenta para los estudios de los fenómenos superestructurales que poseen tendencias y manifestaciones regionales, como es el tema objeto de estudio, es el fenómeno migratorio en sí mismo como proceso que incluye la inmigración; a partir de la cual también se produce el desplazamiento en redes hacia nuevos espacios, lo cual está motivado por los factores endógenos, pero también exógenos. Así desde familias enteras o sea redes familiares portadoras de creencias religiosas, por origen cultural e incluso familias

3 Las formas de organización, realización y el simbolismo que adquiere para los sujetos religiosos su práctica religiosa, desde la cosmología y la transmisión de saberes, entre otros factores, favorecieron el éxito de la resistencia de una práctica religiosa que se legitimó desde su propia práctica, como arma vital de mantenimiento y enriquecimiento en condiciones socio económicas, políticas, culturales e ideológica adversas; así como incidido por factores endógenos, exógenos, procesos migratorios, estructura social de la sociedad y otras tendencias y religiones, que forman parte de religiones de los sectores más humildes de la población.

o individuos aislados han jugado un rol importante en la práctica de Ocha - Ifá, Abakuá, los denominados Palo Monte, el Vodú, entre otros.

Se destaca la zona oriental como región etnocultural inicial, área cultural y espacio de práctica cultural de ascendencia africana en el orden religioso y lingüístico, como núcleo inicial y actual que marca las tendencias hacia otras regiones cubanas en el Vodú, en el caso de Ocha Ifá y Abakuá, es La Habana; sin embargo, Matanzas marca la tendencia Arará a pesar de formar parte de la misma región geográfica, lo que interviene en las identidades religiosas emergentes.

El suroriente de Cuba por su parte, es muy atractivo para los estudios regionales y religiosos de ascendencia africana por la transculturación y la multiculturalidad, los contrastes en el paisaje visualizados en las particulares condiciones fisiográficas de la región geográfica, los desfases cronológicos - periodológicos en la formación de las localidades, subregiones y regiones históricas, así como las interrelaciones a lo interno y externo en el espacio de la macroregión oriental.

La zona más oriental integra un área, además, rica en la práctica del Vodú, el que ha tenido un desplazamiento hacia el occidente de Cuba, signando nuevos espacios de práctica en tensiones con valores simbólicos preestablecidos e identidades locales, familiares e incluso regionales.

En dos mundos vistos y no vistos: el carácter educativo del Vodú haitiano, Claudine Michell, considera: que estos hombres tras ser arrancados de su tierra, su cultura y su familia, unos por el engaño, otros sometidos por la fuerza y hasta el secuestro. Llegan los africanos al nuevo mundo, en el que desarrollaron una nueva definición de familia, ya no basada en la sangre o la pertenencia tribal, sino en una nueva religión –el Vodú-y en sus aspiraciones compartidas de libertad.

Estas prácticas, las más tardías incorporadas al constructo nacional, también han ido insertando dolorosamente sus principales elementos culturales. Hoy son segunda, tercera y cuarta generación las que lo desarrollan, y posee notables diferencias con el Vodú haitiano y el dominicano. Su resistencia que legitimó la práctica vodúista, -como Ocha Ifá, Abakuá y otras prácticas de ascendencia africana- también la convierte en religión cubana y es fortaleza de la unidad nacional.

Cada práctica con sus practicantes ha establecido sus propias estrategias, que evitó el etnocidio definitivo tanto de Ocha como del sistema adivinatorio Ifá con su panteón de dioses, santos, deidades, elementos, patakines, enseñanzas, consejos, consagraciones e iniciaciones diversas presentes en la cultura cubana, en la cubanía y en la unidad nacional.

Su carácter único no es absoluto en lo homogéneo por su carácter diverso y múltiple expresado en su particularidad local regional, familiar e incluso a lo interno del propio practicante con las denominadas “tecnologías del yo” La transculturación y el mestizaje no lograron el etnocidio de la potente fortaleza espiritual – cultural – psicológica de sus dioses ancestrales; sino, una coherente diversificación que atesora un amplio prisma de caracteres, desde lo cubano.

El devenir histórico y cultural de la Isla ha permitido la configuración de varios sistemas devocionales que los especialistas han dado en llamar Religiones Populares Cubanas.

La autora a partir de la búsqueda y revisión bibliográfica realiza el análisis de los conceptos de religiones populares aportados por diferentes autores y considera necesario presentar una definición de religiones populares cubanas, que se ajuste a los fines de la investigación, desde el punto de vista metodológico utilizando los presupuestos teóricos de la filosofía, teniendo en cuenta la necesidad de actualizar esta problemática en el contexto cubano, realizar una mirada desde el pensamiento y el entramado de relaciones sociales, históricas y culturales que se establecen entre las diferentes religiones populares presentes en Cuba las sensaciones, percepciones y representaciones que se reconfiguran.

Para ello fueron estudiadas las obras del variado trabajo intelectual de investigadores cubanos en torno a esta problemática que contienen implícitos los elementos referidos a las religiones populares cubanas, desde un trabajo minucioso, con el máximo de honradez científica, de lealtad intelectual, de evaluación y crítica de todo concepto previo, apriorismo o partidismo.

Para reconstruir e identificar los elementos que han llegado a ser estables y permanentes, es decir, que han sido tomados como pensamiento propio, distinto de y superior al material anteriormente estudiado, para proponer un nuevo concepto desde la emancipación con una mirada diferente desde la filosofía y en otro contexto epocal.

Ramírez Calzadilla en su obra "Religión y relaciones sociales, estudia la significación sociopolítica de la religión en la sociedad cubana, para ello realiza una definición de religiones populares cubanas de la siguiente manera: En el campo religioso, por tanto, son populares aquellas formas concretas de religiosidad que se originaron propiamente en los sectores populares o que sin surgir de los mismos alcanzaron amplia difusión en la parte más humilde de la sociedad cubana prerrevolucionaria y están extendidas en la población actual. Al popularizarse, el pueblo les imprime a esas formas que asimila rasgos peculiares propios del modo con que refleja y modifica la realidad según su cultura, hábitos e intereses. (Ramírez, 2000).

En su estudio Ramírez Calzadilla al realizar un análisis de las mismas considera que su surgimiento está en los sectores más populares y humildes de la sociedad cubana prerrevolucionaria, en este caso la autora considera que se obvia el elemento histórico que posibilita el surgimiento de las mismas desde la confluencia de los aportes en su conformación de los elementos aborigen, africano, español y los que integran con la entrada de migrantes de diferentes partes del mundo.

Tal como lo analiza Fernando Ortiz, o la propuesta que realiza Frantz Fanon en su obra. Los condenados de la tierra (2011), a partir de la relación que se establece desde la visión del oprimido para establecer estrategias de libertad y emancipación. Además, es pertinente evaluar las relaciones que se producen entre las diferentes

clases que desempeñan un significativo papel en el proceso de construcción de la identidad, al ser parte integrante del patrimonio cultural del pueblo cubano.

Para este autor en Cuba son religiones propiamente populares las originadas en religiones africanas; las formas sincretizadas del espiritismo y la religiosidad más extendida que se manifiesta con relativa autonomía de organizaciones religiosas conformada principalmente con elementos del catolicismo, la santería, el palo monte y el espiritismo. (Ramírez, 2000).

Por las características del tema objeto de estudio la autora considera que es pertinente destacar, que el autor realiza una definición reduccionista, como ha sido abordada en la literatura tradicional, al determinar que las religiones populares se originaron propiamente en los sectores populares o que sin surgir de los mismos alcanzaron amplia difusión en la parte más humilde de la sociedad cubana prerrevolucionaria y están extendidas en la población actual.

Esta definición desconoce las religiones populares como parte de la identidad de la nación en su construcción histórico, social y cultural, desconoce el aporte de la cultura aborígen a estas religiones y que las mismas son practicadas por amplios sectores de la población cubana independientemente de su estatus económico y nivel de escolaridad.

Jesús Guanche en el trabajo titulado “Las religiones populares cubanas. Breves comentarios a mediados de siglo”. (2010): En el mismo el autor dirige la atención desde una mirada antropológica a destacar como a cincuenta años de Revolución Cubana las religiones populares de marcada matriz africana han logrado una importante visibilidad nacional e internacional escamoteada en otras etapas históricas.

Jesús Guanche define las religiones populares a partir de Su diversidad ha estado marcada por la coexistencia de prácticas de palomonte, santería o regla de ocha, sacerdocios de Ifá y de Osain, sociedades masculinas abakuá, cultos arará, iyésá, gangá, las variantes cubanas del Vodú y el rastafari, junto diversas expresiones de espiritismo (de mesa, cruzado y de cordón), y otras prácticas domésticas híbridas de unas y otras, que no son dependientes de una institución eclesial por su formación originaria, sino que la institucionalidad radica en la propia —familia religiosa donde descansa su núcleo duro de estabilidad y continuidad (Guanche, 2010).

El investigador Abelardo Larduet, al referirse a las religiones populares realiza un estudio de la religión en el contexto cubano, a partir de las particularidades que caracterizan al pueblo cubano desde el punto de vista de la religiosidad, el reconocimiento de que el pueblo de la isla es mayoritariamente creyente. Sin embargo, a diferencia de otros países que suelen ser clasificados como “católicos”, “protestantes”, etc., los cubanos dan cabida en una urdimbre simbólica a innumerables dioses, espíritus, santos y loas de la más variada procedencia, por eso resulta muy difícil enmarcar la religión en una estructura específica de profesar la fe.

Las define como Religiones Populares Cubanas: Aquella expresión religiosa que forma parte del conjunto “cultura popular”, y que en tal virtud se opone a

las congregaciones globalizadas donde se relega a segundos planos la identidad nacional en favor de una supuesta identidad supralocal / internacional / anclada únicamente en la fe de todos los miembros de la Orden en cuestión [identidad que de hecho responde, conscientemente o no, a los poderes jerárquicos transnacionales(Larduet, 2005) Las clasifica a partir de tres elementos:

Por su origen; - es decir, porque nacieron en esta tierra a partir de sustratos filosóficos –y en general culturales—de aquellos hombres y mujeres que por razones distintas recalaron en nuestras costas.

Porque los componentes con que se estructuraron –flora, fauna, topografía, sociedad fueron encontrados en este escenario y no necesariamente a partir de un correlato extranjero [como es el caso bien evidente del tabaco que en los tiempos fundacionales no existía ni en África, ni en España, ni en Asia, etc.

Estas prácticas son cubanas porque en los tiempos que corren los que participan en ellas no se reducen a grupos étnicos específicos [léase, por ejemplo, “africanos y sus descendientes”]; sino que, por el contrario, congregan un espectro social tan diverso como es el retrato de la cubanidad.

La definición propuesta por el investigador, Abelardo Larduet, no borda suficientemente desde el punto de vista teórico y metodológico, elementos referidos a las relaciones íntimas del creyente con la deidad, los aspectos psicológicos, culturales que se convierten en rostro de la nación y sobre todo su valor axiológico, en la conceptualización de religiones populares cubanas, si se tiene en cuenta los aspectos relacionados con el conjunto “cultura popular”, las estaríamos reduciendo a lo que algunos sociólogos de la religión llaman meramente folklore, al no evaluarla las relaciones que se establecen a lo interno de estas religiones, los sentimientos como el amor, el odio, la significación positiva que adquieren los valores y algunos símbolos para el creyente.

La autora no solo pondera las religiones populares de matriz africana, integra en un modelo teórico el legado de la población originaria con sus diferencias socio-culturales, el origen cultural diverso de los africanos esclavizados, desde su ubicación en las estructuras técnicas productivas o urbanas, en una sociedad excluyente que los violentó física y culturalmente, aun insuficientemente estudiado en el corpus cultural nacional; las prácticas religiosas orientales presentes en Cuba-chinos, japoneses,- lo espírita, que se integran a ese mosaico religioso existente en Cuba de forma lenta y gradual, portadora de valores de una filosofía ancestral.

A partir de la consulta de diversas fuentes y teniendo en cuenta las particularidades del contexto cubano, se hace necesario realizar una nueva mirada a este fenómeno a partir del significado de los sentimientos, el valor de los símbolos sagrados vinculados a la nación e incorporados al ser nacional, así como valores de significación moral y patrióticos para los cubanos, así como develar el componente emancipador de estas religiones populares cubanas.

Propone su abordaje desde la Filosofía con un enfoque unitario historia – cultura - religión, y desde lo sistémico – estructural, con un diálogo permanente etnos – historia – región - cultura – religión, que integra así las creencias, los sistemas religiosos, la fe y la religión en sí; superando los conceptos que las excluyen o marginan.

La pertinencia metodológica de la propuesta desde este enfoque unitario historia cultura, desde la utilización de los métodos de investigación de las Ciencias Filosóficas, Históricas y su novel Historia Regional y Local, con su concepto de región histórica y sus indicadores (en el que la religión es uno de ellos); así como las técnicas y métodos de la Antropología con la Etnografía “descripción densa”, así como la Ethnohistoria tanto como método como teoría.

Al estudiar al hombre en su categoría como Ser Humano Universal, estas ciencias comparten un área común: las prácticas culturales y religiosas de los hombres en la construcción de su propia historia como nos devela la concepción materialista de la historia.

Esta propuesta a consideración de la autora realiza una nueva mirada en la definición y conceptualización de religiones populares al profundizar en los sentimientos, percepciones y representaciones al objetivarse la realidad en la cabeza de los hombres.

Esta nación constituida en la Isla Grande y sus cayos adyacentes que ha ascendido al etnos nación, el cubano, sin minorías nacionales, étnicas, de género o territoriales, sin falsas homogeneidades y sí un corpus cultural nacional único, pero a la vez diverso. Esa mismidad y diversidad religiosa del pueblo cubano ha fortalecido el ser nacional demandando a las ciencias propuestas incluyentes, sostenibles y sustentables para todas las prácticas religiosas presentes en Cuba.

Una vez definido el término la investigación clasifica como religiones populares cubanas a las siguientes: Santería o Regla de Ocha / Ifá. Palomonte o Regla Conga Cubana. Espiritismo en sus diversas expresiones hasta el Científico o Kardeciano. Vodú cubano. Regla Abakuá. Regla Arará. Regla Iyesá. Kimbisa. Lombanfula. Acuáticos. Obea.

La propuesta de una nueva definición por parte de la autora tiene la finalidad develar el componente emancipador, histórico-cultural y ético de las religiones populares cubanas, desde una propuesta filosófica, en su sentido más general, redimir la magnitud moral de aquellos hombres sobre los cuales recayó el interés investigativo.

La comprensión de la realidad cultural cubana, su nuestra historia nacional, florecida a través del aporte revelador, del quehacer teórico y práctico de muchos cubanos con una marcada significación revolucionaria que, desde cosmovisiones ateas o teístas, con igual pasión y sentido de entrega total a sus ideales, han participado activamente en la construcción de nuestra historia patria.

Donde los elementos económicos en su relación con lo social han tenido una incidencia directa. En la que la búsqueda de los fundamentos económicos,

sociales, religiosos, etc., para la investigación no se convierten en una especie de complemento, en el abordaje del estudio del fenómeno religioso, sino una condición indispensable para comprender el contenido mismo, la estructura interna, su significación y relación con la economía a lo largo de la historia de la humanidad.

La investigación demostró la dinámica en el comportamiento de los principales indicadores de los cambios en la religión, la fuerza adquirida por las creencias y prácticas en la espiritualidad del pueblo cubano y sus innumerables matices. Se produce un fortalecimiento de las ideas religiosas beneficiadas por la intensidad de la relación creyente-fe, la significación social y personal, posibilitando desde las políticas públicas el fortalecimiento de la dialéctica entre creencias y pertenencia religiosa desde una mayor legitimación.

El legado africano, llegado con la migración forzada africana inicialmente –con las comunidades etnolingüísticas y etnoculturales diversas, junto a las migraciones antillanas posteriormente que aportan el Vodú-, intervino favorablemente en la forja del mosaico religioso que conforma las denominaciones religiosas de matriz africana presentes en Cuba, con fuertes núcleos de identidades religiosas regionales con relaciones de poder, clientela religiosa y estructuradoras desde el foco religioso cultural.

La resistencia legitimada ha sido el arma vital de resistencia en la práctica religiosa, - frente a la violencia física, cultural y simbólica-, que aseguró la supervivencia, permanencia e integración en la larga duración, de los principales elementos de las prácticas culturales, de comportamiento lingüístico – ritual y religioso, ancestrales africanos.

BIBLIOGRAFÍA

FANON, F.: Los condenados de la tierra. Fondo Editorial. Casa de las Américas. 2011.

FEIJÓO, S.: Mitología cubana, Editorial Letras cubanas. La Habana. 2003.

Flores A. : Para situar a Mariátegui, revista Cuadernos Marxistas, revista del PC de Argentina, No.5. 1995.

LACHATAÑERÉ, R.: Las creencias religiosas de los afrocubanos y la falsa aplicación del término “brujería” 1939, Centro de Investigación yDesarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. 1939.

MAURE, M.: Esclavitud, racismo, racialidad e integración regional en Guantánamo entre los siglos XIX – XXI, en el libro La Región, Pasado y Actualidad, Editorial Feijoo, Santa Clara, 2014, ISBN 9-250-977-1 Con una reedición por Editorial Nuevas Perspectivas, San José, Costa Rica. 2016.

-----: “Mismidad y diversidad religiosa de matriz africana durante los siglos XIX – XX en el suro-riente de Cuba”, en Memorias Antropol 2016, Ediciones Filosofía. ISBN 978-959-719-972-32.2016.

-----: Propuestas teórico-práctica para el abordaje de la construcción de saberes ancestrales y prácticas religiosas desde el programa de Historia de la Filosofía. En revista EduSol ISSN: 1729-8091<http://edusol.cug.co.cu>, octubre. 2021.

MEDICINA

SEGUIMIENTO FARMACOTERAPÉUTICO EN EL HOSPITAL GENERAL DE MENONGUE. CUANDO CUBANGO, ANGOLA, ÁFRICA

MSc. Ana María De la Torre Rodríguez
Virgilio de Jesus Cassang

Seguimiento Farmacoterapéutico (SFT): es la práctica profesional en la que el farmacéutico se responsabiliza de las necesidades del paciente relacionadas con los medicamentos.

Esto se realiza mediante la detección de problemas relacionados con medicamentos (PRM) para la prevención y resolución de resultados negativos asociados a la medicación (RNM). El servicio implica un compromiso, y debe proveerse de forma continuada, sistematizada y documentada, en colaboración con el propio paciente y con los demás profesionales del sistema de salud, con el fin de alcanzar resultados concretos que mejoren la calidad de vida del paciente.

Los Problemas Relacionados con Medicamentos (PRM) son aquellas situaciones que en el proceso de uso de medicamentos causan o pueden causar la aparición de un resultado negativo asociado a la medicación.

En cuanto a los Resultados Negativos asociados a la Medicación (RNM) resultan ser aquellos efectos en la salud del paciente no adecuados al objetivo de la farmacoterapia y asociados al uso o fallo en el uso de medicamentos.

Clasificación de Resultados Negativos asociados a la Medicación (RNM). Tercer Consenso de Granada, 2007.

- Necesidad

Problema de Salud no tratado. El paciente sufre un problema de salud asociado a no recibir una medicación que necesita.

Efecto de medicamento innecesario. El paciente sufre un problema de salud asociado a recibir un medicamento que no necesita.

- Efectividad

Inefectividad no cuantitativa. El paciente sufre un problema de salud asociado a una inefectividad no cuantitativa de la medicación.

Inefectividad cuantitativa. El paciente sufre un problema de salud asociado a una inefectividad cuantitativa de la medicación.

- Seguridad

Inseguridad no cuantitativa. El paciente sufre un problema de salud asociado a una inseguridad no cuantitativa de un medicamento.

Inseguridad cuantitativa. El paciente sufre un problema de salud asociado a una inseguridad cuantitativa de un medicamento.

Teniendo en cuenta que existen estudios de investigación que reflejan los problemas relacionados con medicamentos y resultados negativos de la medicación en pacientes hipertensos que provocan un aumento en las hospitalizaciones y estadía en las mismas y que en el país que nos encontramos existe un subregistro y un trato ineficiente de esta patología, nos trazamos los siguientes objetivos.

Objetivo General: Detectar y clasificar los problemas relacionados con medicamentos (PRM) y los resultados negativos de la medicación (RNM) en pacientes hospitalizados en la sala de Medicina del Hospital General de Menongue, Provincia Cuando Cubango, Angola, África.

Material y Métodos. Selección de pacientes

Durante el período comprendido entre el 1 de febrero y el 15 de septiembre de 2019, se revisó diariamente los pacientes hospitalizados en el servicio de medicina del Hospital General de Menongue, Cuando Cubango, Angola para identificar a los pacientes con diagnóstico de Hipertensión Arterial (HTA). Una vez identificados se acudió a la cama correspondiente, donde se le ofertó el servicio para luego iniciar con el método Dáder.

Para llevar a cabo el método Dáder, se realizaron las etapas sugeridas por este de la siguiente manera: Se le informó al paciente y/o familiar acompañante sobre las características del estudio y los objetivos terapéuticos que se buscaban, explicando el contenido, alcance y beneficios del seguimiento farmacoterapéutico y se le preguntó explícitamente si estaba dispuesto a participar. Si la respuesta era afirmativa, se procedió a solicitarle que firmara una Carta de Consentimiento Informado.

Después de firmar la Carta de Consentimiento Informado, se procedió a realizar la primera entrevista, empleando los formatos sugeridos por la Guía de Seguimiento Farmacoterapéutico del Programa Dáder . (anexo 1). En estos formatos se recolectó información acerca de los datos generales del paciente, sus problemas de salud y medicación anteriores y actuales, y se realizó un repaso general del funcionamiento de los aparatos y sistemas del organismo.

Luego, se revisa a profundidad la historia clínica, se realiza la entrevista al paciente, en la cual se aplica el anexo 3 y el cuestionario para medir el grado de conocimiento de la enfermedad y el tratamiento (anexo 4); si el paciente presenta niveles de conocimiento bajos o medio se le puede proponer además el servicio de Educación Sanitaria.

Se procedió a evaluar la pertinencia de la medicación en términos de necesidad, efectividad y seguridad, empleando la bibliografía recomendada. Asimismo, se procedió a la identificación y clasificación de los PRM y RNM encontrados de acuerdo al Tercer Consenso de Gradada y la Guía de Seguimiento Farmacoterapéutico del Programa Dáder.

Una vez realizada la fase de búsqueda de la información y que se detecte algún PRM y/o RNM se procede a la intervención, solución o prevención. Fueron definidas las intervenciones a realizar y se clasificaron en: Aceptadas por el médico, enfermera u otro miembro del equipo y/o el paciente y, Rechazadas por el médico, enfermera u otro miembro del equipo y o el paciente.

En el presente trabajo se aplicó el método Dáder de SFT a pacientes hospitalizados en el servicio de Medicina General de un Hospital Municipal. Debe destacarse el hecho de que no existen estudios a nivel nacional en los que se reporta la realización de esta actividad, lo que resalta de importancia porque se genera información para contribuir a la consolidación de este servicio farmacéutico.

Los resultados de este estudio son los siguientes: El servicio se ofertó a una población de 110 pacientes, de los cuales aceptaron 74 (67.2 %), no aceptaron 36 (37.2 %).

Las características de género, rango de edades y cantidad de medicamentos utilizada se muestran en la Tabla 1. Es importante destacar que el rango de edad entre los 21 y 40 años, muestra la mayor cantidad de pacientes hospitalizados en este estudio. Por otra parte, se determinó que la cantidad de medicamentos utilizada se encontraba entre 1 y ≥ 6 , observándose que en los rangos de ≥ 6 , seguidas de 4-5 se ubicó el mayor porcentaje de pacientes, lo que es indicativo de una situación de polifarmacia que incrementa la probabilidad de presentar PRM y RNM¹.

Tabla 1. Distribución por género, rango de edades y consumo de medicamentos de los pacientes en estudio.

Características de la población de estudio					
Sexo Femenino			Masculino		
26			48		
Grupo etario/ No. pacientes					
21-40	41-50	51-60	61-70	71-80	81-90
33	15	18	4	3	1
Consumo de medicamentos/ No. pacientes					
0-1	4-5	6-8		9-11	
2	10	20		42	

Problemas relacionados con los medicamentos

¹ Labault M; Muñoz S; Salgado O; García M; y Escalera N. Conocimiento Sobre Polifarmacia en un Grupo de Personas de 65 Años o Más Residentes en una Egida del Área Metropolitana en Puerto Rico. Puerto Rico Health Sciences Journal. 24(4):278. 2004.

Se cuantificó un total de 69 PRM (Figura 2), algunos de los cuales presentaron más de un PRM; es decir, se encontraron 28/mes en comparación con otros estudios, en donde se encuentran 71 PRM/mes², 43 PRM/mes y 404,9 PRM/mes³, pero realizados en periodos de tiempo más largos, lo que demuestra la efectividad en la identificación del problema en estudio.

Algunos pacientes presentaron más de un PRM. Entre estos, se observó que la mayor cantidad de PRM correspondieron a las interacciones medicamentosas fue 48 para un 70 % y las reacciones adversas a medicamentos fueron 27 para un 39 %. No descartamos que puedan existir otros PRM que no se detectaron en la entrevista a los pacientes.

Los pacientes incluidos en este estudio, se encontraron en su mayoría (más del 50 %) en edades que iban desde los 21 a los 60 años (Tabla 1). Además, más del 80 % de ellos consumía medicamentos en los rangos de 6 a 8 y 9 a 11, lo que pone en evidencia un problema de polimedición.

La polimedición se define como el consumo simultáneo de medicamentos en cantidades cuyo mínimo se establece entre 3, 4 o 5 medicamentos⁴, constituyendo un problema de salud sobre todo en pacientes geriátricos, ya que predispone la aparición de PRM, entre los que predominan las interacciones medicamentosas⁵. Se tienen reportes de que estas tienen un 50 % de probabilidad de ocurrir cuando el paciente toma 5 medicamentos. Esta probabilidad se eleva al 100% cuando son 7 los medicamentos consumidos⁶. Algunos autores sugieren que la polimedición es una de las causas para que se presente PRM⁷; nuestros resultados en este sentido concuerdan con tales afirmaciones sin dejar de señalar que se encontró que pacientes que tenían solo un medicamento presentaron PRM, lo que indica que el riesgo no está solo asociado a la cantidad de medicamentos que un paciente pueda estar consumiendo, sino al efecto asociado a cada uno de estos.

Resultados Negativos Asociados a la Medicación.

Los Resultados Negativos de la Medicación (RNM) que se observaron en el presente estudio se clasificaron en términos de necesidad, efectividad y seguridad.

2 Labault M; Muñoz S; Salgado O; García M; y Escalera N. Conocimiento Sobre Polifarmacia en un Grupo de Personas de 65 Años o Más Residentes en una Egidia del Área Metropolitana en Puerto Rico. Puerto Rico Health Sciences Journal.;24(4):278. 2004

3 Coronel A; Carmona B; y Ponce G. Deterioro cognitivo en ancianos diabéticos hospitalizados en medicina interna en un hospital de segundo nivel de atención en México. Enfermedades Neurológicas.12(1):7. 2013.

4 Pérez MDN, García AA, Urra JEC, Cebrián RG, Fernández MDI, Villar JL, et al. Análisis de los problemas, relacionados con medicamentos, detectados en un hospital general. Rev Calid Asist. 2007 consultado el 13/8/2017; 22(2):61-6. Disponible en: [http://dx.doi.org/10.1016/S1134-282X\(07\)71194-6](http://dx.doi.org/10.1016/S1134-282X(07)71194-6)

5 Oscanoa T. Interacción medicamentosa en geriatría. Anales de la Facultad de Medicina.65(2):119-126. 2004

6 Velázquez M, Gómez R. Frecuencia y factores asociados al empleo de polifarmacia en pacientes hospitalizados en el servicio de urgencias. Asociación Mexicana de Medicina de Urgencia.3(2):49-54. 2011

7 Véase: Vázquez V, Chacon J, Espejo J, Faus M. Resultados del seguimiento farmacoterapéutico en una farmacia comunitaria. Seguim Farmacoter 2004;2(3):189-194; también puede consultar Tuneu Valls L, García-Peláez M, López Sánchez S, Serra Soler G, Alba Aranda G, de Irala Indart C, et al. Drug related problems in patients who visit an emergency room. Pharm Care Esp. 2000; 2:177-92

dad. El mayor porcentaje correspondió a RNM de ineffectividad no cuantitativa (Interacciones medicamentosas) con un 50,72%, mientras que la inseguridad no cuantitativa (Reacciones adversas a medicamentos) fue el más presentado en los pacientes con un 49,27 %, sin una marcada diferencia entre ambos. Algunos pacientes presentaron más de un RNM. Los resultados concuerdan con estudios previos, en donde estos tipos de RNM son los predominantes⁸.

Considero importante señalar la correspondencia entre PRM y RNM, ya que las interacciones medicamentosas (PRM predominante) conllevan a RNM de ineffectividad no cuantitativa y a RNM de inseguridad no cuantitativa (reacciones adversas a medicamentos) corroborado con otros reportes sobre seguimiento farmacoterapéutico⁹.

El mayor por ciento de los RNM de inseguridad no cuantitativa que pudimos observar (49,27%) fueron de efectos colaterales, interacción, drogas y sinergismo, efectos relacionados con lo ya discutido; la polimedicación.

Se realizó un total de 62 intervenciones, de las cuales el 72,58% fueron de tipo farmacéutico-médico-paciente y 27,41 %, farmacéutico paciente (Figura 4). En el caso de las intervenciones que se realizaron únicamente ante el médico, este no tuvo inconveniente en seguir la sugerencia aportada por el farmacéutico. Destaca la intervención de Educación al paciente, que correspondió al 80 % de las intervenciones realizadas.

En nuestro estudio el mayor porcentaje de intervenciones se realizó ante el médico y/o personal de salud, resultados que concuerdan con estudios previos, en donde ha predominado este tipo de intervención, destacando los reportes de colaboradores en 2011¹⁰, llevado a cabo en pacientes con insuficiencia cardiaca congestiva, el de Roblejo y colaboradores¹¹, y el de Badesso y colaboradores¹².

Debe considerarse que en el contexto nacional, actualmente el farmacéutico no es un profesional insertado en el equipo de salud, se dedica solamente a la dispensación en las farmacias, por lo que se necesitan estudios como el presente para que los datos generados permitan demostrar la pertinencia de su colabora-

8 Jameson JP, Van Noord GR. Pharmacotherapy Consultation on Polypharmacy Patients in Ambulatory Care. *Ann Pharmacother*. 2001 consultado el 13/8/2017;35(7-8): 835-40. Disponible en: <https://doi.org/10.1345/aph.10259>

9 Amariles P, Giraldo N. Método Dáder de seguimiento farmacoterapéutico a pacientes y Problemas Relacionados con la Utilización de Medicamentos en el contexto de Colombia. *Pharmacy Practice*.1(3):99-104. Además, se puede consultar: Seguimiento farmacoterapéutico en pacientes con diabetes mellitus tipo 2 en un hospital de Xalapa, Veracruz A *Pharmacotherapy follow-up in patients with diabetes mellitus type 2 in a hospital of Xalapa, Veracruz*. México

10 Badesso E, Uthurry S, Armando D. Efecto del seguimiento farmacoterapéutico a pacientes con diabetes mellitus tipo 2 en un servicio de atención primaria de Córdoba (Argentina). *Pharmaceutical Care España*;15(1):2. 2013

11 Lores D, Lazo Y, Bermúdez I, Zuñiga A. Seguimiento farmacoterapéutico de pacientes con insuficiencia cardiaca congestiva dispensarizados en la Farmacia Principal Municipal Santiago de Cuba. *Pharm Care Esp*. 2011;13(3):114-122.

12 Nuevos criterios para determinar la evitabilidad de los problemas relacionados con los medicamentos. Una revisión actualizada a partir de la experiencia con 2558 personas. *Pharm Care Esp*. 2002 consultado el 13/8/2017; 4:393-6. Disponible en: <http://pharmaceuticalcare.org/revista/doccontenidos/articulos/393396.pdf>

ción en beneficio del paciente, ya que se necesita una estrecha colaboración con el médico quien es el que puede avalar cambios en el tratamiento farmacológico del paciente, para poder resolver o prevenir las interacciones medicamentosas.

Adicionalmente, debe mencionarse que los médicos de este estudio mostraron una alta disposición al interactuar con el farmacéutico, lo que permitió establecer un mejor canal de comunicación. Situación que se reflejó en el número de intervenciones realizadas y en el hecho de que las principales categorías de estas hayan sido las de dosis/ horario y consejo/información.

El presente estudio permitió realizar el SFT a un grupo de pacientes hospitalizados. Los mismos fueron en su mayoría de 21 a 40 años y con características de polifarmacia, lo que probablemente influyó en los tipos de PRM y RNM que se encontraron. El trabajo permitió llevar a cabo intervenciones, las cuales estuvieron principalmente dirigidas a los médicos. Fueron pocas las intervenciones que pudieron realizarse ante el paciente, lo cual atribuimos principalmente al vínculo comunicativo que suele establecerse entre paciente y farmacéutico, mismo que facilita el proceso de entrega de información que contribuya al manejo adecuado de la medicación.

Los resultados obtenidos en la presente investigación constituyen un primer paso en la implementación del SFT en el Hospital Municipal de Menongue, Angola, institución y país donde aún no se realizaba este tipo de estudio.

Consideramos que los datos reportados en este trabajo pueden ser replicados con las mejoras necesarias; tomando en cuenta la experiencia y los datos ya generados. La realización de estudios en el ámbito de la farmacia hospitalaria, permitirá trabajar de manera cercana al paciente y al equipo sanitario, de tal forma que puedan generarse datos que demuestren la pertinencia de las actividades encaminadas al mejoramiento de la calidad de vida de los pacientes relacionados con los medicamentos, y la necesidad de generar espacios para la inclusión del farmacéutico como un profesional asistencial en instituciones sanitarias.

BIBLIOGRAFÍA

ACHURY SALDAÑA, D. M., S. M. Rodríguez y G. J. Sepúlveda Carrillo: Capacidad de Agencia de Autocuidado en las Personas con Hipertensión Arterial. Actualizaciones en Enfermería, 11(1); 34- 40. 2015.

CAMARGO, A, y D. Gutiérrez: Situación mundial y nacional de las enfermedades crónicas no transmisibles: un desafío para enfermería. Actualizaciones en Enfermería; 13 (1): pp.15-7. 3. 2010.

CUBERO-CABALLERO S, TORRES-MURILLO JM, CAMPOS-PÉREZ MA, GÓMEZ DEL RÍO S, CALLEJA-HERNÁNDEZ MÁ. Problemas relacionados con los medicamentos en el área de observación de urgencias de un hospital de tercer nivel. FarmHosp [Internet]. 2006 [consultado 13/8/2017]; 30(3):187-92. Disponible en: [http://dx.doi.org/10.1016/S1130-6343\(06\)73970-8](http://dx.doi.org/10.1016/S1130-6343(06)73970-8).

FONTANA D, SOLA N.: Seguimiento farmacoterapéutico en pacientes pediátricos hospitalizados: adaptación de la metodología Dáder. Farm Hosp (Madrid). 2003; vol. 27(2):78-83.

GERMAN, M. et. al.: Farmacología. Proceso de Atención en Enfermería. La Habana. Editorial Ciencias Médicas. 2009.

HOLFORD, NHG.: Concentración Terapéutica Controlada. International Congress Series 1220:135-144. 2001.

JELLIFFE, R.: Goal-oriented, model-based drug regimens: setting individualized goals for each patient. Ther Drug Monit, pp.325-329. 2000-2022.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. Informe sobre la situación mundial de las enfermedades no transmisibles 2010. Ginebra, Organización Mundial de la Salud, 2011.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. Global Health Observatory Data Repository [base de datos en línea]. Ginebra, Organización Mundial de la Salud, 2008 (<http://apps.who.int/gho/data/view.main>). Consultado el 11 de febrero de 2013.

ROBLEJO L.; DELGADO L.; MORO Z.; CAMPS B. Resultados preliminares de la implementación de un servicio de seguimiento farmacoterapéutico a pacientes con diabetes mellitus tipo 2 atendidos en la Farmacia Principal Municipal Santiago de Cuba. Pharmaceutical Care España. 2011; 13(2):57.

TIQUE, C. R.: Intervención de Enfermería en el manejo preventivo de la Hipertensión y la Diabetes. Actualizaciones en Enfermería; pp. 36-48. 04(04). 2004.

TUNEU VALLS L, GARCÍA-PELÁEZ M, LÓPEZ SÁNCHEZ S, SERRA SOLER G, ALBA ARANDA G, DE IRALA INDART C, et al. Drug related problems in patients who visit an emergency room. Pharm Care Esp. 2000.

ESTIMAR LOS COSTOS DE LA HIPERTENSIÓN ARTERIAL EN DOS CONSULTORIOS MÉDICOS DE LA FAMILIA AL APLICARLE LA PREVENCIÓN CUATERNARIA

Dr. José Manuel Vázquez Trigo
Dra. Olesia Calderón Cedeño
Dra. Milvia Diamela Castillo Frómita
Dr. Joel Lazo Cremé

Se realiza una investigación descriptiva de corte transversal para estimar los costos de la Hipertensión Arterial en dos consultorios médicos de la familia (CMF) del área de salud del Policlínico Carlos J' Finlay perteneciente al municipio Santiago de Cuba (CMF no.11 y 12) al aplicarle la prevención cuaternaria a la consulta de control de la enfermedad.

El consultorio no. 27 cuenta con 162 hipertensos y el consultorio no.17 cuenta con 299 hipertensos. Se revisaron las historias clínicas donde reflejaron “los complementarios de rutina” que se les indicaron a los pacientes para evaluarlos en su consulta de evaluación del año; como orina, heces fecales, hemograma completo, urea, creatinina, ácido úrico, colesterol, glicemia, ultrasonido abdominal, Rx. de Tórax simple, ECG. Se calcularon los costos de los estudios complementarios necesarios e innecesarios, así como la consulta del Médico y familia y la interconsulta; obteniéndose como resultando un elevado costo en la atención ambulatoria del paciente hipertenso.

Los sistemas de salud, al igual que el resto de la sociedad, actualmente se encuentran inmersos en la dinámica de la economía de la salud, por lo tanto, la escasez de los recursos, el alto costo de la atención y el presupuesto asignado a la salud adquieren relevancia. Por otro lado, la transición epidemiológica y el incremento en la esperanza de vida han influido en la aparición de padecimientos crónicos degenerativos altamente demandantes de servicios de salud. De estos padecimientos, al ocupar los primeros lugares de atención, destacan los cardiovasculares; entre ellos, la hipertensión arterial reporta aproximadamente 50 millones de casos en Estados Unidos de América, en tanto en Canadá y México la prevalencia alcanza 25 y 26.6%, respectivamente.

Se describe en la literatura que el costo anual de la atención del paciente hipertenso ambulatorio varía entre 57 y 450 dólares, incluyendo pruebas de laboratorio y medicamento. Lo anterior señala la magnitud del padecimiento y su impacto en la sociedad, no sólo en el área de la epidemiología y la salud pública, sino en el aspecto económico, y por ello la importancia del uso racional de los recursos en el sector salud. Ubicados en este contexto, el objetivo del presente trabajo fue estimar los costos de la Hipertensión Arterial en dos consultorios médicos de la familia al aplicarle la prevención cuaternaria ya que existe un uso indiscriminado de los estudios complementarios.

Los exámenes complementarios tienen un uso definido, constituyen solo un dato más en la atención al paciente, y como cualquier otro dato pueden no ser enteramente confiables. Ellos no sustituyen al médico ni su razonamiento diagnóstico, solo amplían o magnifican el alcance de sus sentidos. Se indican, entre otros motivos para reforzar, comprobar o rechazar una hipótesis diagnóstica.

Resulta de vital importancia para todos los médicos en nuestra sociedad la recuperación y aplicación del método clínico en cada paciente que acude a la consulta para buscar lo más preciado que tiene un ser humano: su salud. La prevención cuaternaria critica con fuerza la medicalización de la sociedad, el sobre-diagnóstico y el sobretratamiento, los diagnósticos fantasmas y los innecesarios, los peligrosos medios diagnósticos y los tratamientos inútiles o incluso perjudiciales, situaciones que obedecen a disímiles causas, la mayoría de las veces ajenas a la práctica de una buena clínica.

El objetivo más importante de la prevención cuaternaria es disminuir la incidencia de la iatrogenia en los pacientes, que en estos tiempos de avance tecnológico y crecimiento de la industria farmacéutica es un grave problema de salud pública. Desde el punto de vista práctico, hacer prevención cuaternaria es utilizar servicios y tecnologías, intervenciones diagnósticas y terapéuticas solo cuando exista la probabilidad de que los beneficios superen a los daños.

Objetivo: Estimar los costos de la Hipertensión Arterial en dos consultorios médicos de la familia pertenecientes al Policlínico Ramón López Peña del municipio Santiago de Cuba al aplicarle la prevención cuaternaria.

Diseño metodológico

Se realizó una investigación descriptiva de corte transversal en los consultorios 17 y 27 del Policlínico Ramón López Peña en periodo comprendido de enero a diciembre del 2022. Con un universo de 461 pacientes dispensarizados como hipertensos; de los cuales se escogieron al azar 50 historias clínicas, 25 de cada consultorio. Se revisaron las historias ambulatorias de los pacientes para buscar la consulta de evaluación y seguimiento del paciente que le correspondía por primera vez en el año. Como variables se emplearon el sexo, estudios complementarios empleados para la consulta de seguimiento tales como: hemograma completo, eritrosedimentación, urea, creatinina, ácido úrico, colesterol, glucemia, ultrasonido renal, Rx. de Tórax, Electrocardiograma; empleando la estandarización de los costos emitidos por el Sistema Nacional de Salud de Cuba. Luego se realizaron los cálculos de los costos relacionados con todos los estudios indicados para determinar realmente los gastos que ocasionan los mismos y si realmente todos eran indispensables para el seguimiento de un paciente hipertenso conocido.

En Cuba, según datos de la última encuesta nacional de factores de riesgo (ENFR), se encontró una prevalencia de HTA de 33,5 %, cifra superior a la detectada en la encuesta anterior que era de 30,6 % y se detectó además que el 75 % de

los hipertensos estaban tratados y de estos, controlados el 32 %, lo cual significa que tampoco estamos en los niveles deseados en cuanto a pesquiasaje, tratamiento y control de la HTA.

El Policlínico Remón López Peña; posee una población adulta de 29395 pacientes; de ellos hombres son 14562 pacientes y mujeres 14833 pacientes. En relación a la Hipertensión Arterial; se encuentran dispensarizados 29395 pacientes que representan el 20,71 %; siendo hombres 2536 pacientes representando el 41,67 % y mujeres 3545 pacientes para el 58,33 %. (Tabla no.1)

Tabla 1 Representación del total de hipertensos adultos en relación a la población general del Policlínico Ramón López Peña en el año 2022

Población general adulta (29395)	No.	%
Mujeres	14833	50,46
Hombres	14562	49,54
Población adulta hipertensa	6076	20,71
Mujeres	3545	58,33
Hombres	2536	41,67

Realmente es un área de salud con gran tendencia al envejecimiento poblacional y donde la Hipertensivo Arterial resulta la enfermedad no transmisible que con mayor frecuencia asisten los pacientes a los consultorios médicos de la familia, por lo que se le debe dar prioridad su atención por parte de los médicos que trabajan en ella.

Tabla 2 Representación de los pacientes estudiados según sexo y edad.

Grupos de edades (años)	Sexo				Total	
	Masculino		Femenino		No.	%
	No.	%	No.	%		
20 a 39	2	4,0	5	10,0	7	14,0
40 a 59	6	12,0	7	14,0	13	26,0
60 a 79	12	24,0	14	28,0	26	52,0
80 y más	2	4,0	2	4,0	4	8,0
Total	22	44,0	28	56,0	50	100,0

En la tabla no.2; aparecen los 50 pacientes siendo el grupo más frecuentemente encontrado resultado ser el de 60 a 79 años de edad ya que la población del Policlínico López Peña como aparece anteriormente resulta una población envejecida de ahí que el mayor número de hipertensos son adultos mayores.

Tabla 3 Representación de los costos de los estudios complementarios realizados según su costo estandarizado/unidad y el costo aportado según los pacientes estudiados

Complementarios	Costo estandarizado / unidad	Costos /pacientes
Hemograma completo	\$17.77	\$888,5
Eritrosedimentacion	\$4,58	\$229,0
Glucemia	\$12,65	\$632,5
Colesterol	\$16.73	\$836,5

Creatinina	\$66,25	\$3,312,5
Ácido úrico	\$7,92	\$396,0
Electrocardiograma	\$51,25	\$2,562,5
Rx de tórax	\$34,12	\$1,706
Ultrasonido renal	\$151,32	\$7,566

En la tabla no.3 aparecen los estudios complementarios que fueron indicados en los pacientes para su consulta de seguimiento según criterios de los médicos para su evaluación, reflejando el alto costo que representan los estudios, de ahí que se debe tener especial atención a los estudios que realmente se necesitan para la evaluación del paciente, ejemplo de ello resultaron el hemograma, la eritrosedimentación, así como la glucemia que no guardan relación con la enfermedad como tal.

El propósito de la prevención cuaternaria está muy vinculado al uso adecuado del método clínico, que posibilita con un buen interrogatorio el examen físico, el razonamiento médico, las aproximaciones analíticas y el comportamiento ético, así como aplicar el enfoque clínico-epidemiológico y social y evitar el uso innecesario de estudios complementarios.

Bibliografía

ACUÑA. M. G.: Prevención cuaternaria en la práctica clínica cotidiana: un imperativo ético. Vol. 2, Número 2 , pp. 19-22, RAM Revista Argentina de Medicina. ISSN 1515-3460. Buenos Aires. mayo 2014

ÁLVAREZ SINTES R.: Método clínico en la atención primaria de salud. pp. 45 - 85 Consultado en Cap. 3 Prevención Cuaternaria y Método Clínico. Editorial Ciencias Médicas, La Habana, 2019.

_____ : Medicina General Integral. Hipertensión Arterial. pp. 159 – 188 Tomo 2 vol. 1. Editorial Ciencias Médicas, La Habana 2022.

_____ : Medicina General Integral. Prevención cuaternaria. pág.26 - 27 Tomo 1 vol.2. Editorial Ciencias Médicas, La Habana 2022,

MINSAP. Guía cubana de diagnóstico, evaluación y tratamiento de la hipertensión arterial. Comisión Nacional Técnica Asesora del Programa de Hipertensión Arterial del MINSAP. Cuba. VERSIÓN 4.0, 2017

MINISTERIO DE SALUD PÚBLICA. Base de Costos Estandarizados Actualización 2015. Consultado en 2019.

VILLARREAL RÍOS E, MATHEW QUIROZA, GARZA ELIZONDO ME, NÚÑEZ ROCHA G.: Costo de la atención de la hipertensión arterial y su impacto en el presupuesto destinado a la salud en México. vol.44 no.1, Salud Pública México, Cuernavaca Consultado en enero. 2002

EFECTIVIDAD DE LA TERAPIA FLORAL SEGÚN PATRONES TRANSPERSONALES EN PACIENTES CON CLIMATERIO Y MENOPAUSIA

Dra. Seleny Fajardo C.
Dr. Ferreira Daudinot

Hace siglos, los médicos tenían un conocimiento vago acerca del cese de los periodos menstruales en la mujer. Sorano de Éfeso (98-138 d.C.), padre de la Ginecología y la Obstetricia, describió en su prestigiado texto sobre obstetricia y enfermedades de la mujer: "... La falta de la menstruación, a la que no está acostumbrada la mujer, aunque no ocurra en forma súbita, puede originar algo similar a una enfermedad no familiar...".

El climaterio es el período previo y posterior a la menopausia, su duración es variable e incluye diferentes fases. Este tiempo representa el proceso de envejecimiento fisiológico del aparato reproductor femenino¹.

La menopausia es un acontecimiento que marca el inicio de una nueva etapa de la mujer, y como rito de paso que es, está influenciada por el entorno socio-cultural en el que está inmersa. La percepción que la sociedad tiene de la mujer parece ser el factor fundamental en la vivencia del ciclo.

La medicina tradicional china se basa en el concepto de Qi o energía vital equilibrada. El Qi recorre el cuerpo de las personas a través de los meridianos energéticos y se puede ver afectado por las fuerzas opuestas del Yin y el Yang.

Según esta medicina, la enfermedad aparece cuando se altera el flujo de energía vital y se desequilibran el Yin y el Yang. Además, también es importante destacar el Jing (la esencia del riñón), la sustancia de donde provienen los seres vivos. Esta sustancia se almacena en los riñones y puede ser congénita o adquirida. La esencia congénita es para toda la vida. Cuando se pierde aparecen síntomas físicos del envejecimiento y de la menopausia; circunstancias como el exceso de trabajo, de actividad física y sexual, el estrés, dormir demasiado o comer de forma exagerada aceleran esta pérdida de Jing

La Deficiencia de Jing con sus componentes Yin y Yang de Riñón, los síndromes complejos de Riñón, Corazón e Hígado y los síndromes de Exceso dados por Estancamiento y Flema; se relacionan estrechamente con los trastornos del sueño en la transición menopáusica. Teniendo en cuenta esta fundamentación se pueden utilizar varias de las modalidades de la Medicina Natural Tradicional para restablecer el equilibrio perdido².

1 CAMPODONICO, I.: Particular historia de las terapias hormonales de la menopausia: una experiencia vivida. pp 55-61. Revista Peruana de Investigación Materno Perinatal 2018. Consultado el 4 octubre 2021; 7(1): Recuperado en: <https://investigacionmaternoperinatal.inmp.gob.pe/index.php/rpinmp/article/view/109>

2 RODRÍGUEZ, M.F, Hernández PS, Gutiérrez MI: El envejecimiento según la medicina tradicional china. Acta Médica del Centro 2015. Consultado el 4 octubre 2021; 9(1): pp. 81-84. Recuperado en <https://www.medigraphic.com/cgi-bin/new/resumen.cgi?IDARTICULO=57892>

Las esencias florales han sido utilizadas con muy buenos resultados en diferentes afecciones, y dentro de ellas, en los síntomas del climaterio.

Las descripciones clásicas desarrolladas por Bach, son solo un pequeño archivo, básicamente conductual, de lo que las flores hacen desde un directorio mucho más amplio. Podría decirse que las mencionadas descripciones están esencialmente esbozadas para facilitar la auto prescripción de las esencias.

Desde una perspectiva occidental, la causa fundamental de los síntomas es el desbalance hormonal, por lo que los tratamientos están encaminados a restituir este equilibrio. El tratamiento hormonal conlleva varias reacciones adversas y además por encontrarse la mujer en una edad de riesgo para desarrollar enfermedades malignas, este tratamiento puede en ocasiones enmascarar los síntomas de la enfermedad. Por este motivo su uso es controversial y a veces censurado por algunos autores.

Desde una perspectiva alternativa, la Medicina Natural y Tradicional ofrece un enfoque sindrómico que tiene como principal causa la insuficiencia de Yin, lo cual puede tratarse con cualquiera de sus modalidades. La terapia floral funciona a través de vibraciones y mediante los patrones transpersonales se pueden establecer combinaciones de flores que permitan devolver el equilibrio del Qi.

No existe suficiente evidencia de la efectividad de la terapia floral según patrones transpersonales en las pacientes con trastornos del climaterio y menopausia, por lo que surge el siguiente problema científico: ¿Cuál será la efectividad de la terapia floral en las pacientes con síntomas del climaterio y menopausia, según patrones transpersonales?

Si se aplica terapia floral según patrones transpersonales a las pacientes con síntomas del climaterio y menopausia, se logrará eliminarlos en más del 70%.

Como objetivo de la investigación se plantea: evaluar la efectividad de la terapia floral según patrones transpersonales en pacientes con síntomas del climaterio y menopausia.

Características generales de la investigación, se realizó un estudio cuasi experimental antes-después con grupo control, de mujeres entre 45 y 59 años, diagnosticadas en la consulta de Ginecología del Policlínico del MININT de Santiago de Cuba con algún trastorno del climaterio y menopausia, remitidas a la consulta de Medicina Natural y Tradicional, en el período comprendido entre enero 2019 y diciembre de 2019, con el objetivo de evaluar la efectividad de la terapia floral según patrón transpersonal en estos trastornos.

El universo estuvo constituido por las 114 pacientes que acudieron en el período de estudio a la consulta con alteraciones del climaterio y menopausia. De ellas se seleccionó una muestra por el método no probabilístico por conveniencia, de 70 pacientes.

Las pacientes se dividieron en dos grupos de manera no aleatoria, uno experimental y otro control. El grupo experimental estuvo integrado por las pacientes

que estuvieron de acuerdo en recibir la terapia floral, mientras el grupo control por los pacientes que dieron su consentimiento para participar en el estudio, pero no quisieron recibir la terapia floral. Se incluyeron pacientes hasta que cada grupo tuviera 35.

En la primera consulta se llenó la planilla de recolección de datos luego de un interrogatorio exhaustivo, donde se recogieron los síntomas y signos de cada paciente. Luego de determinar el grupo de estudio, a las pacientes del grupo control se les prescribió por el especialista el tratamiento farmacológico convencional correspondiente según las manifestaciones presentadas, edad y estado individual, mientras que a las del grupo experimental se les prescribió como tratamiento el extracto floral por los síntomas presentados por las pacientes según patrones transpersonales las flores empleadas: CHERRY PLUM, CHESTNUT BUD, HOLLY, IMPATIENS, STAR OF BETHLEHEM, VERVAIN y WALNUT. Se prescribió 4 gotas sublinguales 4 veces al día. Ambos grupos fueron evaluados mensualmente durante 3 meses.

Análisis de los resultados en la tabla 1 se observa que la distribución entre ambos grupos según los síntomas presentados por las pacientes al inicio del tratamiento fue homogénea, predominando en ambos las pacientes con trastornos del sueño y emocionales (85,7% del grupo experimental y 82,9% del control), así como los sofocos (82,9% de ambos grupos).

Tabla 1. Evaluación de los síntomas antes del tratamiento

Grupos de síntomas	Grupo				Total	
	Experimental		Control			
	No.	%	No.	%	No.	%
Menstruales	16	45,7	15	42,9	31	44,3
Sofocos	29	82,9	29	82,9	58	82,9
Sexuales	16	45,7	15	42,9	31	44,3
Urinarios	21	60	18	51,4	39	55,7
Trastornos del sueño	30	85,7	29	82,9	59	84,3
Trastornos emocionales	30	85,7	29	82,9	59	84,3

La tabla 2 muestra la severidad de los síntomas antes de iniciar el tratamiento. Se observa que en ambos grupos predominan las pacientes con síntomas moderados (54,3% en el grupo experimental y 48,6% en el grupo control). En ambos grupos hubo la misma cantidad de pacientes con síntomas leves (27,5%). En el grupo control hubo dos pacientes más que en el experimental que tenían síntomas severos (9 pacientes, 25,7%).

Tabla 2. Severidad de los síntomas antes de iniciar el tratamiento según Escala de puntaje de menopausia (MRS)

Severidad de los síntomas	Grupo				Total	
	Experimental		Control			
	No.	%	No.	%	No.	%

Leve	9	27,5	9	27,5	18	25,7
Moderado	19	54,3	17	48,6	36	51,5
Severo	7	20	9	25,7	16	22,9
Total	35	100	35	100	70	100

En la tabla 3 se observa que al mes de tratamiento los sofocos disminuyeron mucho más en el grupo experimental (11,4%), que en el grupo control (82,9%), lo mismo ocurrió con los trastornos del sueño ($p=0,05$) y los emocionales ($p=0,000$). El resto de los síntomas no variaron significativamente entre ambos grupos.

Tabla 3. Evaluación de los síntomas al mes del tratamiento

Grupos de síntomas	Grupo				Total	
	Experimental		Control			
	No.	%	No.	%	No.	%
Menstruales	14	40	15	42,9	29	41,4
Sofocos	4	11,4	29	82,9	33	47,1
Sexuales	12	34,3	15	42,9	27	38,6
Urinarios	18	51,4	18	51,4	36	51,4
Trastornos del sueño	17	48,6	25	71,4	42	60
Trastornos emocionales	12	34,3	29	82,9	41	58,6

En el segundo mes de tratamiento (Tabla 4) se observa curación de los sofocos en las pacientes del grupo experimental. Además, excepto para los trastornos menstruales, existe diferencia significativa de todos los síntomas entre ambos grupos, con predominio de la disminución de los mismos en el grupo experimental (con un valor de $p=0,000$).

Tabla 4. Evaluación a los 2 meses del tratamiento

Grupos de síntomas	Grupo				Total	
	Experimental		Control			
	No.	%	No.	%	No.	%
Menstruales	8	22,9	15	42,9	23	32,9
Sofocos	0	0	22	62,9	22	31,4
Sexuales	1	2,9	15	42,9	16	22,9
Urinarios	3	8,6	16	45,7	19	27,1
Trastornos del sueño	3	8,6	23	65,7	26	37,1
Trastornos emocionales	2	5,7	27	77,1	29	41,4

Al tercer mes de tratamiento (Tabla 5) se mantiene una diferencia significativa de todos los síntomas entre ambos grupos con menos síntomas en el grupo experimental.

Tabla 5. Evaluación a los 3 meses del tratamiento

Grupos de síntomas	Grupo				Total	
	Experimental		Control			
	No.	%	No.	%	No.	%
Menstruales	7	20	7	20	14	20
Sofocos	0	0	11	31,4	11	15,7
Sexuales	1	2,9	9	25,7	10	14,3
Urinarios	3	8,6	12	34,3	15	21,4
Trastornos del sueño	3	8,6	8	22,9	11	15,7
Trastornos emocionales	1	2,9	14	40	15	21,4

En cuanto a la severidad de los síntomas, la (tabla 6) muestra como al finalizar el tratamiento 25 pacientes (71,4%) del grupo experimental no presentaban síntomas, en contraste con 6 pacientes (17,1%) del grupo control, con una significación estadística de $p=0,000$.

Tabla 6. Severidad de los síntomas al finalizar el tratamiento según escala de puntuación de menopausia (MRS)

Intensidad de los síntomas	Grupo				Total	
	Experimental		Control			
	No.	%	No.	%	No.	%
Sin síntomas	25	71,4	6	17,1	31	44,3
Leve	9	25,7	17	48,6	26	37,1
Moderado	1	2,9	10	28,6	11	15,7
Severo	0	0	2	5,7	2	2,9
Total	35	100	35	100	70	100

La tabla 7 muestra la evaluación de la efectividad, la cual definimos previamente como un nivel de curación con la terapia mayor o igual que el 70%. En el grupo experimental se observa que 25 pacientes terminaron curadas, para un 71,4 %, por lo cual la terapia floral es efectiva para la curación de los síntomas asociados al climaterio y la menopausia a los 3 meses. En el caso de la terapia convencional a los 3 meses hubo una curación baja, de un 17,1%.

Tabla 7. Evaluación de la efectividad de la terapia floral

Estado final	Grupo				Total	
	Experimental		Control			
	No.	%	No.	%	No.	%
Curada	25	71,4	6	17,1	31	44,3
Mejor	8	22,9	18	51,4	26	37,1
Igual	2	5,7	11	31,4	13	18,6
Peor	0	0	0	0	0	0
Total	35	100	35	100	70	100

Se considera que se debe a que el tiempo de tratamiento debe ser mayor, a juzgar por la curva de los síntomas. Cabe destacar que en la investigación ninguna paciente empeoró.

Al analizar estos resultados y revisar las literaturas, la experiencia apoya la efectividad de la Medicina Natural Tradicional y en específico de la terapia floral para resolver los síntomas del climaterio. Son varios los estudios que concuerdan en la efectividad de la terapia floral.

Padilla Docal¹⁴ aplica la terapia floral de Bach en los síntomas climatéricos con resultados que se corresponden con los de la investigación combinada con auriculopuntura. Es importante señalar que los síntomas neurovegetativos se ubican como el grupo sintomático más frecuente y molesto.

Castro¹⁵ realizó un estudio longitudinal prospectivo con una muestra de 30 mujeres a partir del universo de féminas con síntomas asociados al climaterio en el Policlínico Docente “Chiqui Gómez Lubián” entre enero de 2017 y diciembre de 2018. Se prescribió elixir floral con flor tipológica y fórmula transpersonal y se aplicó auriculoterapia y evaluación psicológica.

Después del tratamiento se observa una mejoría significativa de todos los síntomas: 25 pacientes (92,5%) sin sofocos, 23 (92%) sin palpitaciones, 20 (74%) sin sudoraciones y 10 (55,5%) sin acroparestesias. la depresión en 27 pacientes (93,1%), la irritabilidad en 16 (72,7%), la ansiedad en 10 (50%), el miedo en 14 (56%) y la disminución de la lívido en 14 (51,8%), (81,2%) pacientes sin lumbalgia, 22 (81,4%) sin mialgias y 13 (65%) sin artralgias.

Cada mujer presentó una gama de síntomas que fueron diagnosticados y recogidos y por los que acudió a buscar ayuda, de lo que resultó una mejoría de más del 50% de los síntomas (23, 76,6%), con efecto favorable de la terapia; en el resto (7, 33,4%) regresaron menos del 50% de los síntomas que aquejaban, por lo que no resultó favorable la terapia para ellas. La diferencia con nuestro estudio es que la terapia no se aplicó según patrones transpersonales.

Al comparar con la terapia hormonal se observa en nuestro estudio menos efectividad que la terapia floral. Esto puede deberse al tiempo de aplicación de la misma, pues diferentes autores observan la efectividad de esta terapia a largo plazo.

López³ realizó un estudio descriptivo longitudinal prospectivo desde enero 2009 hasta febrero 2010, con la finalidad de demostrar la efectividad de la Terapia Floral de Bach en el tratamiento de los síntomas del climaterio. Después de aplicado el tratamiento se pudo constatar que los síntomas clínicos y psicológicos alcanzaron una rápida resolución. Se concluyó que las alteraciones vasomotoras y psicológicas son más frecuentes en la perimenopausia, mientras que las de la esfera sexual y las generales predominaron en la postmenopausia.

3 LÓPEZ, R.G. y W. L. CHACÓN: “Sintomatología más frecuente en mujeres durante su climaterio mediante Menopause Rating Scale”, en de Psicología Iztacala. Consultado el 4 octubre 2021; 24(3): pp. 1277-1290. Disponible en: <https://www.iztacala.unam.mx/carreras/psicologia/psiclin/vol24num3/Vol24No3Art19.pdf> Revista Electrónica

Hubo una mejoría significativa de los síntomas clínicos presentes en las pacientes en la medida que recibieron por mayor tiempo el tratamiento con la Terapia Floral de Bach. La evolución de los síntomas clínicos, de la esfera psicológica y sexual, donde la cefalea, la sudoración y las palpitaciones tuvieron una mejoría evidente durante el primer mes con un 73.1%, 62.9% y 67.6% respectivamente. En el tercer mes, los resultados coinciden en estos 3 síntomas. En el sexto mes, se sumaron a estos, mejorías en los síntomas: bochornos, astenia y los calores o sofocos.

Se aprecia que a partir del primer mes comenzó la mejoría de los síntomas referidos de manera ascendente, siendo más destacados los resultados obtenidos en irritabilidad con un 71%, ansiedad con un 57.7% y el 55.2% en el síntoma depresión. En el tercer mes, la resolución de las manifestaciones se hizo más evidente, siendo de un 83.9% en el síntoma irritabilidad, llegando al sexto mes al 100%, en el resto los resultados también fueron favorables.

Por todo lo anterior expuesto, aunque existen varios estudios^{17,25} que apoyan la efectividad de la terapia floral en los síntomas climatéricos, algunos tienen sesgos de información que van en detrimento de la evidencia científica. La limitante de nuestra investigación es que, al tratarse de una investigación no aleatorizada, eso supone ciertos sesgos estadísticos. La fortaleza radica en la utilización de un instrumento abarcador y objetivo para contabilizar tanto los síntomas como la severidad de estos antes, durante y al finalizar el tratamiento. A pesar de eso, los resultados apuntan a una efectividad satisfactoria de la terapia floral sobre los síntomas climatéricos a corto plazo, que podría servir para apoyar o sustituir la terapia hormonal.

Las diferencias de efectividad de nuestro estudio en comparación con las investigaciones que han aplicado la terapia floral de manera individual radican en un mayor porcentaje de curación de todo el complejo sintomático con los patrones transpersonales, lo cual debe tenerse en cuenta para futuras investigaciones y protocolos de conducta.

Se concluye que la terapia floral aplicada en pacientes con trastornos del climaterio y menopausia, según los patrones transpersonales, es efectiva a corto plazo.

Se recomienda continuar realizando investigaciones donde se evalúe la efectividad de la terapia floral según patrones transpersonal en mujeres con trastornos del climaterio y menopausia. Extender el uso de la terapia floral según patrones transpersonal en los síntomas del climaterio y menopausia en los servicios médicos del MININT e instituciones de salud.

ANEXO 2. Planilla de recolección de datos

Paciente: (Iniciales)

Grupo: Experimental ____ Control ____

Puntaje de Matzumura inicial: 1 ____ 2 ____ 3 ____ 4 ____ 5 ____ 6 ____

Puntaje de Matzumura final: 0 ____ 1 ____ 2 ____ 3 ____ 4 ____ 5 ____ 6 ____

Puntaje de Escala de menopáusia (MRS) inicial: _____

Puntaje de Escala de menopáusia (MRS) final: _____

Trastornos menstruales:

Antes 1 mes 2 meses 3 meses

Sí _____ Sí _____ Sí _____ Sí _____

No _____ No _____ No _____ No _____

Sofocos:

Antes 1 mes 2 meses 3 meses

Sí _____ Sí _____ Sí _____ Sí _____

No _____ No _____ No _____ No _____

Sequedad vaginal:

Antes 1 mes 2 meses 3 meses

Sí _____ Sí _____ Sí _____ Sí _____

No _____ No _____ No _____ No _____

Trastornos urinarios:

Antes 1 mes 2 meses 3 meses

Sí _____ Sí _____ Sí _____ Sí _____

No _____ No _____ No _____ No _____

Trastornos del sueño:

Antes 1 mes 2 meses 3 meses

Sí _____ Sí _____ Sí _____ Sí _____

No _____ No _____ No _____ No _____

Trastornos emocionales:

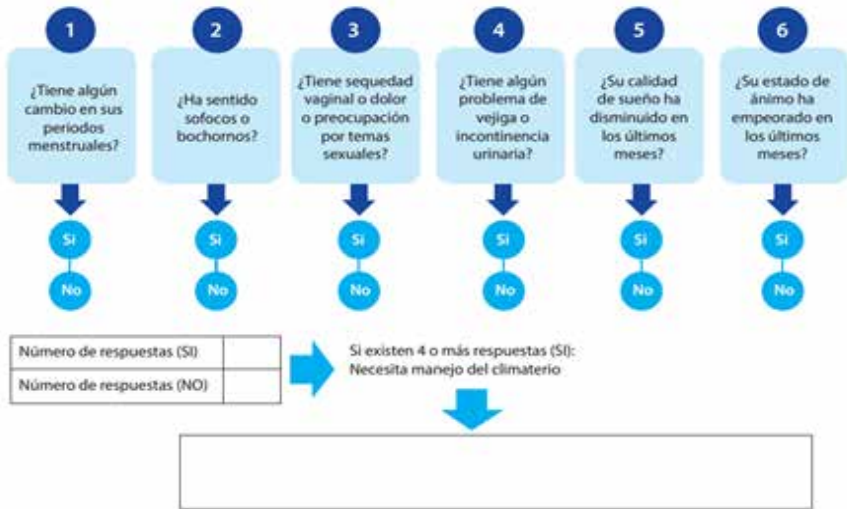
Antes 1 mes 2 meses 3 meses

Sí _____ Sí _____ Sí _____ Sí _____

No _____ No _____ No _____ No _____

Estado al finalizar el tratamiento: Curado ___ Mejor ___ Igual ___ Peor ___

ANEXO 3. Escala de Matsumura



Firma: _____

Fecha: _____

Bibliografía

BUHLING, K.J., Daniels B., Studnitz F.S.G., Eulenburg C.: The use of complementary and alternative medicine by women transitioning through menopause in Germany: Results of a survey of women aged 45-60 years. Consultado el 4 de octubre de 2021. *Complement Ther Medicine*; 22(1). Recuperado en: <https://www.clinicalkey.es/#!/content/playContent/1-s2.0-S096522991300>.

CASTAÑEDA ABASCAL I.E, VILLALÓN BARRERA I ON.: Necesidades de servicios de salud en mujeres y hombres mayores de 60 años. Consultado el 4 octubre 2021. *Rev. Cubana Med Gen Integr*; 29(1): p. 8. Disponible en: <http://scielo.sld.cu/pdf/mgi/v29n1/mgi06113.pdf>

CASTRO, M., SALAZAR L, PALMA S, BENÍTEZ B, LAGO R, OCAMPO B.: Terapia integrativa y síndrome climatérico. Consultado en noviembre 2008. *Acta méd centro*; 14(4): pp. 545-553. Recuperado en: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2709-79272020000400545&lng=es

Fai, V.: L'humanitas di Sorano di Efeso. Centro di Ricercasulle Lingue Franchenella Comunicazione Interculturale e Multimediale. WorkingPapers, Consultado en 4 octubre 2021; Recuperado de: <http://siba-ese.unisalento.it/index.php/crlfcm-wp/article/viewFile/15832/13722>

FERRER, M.: La menopausia bajo la mirada de la Medicina Tradicional China (MTC). Alimentación, Descanso, Ejercicio Físico, Gestión Emocional 2017. Consultado el 4 octubre de 2021]. Recuperado de: <https://martina-ferrer.com/actualidad-blog/alimentacion/reducir-los-sintomas-de-la-menopausia/>

GARCÍA QUIÑONES, R. y ALFONSO DE ARMAS M.: Envejecimiento, políticas sociales y sectoriales en Cuba— Cepal. Puerto España: Cepal; 2010 Consultado el 4 octubre 2021. Recuperado de: <https://www.cepal.org/sites/default/files/events/files/rolandogarciapdf.pdf>

LELLO, S., A. Capozzi y Scambia G.: The tissue-selective estrogen complex (bazedoxifene/conjugated estrogens) for the treatment of menopause. *Int J Endocrinol* 2017. Consultado el 4 octubre 2021; pp. 1-9. Recuperado de: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5735652/>.

TORRES, A. P, Torres J.M, Rincón A.: "Climaterio y menopausia", en Revista de la Facultad de

Medicina de la UNAM. 2018. Consultado el 4 octubre 2021; 61(2): pp. 51-58. Recuperado de: <https://www.medigraphic.com/pdfs/facmed/un-2018/un182j.pdf>.

YANES, M, RIRO, CHIOI: Fundamentos fisiológicos de la Medicina Tradicional en la atención a la mujer climatérica: Tratamiento. Rev. Cubana Med Gen Integr [Internet]. 1998 [citado 2021 Nov 08]; 14(6): 633-636. Disponible en:http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-21251998000600021&lng=es.

UÑA, S.: Terapia floral y disfunción sexual en climaterio. Consultado el 4 octubre 2021. Disponible en: https://sedibac.org/wp-content/uploads/2013/03/tema_disfuncion_sexual_en_climaterio.pdf

VALDÉS, M.F, GUTIÉRREZ R, TRIANA O. I.: Jornada Científica de Farmacología y Salud. Fármaco Salud Artemisa 2021. Uso de la terapia floral y de la homeopatía. Pp. 1-18. Consultado el 4 octubre 2021. Disponible en:<https://farmasalud2021.sld.cu/index.php/farmasalud/2021/paper/viewFile/99/46>

VÁZQUEZ L, LINARES M., GÓNGORA C.R.: I Jornada Científica de Farmacología y Salud. Fármaco Salud Artemisa 2021. Tratamiento profiláctico en extracciones dentarias con la terapia floral de bach (crabapple). Pp. 1-12. Consultado el 4 octubre 2021. Disponible en:<https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/biblio-1284599>

TERAPIA CON LA CREMA DE ALOE EN EL TRATAMIENTO DE PACIENTES CON ESTOMATITIS AFTOSA RECURRENTE

MSc. Alba Veliz Pérez
MSc. Roberto Nicot Cos

En nuestro sistema de salud el tratamiento de las urgencias estomatológicas está priorizado, ofreciéndosele atención de manera inmediata, ya que muchas de estas afecciones, además de causar molestias, preocupaciones e irritabilidad, pueden producir complicaciones que afecten la salud general de los pacientes que las padecen.

Por sus características es necesario que el paciente perciba que el profesional está haciendo todo lo posible por resolver su problema, mostrarse sereno y seguro de sus actos, ya que inspira confianza al paciente en el tratamiento que recibe.

La estomatitis aftosa recurrente es una enfermedad (EAR) que ha sido reconocida como una de las más comunes del género humano, forma parte del grupo de las enfermedades inflamatorias agudas del periodonto y a su vez constituye una de esas urgencias por el dolor que ocasiona. Se caracteriza por la aparición súbita de brotes de lesiones aftosas muy dolorosas, nos muestra un estado de desarmonía en el individuo cuyo órgano de choque es la mucosa bucal.

Generalmente, son extremadamente benignas y solo en ocasiones desarrollan lesiones de consideración que van a afectar la calidad de vida de los pacientes. El primer síntoma es sensación de ardor u hormigueo que la persona afectada siente antes del desarrollo de otros síntomas.^{4,5}

Clínicamente, la EAR se muestra con sensación de quemazón, posteriormente surgen máculas rojizas que se transforman en máculas blanquecinas y evolucionan hacia úlceras grisáceas, dolorosas, poco profundas, cubiertas por una pseudomembrana únicas o en racimos, con halo eritematoso de tamaño variable. Se localiza en cualquier parte de la mucosa bucal no queratinizada (labios, lengua, mucosa bucal, suelo de la boca, paladar blando).^{6,7,8} Se puede acompañar de inflamación de toda la boca, febrícula y adenopatías regionales si hay sobreinfección bacteriana.

Curan en pocos días, semanas o meses en dependencia de los factores de riesgo que la desencadenen.

La ocurrencia de esta afección es considerada alta. Aportando cifras entre el 2 y el 50 % de la población general con una media de 20%, variando entre distintos tipos de población. Aunque se presenta en uno y otro sexo, las mujeres generalmente son más susceptibles que los hombres, aunque muchos autores señalan que no existen diferencias significativas entre un grupo y otro. Ninguna edad está exenta, pero por lo general es más frecuente en los jóvenes. El pico de la edad inicial se encuentra entre los 10 y 19 años. No guarda relación con la ubicación

geográfica, ni con la raza. Rodríguez y Cols, plantean que se presenta una fuerte tendencia familiar.¹⁰

Su etiología no está claramente definida y tan solo puede hablarse de la existencia de factores de riesgo predisponentes o desencadenantes, importantes para el diagnóstico y tratamiento de estas lesiones.

Dentro de los factores de riesgo han sido citados: causas microbiológicas, traumatismos bucales, alergias a drogas y alimentos, déficit nutricionales y hemáticos, cambios hormonales, presencia de cuadros parasitarios, predisposición genética, alteraciones del sistema inmunológico, siendo más frecuentes y severas en pacientes infectados con virus de inmunodeficiencia humana (VIH) enfermedades respiratorias y gastrointestinales. También se han asociado a trastornos psicoemocionales.⁹

La literatura refleja distintas formas de clasificar o agrupar las aftas bucales desde el punto de vista clínico, por el tamaño de la lesión y parámetros morfológicos.

La más actual es la que propone Scully y Poster en: aftas menores, mayores y herpetiformes. Por ser multicausal no se dispone de un tratamiento específico, por lo que se ha venido utilizando en su manejo una gran diversidad de regímenes.

Estas terapéuticas puramente sintomáticas solo consiguen la atenuación de los síntomas y el alargamiento de los periodos intercrisis. Para ello se han empleado disímiles variantes: analgésicos locales, antibióticos, antivirales y antifúngicos, antisépticos, astringentes, analgésicos, antiinflamatorios, laserterapia, y cortisoles tópicos.

El conocimiento de la Medicina Tradicional constituye una valiosa fuente de información. Este, entre otros motivos, ha generado un incremento en los últimos años de la aplicación de La Medicina Natural en la terapia medicamentosa de estas lesiones, una variedad de fitofármacos y apifármacos pueden indicarse.

A través de los siglos el hombre se ha interesado en el reino vegetal para escudriñar sus secretos en la búsqueda de los alimentos para subsistir. El empleo de las plantas con fines medicinales surge desde los tiempos en que el hombre descubría en sí mismo la enfermedad y buscaba el remedio para curarse.

Con ella comenzó a reconocer las cualidades de las plantas y encontró en ellas un alivio a sus padecimientos, fueron, por tanto, las plantas medicinales el primer arsenal terapéutico del hombre.

Estadísticamente, está demostrado que la tercera parte de los medicamentos sintéticos son elaborados a partir de plantas medicinales. Por esta razón ha habido un resurgimiento de la fitoterapia, ya que esta importante rama de la ciencia ofrece alentadoras perspectivas.

La Organización Mundial de la Salud hace notar que, de 119 fármacos derivados de las plantas, alrededor de 74 % se usan directamente con los usos tradicionales que las culturas nativas les daban como hierbas medicinales. Se calcula

que actualmente existen en el mundo de 250 000 a 500 000 plantas, de ellas 5000 se han estudiado extensamente para descubrir sus aplicaciones medicinales.

A menudo oponemos los conceptos de medicamento clásico o químico a la fitoterapia. Sin embargo, existe un lugar reservado para cada uno de ellos dentro del marco de la salud. La principal ventaja de la fitoterapia reside en su propio modo de acción: ejerce un efecto más suave y profundo sin agredir al organismo. Así, las plantas medicinales han sido, son y serán aceptadas, de buen grado por la humanidad. La Sábila (Aloe Vera) rica en nutrientes y otras sustancias de interés para nuestro organismo con acción emoliente, cicatrizante, coagulante, hidratante, antialérgica, desinfectante, antiinflamatoria, astringente. Los científicos han identificado más de 75 compuestos; principalmente vitaminas, minerales, enzimas y aminoácidos.

Teniendo en cuenta la incidencia de la Estomatitis Aftosa Recurrente en nuestra consulta y la necesidad para la curación de la misma, nos motivamos a realizar este trabajo que muestre una vía alternativa, rápida y fácil para el tratamiento más específico de dicha patología para demostrar la efectividad de la crema Aloe Vera.

Objetivo:

- Evaluar la efectividad de la crema Aloe Vera al 50% en el tratamiento de la Estomatitis Aftosa Recurrente.

Se realizó un ensayo clínico terapéutico, para evaluar la efectividad de la crema Aloe Vera al 50% en los pacientes que acudieron al servicio de Prótesis y Periodoncia del Hospital General Docente Juan Bruno Zayas Alfonso y Clínica Estomatológica Provincial Docente, en el período comprendido de febrero 2017 hasta noviembre del 2021 con el diagnóstico de Estomatitis Aftosa Recurrente.

Universo: Estuvo constituido por los 70 pacientes de uno u otro sexo entre 15 y 65 años de edad que acudieron a la consulta de los diferentes servicios en el período antes mencionado, a los que se diagnosticó Estomatitis Aftosa Recurrente.

Los pacientes fueron distribuidos de forma aleatoria mediante orden de llegada en dos grupos: de estudio y control, con 35 cada uno, de estudio y control, con 35 cada uno.

El grupo estudio al que fueron asignados los números impares recibió tratamiento con Crema Aloe Vera al 50 % y el grupo control al que fueron asignados los números pares se les indicó el tratamiento convencional a todos los pacientes, independientemente del tratamiento.

Intensidad del dolor: (Z) Variable cualitativa ordinal: Se evaluó según niveles de intensidad del dolor presente (IDP) de la escala de Mc Guill, como evaluador subjetivo que adquiere valores del 1 hasta el 5 como se expone a continuación:

- IDP1 Sin dolor (Z1)

- IDP2 Prácticamente sin dolor (Z2)
- IDP3 Moderado (Z3)
- IDP4 Intenso (Z4)
- IDP5 Insoportable (Z5)

La misma se evaluó en cada consulta del paciente: Antes de comenzar el tratamiento, y una vez comenzado a las 24 horas, 3.er, 5.to, 7.mo días.

Evaluación del tratamiento (T) Variable cualitativa ordinal, se designó con la letra T, considerándose el siguiente criterio

- Curado(T1): Cuando los síntomas de dolor de la enfermedad desaparecieron en relación con la primera visita e IDP de valor 1
- Mejorado(T2): Cuando los síntomas de dolor disminuyeron en relación con la primera visita, y el IDP de 2 y 3
- No mejorados(T3): En caso de aumento de los cambios clínicos (síntomas) de la enfermedad en comparación con la visita inicial y el IDP con valores del 3 al 5.

Los pacientes calificados de curados terminaron el tratamiento dándole criterio de alta.

El grupo estudio recibió aplicación de la crema aloe vera al 50%, la cual parte del principio activo de plantas medicinales aprobadas por el Sistema Nacional de Salud y a las cuales se le realizaron estudios físico-químicos que aparecen en las normas ramales cubanas y toxicológicos, estas fueron aloe 50 ml, por su efecto cicatrizante, antiinflamatorio, en forma de extracto fluido, mezclado con una base de vaselina (1 Kg.) la cual permite una mejor estabilidad en el medio bucal.

Estando sentado en el sillón dental con la ayuda del espejo y con la iluminación del mismo se localizó la región anatómica afectada, en el grupo estudio, se procedió al secado de la zona de la lesión con una torunda y se aplicó la crema indicándosele aplicarse 3 veces por día.

En el grupo control el tratamiento consistió en la aplicación de tratamiento convencional.

A ambos grupos se les orientó ser vistos al 1.er, 3.er, 5.to y 7.mo días de comenzar el tratamiento, no ingerir agua ni otro alimento durante una hora después de aplicado el tratamiento y realizar la última aplicación antes de dormir.

Técnica y procedimientos de obtención de la información

Se realizó una íntegra revisión bibliográfica sobre el tema en el Departamento de Maestría del Instituto Superior de Ciencias Médicas de Santiago de Cuba, Biblioteca de la Universidad de Oriente, el Centro Provincial de Información de Ciencias Médicas de Santiago de Cuba, para la recolección de los datos se confeccionó una planilla de vaciamiento donde se recogió la información necesaria

(Anexo III) El tratamiento se realizó por indicación del especialista a cargo del estudio y llevado a cabo por el paciente en el hogar.

Procesamiento y Análisis

Los datos recogidos fueron procesados en una microcomputadora Pentium IV, utilizando el programa estadístico “SPSS Versión 6.10”. Con el cual se creó la base de datos y se procesaron los resultados estadísticamente. Como medida, resumen las frecuencias absolutas y la relativa (%) y para la validación estadística se aplicó la prueba “Chi-cuadrado” de homogeneidad con un nivel de significación de 0.05.

Los resultados se analizaron a través de comparaciones, con criterios de otros autores, lo cual permitió alcanzar el objetivo trazado mediante el método inductivo-deductivo, así como llegar a conclusiones y formular las recomendaciones pertinentes.

Análisis y Discusión de los Resultados

Al analizar el número de pacientes afectados por la estomatitis aftosa recurrente según grupos de edades, observamos que de los 70 pacientes tratados en el período de estudio existió un alto predominio de pacientes entre 25 a 34 años de edad (57.2%), es decir que en nuestra institución la mayor incidencia de EAR se reportó en este rango de edades con una gran diferencia en cuanto a frecuencia con los restantes grupos de edades. Por otra parte, como se muestra en la tabla, existió homogeneidad $p \geq 0.05$ entre los grupos de tratamiento respecto a esta variable, lo que demuestra que no existió diferencia estadísticamente significativa entre las frecuencias por grupos de tratamientos.

Pacientes examinados según grupos de edades y grupos terapéuticos.

Edades	Grupos Terapéuticos				Total	
	De estudio		Control		No.	%
	No.	%	No.	%		
15 -24	6	17.1	2	5.7	8	11.4
25-34	19	54.3	21	60.0	40	57.2
35 -44	8	22.9	9	25.7	17	24.3
45-54	2	5.7	3	8.6	5	7.1
55-65	—	—	—	—	—	—
Total	35	100	35	100	70	100

Muchos autores exponen el criterio de que las edades de inicio son la infancia y la adolescencia y pueden continuar durante toda la vida, no teniendo preferencia alguna con el área geográfica, la edad, y la etnia. Según Gándara y cols, la prevalencia varía en función del medio en el que se crea, siendo las edades entre los 11 y 20 años las más afectadas.¹⁹

Estudios epidemiológicos actuales indican que la prevalencia de la EAR oscila entre el 2 y el 50% de la población general. 20, 33Oviedo, Ramplas, y otros

investigadores plantean que esta enfermedad afecta con mayor frecuencia a jóvenes entre la primera y segunda década de la vida, y la edad promedio de presentación está entre los 19 a 20 y más años. 59, 60

Pacientes examinados según sexo y grupos terapéuticos.

Sexo	Grupos Terapéuticos				Total	
	De estudio		Control			
	No.	%	No.	%	No.	%
Femenino	25	71.4	22	62.9	47	67.1
Masculino	10	28.6	13	37.1	23	32.9
Total	35	100	35	100	70	100

La literatura mundial concuerda con el criterio de que existe un discreto predominio de la EAR en el sexo femenino, aunque algunos autores señalan que no existen diferencias significativas entre un grupo y otro.^{20, 33, 61}

Nuestros resultados se corresponden con los descritos por la doctora Calzado de Silva⁹. Quien halló un mayor número de mujeres afectadas, asociándolo a cambios hormonales propios del ciclo menstrual, menopausia, embarazo o estrés y además las féminas han sido más preocupadas por su salud bucal, acudiendo al menor síntoma a la atención estomatológica, lo que explica la existencia de una mayor incidencia en ellas, además en nuestra sociedad la mujer ha alcanzado un alto nivel de participación laboral con la responsabilidad de la familia y la carga hogareña que esta implica.

Con respecto a la localización de la lesión en los pacientes objeto de estudio se aprecia que el 51.4% de los encuestados presentó la lesión en el labio, comportándose similar para ambos grupos, seguida del carrillo con 22,8 %, luego de la lengua con un 10.0%, suelo de boca 7.1%, encía 5.8% y por último el paladar con un 2.9%. Resultados que coinciden con estudios realizados por otros autores.

Pacientes examinados según localización de la lesión en los grupos terapéuticos.

Localización de la lesión	Grupos Terapéuticos				Total	
	De estudio		Control			
	No.	%	No.	%	No.	%
Labio	19	54.3	17	48.6	36	51.4
Carrillo	7	20.0	9	25.7	16	22.8
Lengua	4	11.4	3	8.6	7	10.0
Suelo de boca	3	8.6	2	5.7	5	7.1
Encía	2	5.7	2	5.7	4	5.8
Paladar	—	—	2	5.7	2	2.9
Total	35	100	35	100	70	100

Consideramos que los labios constituyen la localización más frecuente en este y otros estudios debido a que componen la estructura anterior de la cavidad bucal,

están cubiertos por una mucosa rosada, lisa, brillante, húmeda y delgada. Los mismos se encuentran en contacto con el medio externo, por lo que presentan una mayor exposición a todos aquellos agentes que de una forma u otra pueden lesionarlos produciendo un afta bucal, como bordes dentarios, filosos, aparatología protésica, rayos ultravioletas, alimentos calientes entre otros. En el labio se puede observar la transición del epitelio no queratinizado de la boca y el queratinizado de la piel, esta zona de transición es la más susceptible, consta de un tejido muy vascularizado siendo más expuesto a sufrir las variaciones de la inflamación.⁶²

Rodríguez y colaboradores en su investigación, obtuvieron que la localización más frecuente sea también la mucosa labial seguida de la lengua. Sin embargo, otros autores plantean que el suelo de la boca suele ser la zona de mayor asiento de estas lesiones.⁶³

El dolor es un síntoma reconocido universalmente y es la causa más frecuente por la que acuden los pacientes a consulta diariamente, en la tabla 4 apreciamos que en el momento del diagnóstico (al inicio de los tratamientos) 34(97.1%) estaban caracterizados con dolor moderado y solo un caso (2.9) leve en ambos grupos, no existiendo diferencias entre grupos $p > 0.05$.

Pacientes examinados según intensidad del dolor al 3.er día del tratamiento.

Intensidad del Dolor	Grupos Terapéuticos			
	De estudio		Control	
	No.	%	No.	%
No Dolor	19	54.3	7	20.0
Dolor Leve	1	2.9	1	2.9
Dolor Moderado	34	97.1	34	97.1
Total	35	100	35	100

Importante destacar que solo la diferencia estadística significativa existió al 3.er día del tratamiento porque al 5.to y 7.mo día, a pesar de que los resultados del grupo estudio estuvieron por encima que el grupo control no se constató diferencia significativa ($p \geq 0.05$)

Pacientes examinados según intensidad del dolor al 5.to día del tratamiento.

Intensidad del Dolor	Grupos Terapéuticos			
	De estudio		Control	
	No.	%	No.	%
No Dolor	33	99.3	31	88.6
Dolor Leve	2	5.7	4	11.4
Dolor Moderado	—	—	—	—
Total	35	100	35	100

El dolor está vinculado a la enfermedad. Puede tener diferentes formas, ya que la percepción que tiene el paciente y la que tiene el profesional es diferente. Para el paciente el dolor es un síntoma más, y para el profesional lo es todo.⁶⁴

Al terminar el tratamiento, 34 pacientes se curaron, pues no referían dolor en el grupo estudio para un 97.1%, mientras que en el grupo control quedaron sin síntomas 32 pacientes para un 91.4% manifestando dolor leve, un caso (2.9%) del grupo estudio y 3 casos (8.6) del grupo control.

Pacientes examinados según intensidad del dolor a los 7 días del tratamiento.

Intensidad del Dolor	Grupos Terapéuticos			
	De estudio		Control	
	No.	%	No.	%
No Dolor	34	97.1	32	91.4
Dolor Leve	1	2.9	3	8.6
Dolor Moderado	—	—	—	—
Total	35	100	35	100

Uno de los tratamientos convencionales está fundamentado en la utilización de la crema con una sola planta (Aloe) aprovechando sus principios activos, demostrándose de esta forma que el alivio a este síntoma regresa gradualmente, pero en un tiempo mayor, con respecto al uso de la crema aloe vera, por la acción sinérgica de los principios activos de las plantas medicinales. 12, 57

Finalmente, fue objetivo determinar el tiempo promedio de curabilidad en ambos grupos, observándose que los pacientes del grupo estudio curaron como promedio en 3.9 días y el control en 4.6 días, existiendo mayor variabilidad en este último grupo. Por otra parte, al calcular la Mediana, se pudo constatar que el 50% de los casos curaron en 3 días como promedio en el grupo estudio y en el control en 5 días, lo que demuestra que los pacientes tratados con la crema Aloe Vera al 50% evolucionaron en menor tiempo que los que recibieron el tratamiento convencional por ser esta más eficaz.

Tiempo promedio de curación (días) según grupos de tratamiento.

Grupo	X	Mediana	DE
Estudio	3.9	3	1.16
Control	4.6	5	2.4

La inclusión de la planta (Aloe) en esta crema, corroborará las propiedades de ellas, teniendo en cuenta que los extractos de Aloe tienen actividad antiinflamatoria y sugestiva acción inhibitoria sobre el ácido araquidónico por la vía de la ciclooxigenasa; conocida es la influencia del Aloe Vera en el contenido de colágeno y sus características en la curación de las heridas son importantes, entre ellas la acción antiinflamatoria, astringente, antitusiva, emoliente y cicatrizante.

Se ha comprobado que tiene una acción antihistamínica, antipruriginosa y antialérgica. Debido a ello puede ser útil tanto en uso externo para heridas, picaduras de insectos, alergias, herpes, afecciones de los ojos, etc., como en uso interno para afecciones de boca, garganta, sistema digestivo. 53, 56

La crema Aloe Vera al 50 %es efectiva como terapia alternativa en el tratamiento de la Estomatitis Aftosa Recurrente (EAR), sin registrarse reacciones adversas.

Bibliografía

- ACOSTA, L.: Proporciónese salud. Cultive plantas medicinales. La Habana: Editorial Científico-técnica, 2013.
- ADLER, I, M. Álvarez, G. Primatesta et.al.: Estudio Clínico Epidemiológico en Aftas Bucales Recidivantes, en Rev. del Ateneo Argentino de Odontología, 34 (1) pp. 23-29. 2001.
- CALZADO DE SILVA, M.C.: Eficacia de la terapia láser en la Estomatitis Aftosa Recurrente [Trabajo para optar por el título de Máster de atención de urgencias estomatológicas]. Santiago de Cuba. 2016.
- CASTRO-MÉNDEZ, I: Actualidad de la Medicina Natural Herbolaria. Consultado el 30 ago 2017. Rev. Cub. Plant Med, 2006, 11 (2) Recopilado de: <http://scielo.sld.cu/scielo.php>?
- CEBALLOS SALOBREÑA, A.: Estomatitis ulcerosas. Aftosis Oral Recidivante. Medicina Bucal. Granada. Gráficos Anel, S. A., pp.53-59.1993.
- EISED, D.: Estomatitis Aftosa Recurrente. (Biblioteca Virtual en Line) <<http://www.Odontologia-online.com>> Consultado el 2 Feb. 2017.
- GALDO FERNÁNDEZ, A.: El Mango, composición del Vimang. Aplicaciones y formulaciones, dosificación. Consultado el 7 Nov 2017. Recopilado de <<http://www.sld.cu/saludvida/natural/tradicional/temas.php?edy=10540>>
- GARCÍA TRIANA, B.E.; GARCÍA PIÑERO J.C.; DE LA PEÑA PINO R.; et. al.: Efecto del Vimang sobre la actividad sérica de enzimas en la Periodontitis experimental. consultado el 24 agosto 2005 Rev. Cub Invest Biomed 2005; 24 (2). Recuperado de <<http://www.sld.cu>>.
- LA CLÍNICA. Consultado: 7 oct 2007. Recuperado de <http://www.clinica euroden.com/index>.
- LA MEDICINA VERDE. MEDISAN 2006; Consultado el 15 feb. 2017. 7(2) recopilado de: http://bvs.sld.cu/publicacioneselectronicas/articulos_cientificos.htm.
- RODRÍGUEZ MIRANDA, A, T. González, et. al.: Adecuación de suministro de energía y nutrientes en enfermos con Estomatitis Aftosa Recurrente, en Rev. Cub. Estomatol, 28 (1): pp.20-23.1991.
- SONIS T., Stephen: Secretos de la Odontología, pp.18-75. 2013.
- SUÁREZ SANTOS, M. Ayer y hoy de las plantas Medicinales. Ayer y hoy de las plantas medicinales. <<http://www.enplenitud.com/nota.asp?articuloID=2373>>[consulta:15 (s. f.).

DE DESCENDIENTE AFRICANO A PROFESIONAL CUBANO. HISTORIA DE VIDA

Dr. Dayana Nicot Mesa
Dr. Roberto Felipe Nicot Cos

Se puede definir al estomatólogo como médico de la cavidad oral o aparato estomatognático. El aparato estomatognático lo constituyen los labios, la lengua, los dientes, el periodonto, el paladar, la mucosa oral, el piso de la boca, las glándulas salivales, las amígdalas y la orofaringe. El campo de acción del estomatólogo, pues comprende además, los maxilares, músculos, piel, vasos y nervios que dan conformación a la cavidad bucal y que están conectados con todo el organismo.

La Estomatología se relaciona con varias especialidades médicas como Cirugía Maxilofacial, Otorrinolaringología, Oftalmología, Neurología y Pediatría. No todas las enfermedades de la boca son tratadas por el estomatólogo, las lesiones malignas (cáncer) entran en el campo de la Cirugía Maxilofacial y la Oncología. Las lesiones de la orofaringe y las amígdalas son tratadas por el otorrinolaringólogo; las parálisis de los músculos que mueven, las estructuras orales son tratadas por el neurólogo; las enfermedades del labio son tratadas y valoradas generalmente por el dermatólogo.

En el siglo XVIII inició la verdadera época de la Estomatología en Cuba, ya que comenzó a considerarse como una disciplina científica anexa a la Medicina, cuya práctica se restringió a profesionales con preparación científica.

En la primera mitad del siglo XIX la Estomatología continuó su desarrollo en la Isla; con el estallido de la Guerra de Independencia en Cuba (1968) y la llegada de soldados españoles, arriban a la isla cirujanos dentistas, lo cual repercutió en la formación de las primeras academias dentales para 1879.

El período comprendido entre 1879 y 1894 fue de esplendor para la Estomatología Cubana, pues además de surgir las academias dentales se comenzó a utilizar la cocaína como anestésico, se inició la asepsia mediante la aparición de nuevos conocimientos bacteriológicos y se comenzó con un método racional de preparar y obturar las cavidades dentales. El reinicio de la Guerra de Independencia trastornó momentáneamente el desarrollo progresivo de la ciencia estomatológica, pues numerosos dentistas ofrendaron sus vidas, otros fueron deportados y muchos, por su propia voluntad, emigraron a tierras extrañas.

A principios del siglo XX la Estomatología alcanza gran auge en la sociedad cubana, durante la República se crearon instituciones estatales y privadas para el servicio de la población y la formación de recursos humanos para la práctica estomatológica. Entre 1930 y 1950, en Cuba, ocurrieron hechos trascendentales de la historia como, la Revolución de los años treinta y el incremento del accionar de las masas populares contra los males de la República neocolonial.

La historia de la Estomatología Cubana ha sido del interés de diversos investigadores como los doctores Luis Álvarez Valls, Félix A. Companioni y César Mena Serra, pero desde la visión de la capital del país. En ellos se prescinde de una profundización en los sucesos ocurridos en el resto de la Isla⁴. Cuyos datos, poco profundos y generalizadores, no responden a la situación del desarrollo de la Estomatología en la región oriental, específicamente en Santiago de Cuba.

En 1953, existían en Cuba 6 201 médicos y 1 934 dentistas y 1 763 enfermeras profesionales. En tal sentido, era necesaria la creación de escuelas de Medicina para atender a esta especialidad y a la de Estomatología en función de satisfacer las necesidades de la población.

En cuanto a la carrera de Estomatología, se recomienda la creación de escuelas para cursar los estudios en las Universidades de Oriente y de Las Villas, tan pronto como comenzaran a funcionar allí las respectivas escuelas de Medicina⁸. Desde el punto de vista formativo se concibió el Doctor en Estomatología, profesional con un perfil amplio y una capacidad médica superior al de hasta entonces Doctor en Odontología o Cirujano Dental, con un plan de estudios que contemplaba ciclos de Ciencias Básicas, Biomédicas, Ciencias Preclínicas y Clínicas.

Siguiendo estas directrices se fundaron las Escuelas de Medicina y de Estomatología, como Instituciones de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Oriente, asentada en Santiago de Cuba, primera que creaba la Revolución Cubana⁸. La creación de la Escuela de Estomatología el 18 de agosto de 1963, luego que 1962 se fundara la de Medicina, representó un reto extraordinario, pues debía acelerarse el proceso de formación de profesores para compartir la docencia de los alumnos matriculados en ambas carreras⁸.

En 1964 empezó a funcionar la Escuela de Estomatología en Santiago de Cuba, con una matrícula inicial de 32 alumnos procedentes en su mayoría de la provincia de Oriente y algunos de Camagüey y las Villas. Al iniciar la sede fueron instalaciones habilitadas en otras escuelas universitarias, y en 1964 se produjo el traslado definitivo a un edificio nuevo, aun en construcción, que sería la sede de la Facultad No.1 de Ciencias Médicas en Santiago de Cuba.

En septiembre de 1967, tiene lugar la primera graduación de médicos y estomatólogos formados en Santiago de Cuba, y se inauguró la sede para el ciclo clínico de la carrera de Estomatología, en lo que fuera el antiguo Hospital Militar.

Su misión actual es preservar y elevar el nivel de salud bucal de la población, garantizando una formación integral del Estomatólogo General Básico y de los futuros especialistas. Además de lograr el perfeccionamiento y superación de forma sistemática del egresado, propiciar en estos una adecuada inserción en la comunidad y la solución de los principales problemas de salud, haciendo distinción en los valores políticos e ideológicos, éticos, morales, profesionales y humanos, para que sean capaces de cumplir su rol social con eficiencia y eficacia a través de las acciones de promoción, prevención, recuperación, rehabilitación e investigación

en la atención primaria de salud y demás niveles de atención, con un compromiso social competente en el país y a nivel internacional⁸. Sus profesores y graduados participan en misiones de colaboración internacional en decenas de países, y en sus aulas se forman profesionales de países como: Etiopía, Congo, Benín, Sudáfrica, Guinea Bissau, Tanzania, Omán, Sudán, Sahara, Togo, Djibouti y Malí.

Un aspecto que merece destacar es la eficiencia académica de la Institución, indicador que fue de 60 % en la primera graduación en 1967, y fue mejorando paulatinamente hasta alcanzar valores superiores hoy que oscilan entre 75% y 86%⁸. Por los logros alcanzados, esta Institución, con numerosos reconocimientos como colectivo de docencia, investigación y asistencia, es justa una mirada agradecida a la trayectoria de personalidades estomatológicas santiagueras.

La información respecto al desarrollo de la Estomatología en Santiago de Cuba, se halla dispersa en los Fondos raros y valiosos de los Archivos históricos y en la prensa de la época, en su mayoría en mal estado de conservación, observándose insuficiente registro de sucesos que muestren la evolución de la Estomatología en el territorio, aun cuando no incide no tener referencias de la relación e influencia de esta ciencia en algunas personalidades santiagueras.

La Especialidad de Cirugía Maxilo Facial, luego del Triunfo revolucionario de 1959, se consolida en 1969 por la resolución ministerial número 209. En 1971, con la descentralización de la formación de especialistas hacia las provincias, profesores como los doctores Julio C. Santana Garay, autor de valiosos textos como el Atlas de Patología del Complejo Bucal (1985) e Infección por el VIH en el Complejo Bucal (2000) y Antonio Fernández Mirabal, se han destacado en el campo de la Oncología de cabeza y cuello. En Cuba, la especialidad ha alcanzado un elevado nivel de desarrollo científico, a la altura de los países más desarrollados.

Desde el 1962, con la creación del Instituto Nacional de Oncología y Radiología (INOR) se forman decenas de cirujanos maxilofaciales en el diplomado de Cirugía oncológica de cabeza y cuello que fueron a desempeñar sus funciones en diferentes provincias. Dentro de ellos se destacan el Dr. Julio Suárez Aldama y el Dr. Leandro Castañón Roche. El profesor Castañón ha realizado importantes aportes a la Cirugía oncológica e introdujo su técnica para la cirugía del cáncer del labio que ha sido de gran utilidad y reconocimiento internacional. En Santiago de Cuba se formó el Dr. Oscar Zayas Simón, quien cursó estudios en el Instituto de Oncología de Moscú en la década del 1980 y obtuvo el grado científico equivalente en nuestro país a Doctor en Ciencias Médicas.

El Servicio de Oncología de cabeza y cuello ha tenido una nutrida participación de cirujanos maxilofaciales en su historia. Hoy contamos con otros servicios de Cirugía oncológica de cabeza y cuello liderados por cirujanos maxilofaciales en las diferentes provincias del país..

Este trabajo tiene como objetivo: Caracterizar la labor del Dr. Oscar Primitivo Zayas Simón en el desarrollo de la Estomatología en Santiago de Cuba.

Se realizó un estudio cualitativo, descriptivo, retrospectivo e histórico para caracterizar la labor del Dr. Oscar Primitivo Zayas Simón y su contribución a la formación integral del estudiante de la carrera y al desarrollo de la Estomatología en Santiago de Cuba.

Los métodos empleados fueron: el histórico— lógico, análisis—síntesis y el sociológico, para el cual se emplean las técnicas de entrevistas, encuesta, la observación, la revisión documental, los testimonios e historias de vida, que posibilitaron la recogida de información sobre saberes médicos, de personalidades cercanas y de sus propias palabras, para revelar acciones médicas y docentes que caracterizaron la vida y obra del doctor que se valora y ayudar a la interpretación en general.

El estudio se sustenta en los principios de la ética médica, se investigó una personalidad de la estomatología santiaguera: Dr. Oscar Primitivo Zayas Simón, y se tuvo en cuenta el consentimiento previo de la misma para su participación, todos los datos recopilados fueron a través de testimonios y entrevistas.

Para el estudio de este tema se realizó una encuesta a cinco compañeros de trabajo, la misma constó de cinco preguntas sobre el conocimiento de la trayectoria profesional del Dr. Oscar Primitivo Zayas Simón, así como su desempeño docente-científico y profesional.

En este sentido, varias son las personalidades que se inscriben en la historia de la profesión, fundamentalmente de Santiago de Cuba. Estas personalidades contribuyeron a la formación desde la cuna, de hábitos, costumbres, valores humanos, revolucionarios y patrióticos.

La vida de los hombres está signada por el sello particular que imprimen en el tiempo sus ideas y obra. Un profesor prolonga su existencia, especialmente en los estudiantes que contribuyó a formar, y en cuyo recuerdo queda el mejor legado que pudo transmitir; sin embargo, con la sucesión de las generaciones, tanto de alumnos como de docentes, la desmemoria puede hacer prácticamente desconocidos a personas que merecen ser siempre recordadas. Por tales razones es necesario perpetuar para la historia de las instituciones y del país, aquellas personalidades que hicieron un aporte trascendente en el pasado.

Es indudable que una de las personalidades más importantes en el diagnóstico y tratamiento del Cáncer Bucal, es el Dr. Oscar Primitivo Zayas Simón; Doctor en Ciencias Médicas, Profesor Consultante, Profesor Titular, Profesor Auxiliar, Instructor y Asistente del Hospital Oncológico Provincial “Conrado Benítez” de la provincia Santiago de Cuba.

Por un elemental principio de respeto y homenaje justo, es necesario, enaltecer la trayectoria profesional de este estomatólogo-oncólogo con una sólida formación académica, profesor universitario e investigador de relevantes méritos, quien, desde su cargo, dirigió importantes procesos, devenidos momentos trascendentales en los servicios oncológicos y en la enseñanza de la Estomatología.

Nació en El Cobre (antiguo municipio de la provincia Oriente), hoy provincia Santiago de Cuba, el 27 de noviembre de 1947. Los primeros años de su vida los pasó junto a sus padres en un ambiente pobre al ser de origen social— obrero, descendiente de negros africanos.

Inició los estudios a los 7 años de edad en la Escuela primaria pública “Luisa Pérez de Zambrana” hasta el 3.er grado, en el poblado de El Cobre, Santiago de Cuba y continuó desde 4.to a 6.to grado en la escuela pública “Rubén Bravo Álvarez” también en dicho poblado, donde alcanzó el 6.to grado en 1960.

Al Triunfo de la Revolución en 1959 se incorpora a las Patrullas Juveniles Revolucionarias, Brigadas de Alfabetización “Conrado Benítez”, Unión de Estudiantes Secundarios (UES).

Estudió en la secundaria básica “José María Mendive” en Santiago de Cuba y en 1962 matricula en la Escuela Secundaria Básica “Manuel Bisbí”, en la Ciudad de la Habana, del Plan Nacional de becas. En ese mismo año matriculó en el I.P.C. “Julio Antonio Mella” del Plan Nacional de becas en la Ciudad de la Habana, donde concluyó los estudios preuniversitarios en el año 1968.

En 1968 comienza estudios en la Escuela de Estomatología del Instituto Superior de Ciencias Médicas (I.S.C.M.) de Santiago de Cuba, donde fue el secretario general del Comité de base de la U.J.C. e ingresa a las Milicias Universitarias, concluyendo sus estudios en 1972 como Doctor en Estomatología.

En el año 1972 comenzó su actividad laboral como instructor no graduado de Cirugía en el departamento de Cirugía de la Facultad de Estomatología del I.S.C.M. de Santiago de Cuba.

En el año 1976 ingresa en la Facultad preparatoria de idiomas extranjeros “Hermanos País” en la Ciudad de la Habana, donde adquiere certificado por aprender el idioma ruso y en el año 1977 se le otorga una beca para estudiar en la URSS. En noviembre de 1977 ingresa en el Instituto Científico Nacional de la Academia de Ciencias Médicas de la URSS y en el año 1979 concluye los estudios de especialización, a través de una propuesta de la parte Soviética se le recomienda continuar los estudios de aspirantura en enero de 1980 y concluyéndola el 16 de diciembre de 1982 obteniendo el grado Científico de Candidato a Doctor en Ciencias Médicas. De 1978 a 1982 fue 2do jefe y jefe del Colectivo de Ciencias Médicas en la URSS (Moscú).

Desde febrero de 1983 trabaja en el Departamento de Cirugía Cérvico-Facial del Hospital Oncológico Docente Provincial de Santiago de Cuba y en el Departamento de Cirugía de la Antigua Escuela de Estomatología, hoy Clínica Estomatológica Provincia Docente “Mártires del Moncada”, en ambos centros realizó actividades docentes— asistencial como profesor instructor del I.S.C.M. de Santiago de Cuba.

En el año 1983 ocupó responsabilidades administrativas en el Hospital Oncológico como subdirector docente, jefe de departamento y activista de educa-

ción continuada, es miembro del grupo provincial del Programa de Detección del Cáncer de la Cavidad Oral y miembro del grupo provincial de Oncología.

Ostenta los siguientes títulos profesionales, académicos y científicos: Instructor: el 3 de mayo de 1977, en Santiago de Cuba; Especialista en Oncología: el 11 de noviembre del año 1979 en el Centro Científico Nacional de la Academia de Ciencias Médicas de la ex Unión Soviética; Doctor en Ciencias Médicas: el 4 de mayo del año 1983 en la Academia de Ciencias Médicas de la ex Unión Soviética; logró sus categorías en Santiago de Cuba, Asistente: el 1.º de octubre del año 1984; Profesor Auxiliar: el 7 de febrero del año 1986; Profesor Titular: el 27 de febrero del año 2002; Profesor Consultante: el 14 de enero del año 2006; Especialista de Segundo Grado en Oncología: el 25 de mayo del año 2006.

Sociedad Científica a la que pertenece: Miembro de la Filial Sociedad Cubana de Oncología de la Provincia de Santiago de Cuba.

Ha realizado 12 publicaciones entre las que se destacan.

1- Criocirugía en el tratamiento en la Hiperplasia Papilomatosa del paladar duro. Fuente Sitio Web del Centro Provincial de Información en Ciencias Médicas. Lugar Red Telemática Nacional de Salud INFOMED URL: <http://www.scu.sld.cu/Turquimed/index.htm>. Año 2004.

2- Correlación Buco genital de la infección por papiloma viral humano.

3- Costo en el cierre de las Heridas en mucosación con los adhesivos Triaurales. No. Especial, vol.35 de 2004 de la Revista CENIC Ciencias Biológicas.

Ha impartido numerosos cursos, entre los que se hace mención de:

- Actualización en Oncología dirigida a responsables de Tumores de Áreas de Salud. Municipio Santiago de Cuba. 96 horas. 1997.
- Actualización en Cirugía Oncológica Cérvico Facial. 48 horas. 1998.
- Impartió Diplomado Control de Cáncer en la A.P.S. (9 Créditos Académicos). Provincial. 2002.

Ha participado en diferentes eventos, entre los que resaltan:

- Diploma al mérito por su aporte destacado al Movimiento de Fórum de Ciencias y Técnicas. 2004
- El cierre de las heridas quirúrgicas por métodos químicos. III Congreso Latino Americano de Organs Artificias and Biomaterials Juli 27 to 30, 2004, Unicamp Campinas SR Brasil.
- II Taller de Características Históricas y Políticas del Trabajo Social en el Contexto Comunitario. Participante 2005.

Ha tutorado y asesorado Tesis de Terminación de Residencia, Trabajo de Investigación y Tesis para optar por el Grado Científico de Doctor en Ciencias Médicas.

Por la importancia que requiere el conocimiento sobre la vida y obra del Dr. Oscar Primitivo Zayas Simón se le ha realizado una entrevista la cual a continuación les presentamos. Acerca de su niñez, nos refirió:

“Mi niñez fue la de un niño humilde, los primeros años de mi vida los pasé junto a mis padres en un ambiente pobre al ser de origen social— obrero. Socialmente humilde hijo de obrero, de raza negra, con poco o casi ningún ingreso económico.”

En relación con la influencia del Triunfo de la Revolución en su elección por su carrera y su vocación por la Estomatología, nos respondió:

“Mi vocación, aunque humilde, siempre fue estudiar medicina, aun en aquellos momentos que mis padres no tenían recursos para garantizar mi carrera. El Triunfo de la Revolución me dio la oportunidad para que yo estudiara, dignificando al pobre y al negro. En el año 1968 ingresa en la Escuela de Estomatología del I.S.C.M. de Santiago de Cuba, pero también ingresa en las milicias. Participa en cursos militares y períodos de preparación combativa, siendo instructor de tiro.”

¿Cómo usted supo combinar su etapa estudiantil junto a las actividades militares?:

“En el año 1968 ingreso en la Escuela de Estomatología de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Oriente, siendo secretario de General de la Juventud de 1.er año, presidente de la FEU de Estomatología, secretario de Cultura de la Facultad de Medicina. En el año 1975 dejo de ser militante porque no paso al partido por no tener aval.”

Al describir su etapa estudiantil nos expresó:

Me formé, tuve que estudiar, participar en actividades, conocí a buenos compañeros, a valiosísimos profesores que posteriormente después de graduado contribuyeron de forma muy directa a mi formación profesional y científica. Mi etapa estudiantil fue muy feliz, activa de muchas experiencias, los recuerdos que tengo son mis compañeros y mis profesores.

¿Podría hacer referencia a su afición por la cultura?:

Mi afición por la cultura es algo innato, algo que viene conmigo. En mi vida de estudiante pude conocer a dos grandes personalidades de la cultura en nuestro país, a Elena Burque que me propuso llegar a La Habana para cantar y al comandante de la Revolución Juan Almeida Bosque que me estimuló diciéndome que podría ser buen estomatólogo y buen cantante al mismo tiempo.

En 1972 concluye sus estudios graduándose como doctor en estomatología. Comienza su etapa laboral como instructor graduado de cirugía en el departamento de Cirugía de la Facultad de Estomatología del S.C.M. de Santiago de Cuba.

¿Cómo recuerda esos primeros años de graduado?:

“Durante mis estudios de la carrera de Estomatología me dediqué como alumno ayudante en Cirugía Bucal, luego al graduarme en el año 1972 fue

una gran sorpresa, una gran emoción haber sido seleccionado para trabajar en la antes Escuela de Estomatología hoy Clínica Estomatológica Provincial Docente, comenzando a trabajar como Estomatólogo General en Cirugía impartiendo docencia. Luego en el año 1974 comienzo ya a trabajar como instructor no graduado (...), trabajé como miembro de la sección sindical de la Escuela de Estomatología y luego como secretario general del Sindicato de la Facultad de Medicina (Escuela de Estomatología y Medicina) que pertenecían a la Universidad de Oriente ratificándolo en dos oportunidades el primer lugar nacional en el Municipio.”

Al realizar una encuesta al Dr. René Rosell Ulloa, al Dr. José Suárez y a la Dra. Vivian Sarabia todos coincidieron que en el año 1972 el Dr. Oscar Primitivo Zayas Simón se vincula a la Estomatología, año de su graduación, siendo ubicado en la Clínica Estomatológica Provincial Docente de Santiago de Cuba, en el Departamento de Cirugía. Se caracterizó por su compromiso político.

En el año 1977 se le otorga una beca para estudiar en la URSS, luego de 5 años fuera de su patria y alejado de su familia se especializa en Cirugía Oncológica de Cabeza y Cuello.

¿Podría compartir la experiencia de sus estudios fuera del país?:

“En el año 1976 recibo la agradable noticia de aquellos profesores que me ayudaron, entre ellos el Dr. Profesor Luis Carrera Matos, el Dr. Profesor Pedro Vázquez Turró, el Dr. Profesor Wilkie Delgado Correa y del entonces Decano de la Facultad de Medicina Dr. Juan José Ceballos Arrieta, a los cuales siempre tengo presente y el agradecimiento eterno por su ayuda y la confianza en mí depositada.

En este año 1976 comienzo mis estudios de idioma ruso en la Facultad Preparatoria de Idioma “Hermanos País” de la Universidad de La Habana. Al concluir estos estudios comienzo a estudiar en la ex URSS en el Centro Científico Nacional Médico de la URSS, siendo esto una gran experiencia, (...). Hoy afirmo que estoy convencido de que recibí una buena preparación científica— técnica, aprendí allí que primero el paciente y después la ciencia, agradecido eternamente de todos aquellos profesionales. Me gradúo el 16 de diciembre de 1982 y regreso para Cuba el 29 de diciembre de este mismo año, fecha que coincide con dicha entrevista, pero en el 2020.”

Al regresar de la Unión Soviética se incorpora a trabajar en el Departamento de Cirugía Cérvico-Facial del Hospital Oncológico Docente Provincial y en la Escuela de Estomatología de Santiago de Cuba. Estamos hablando del año 1983. ¿En qué panorama se encontraba la oncología de cabeza y cuello de nuestro país y particularmente en la provincia Santiago de Cuba?:

“El 1ro de febrero del año 1983 comienzo a trabajar en el Hospital Provincial Oncológico “Conrado Benítez”, tres días a la semana y dos en la Escuela de Estomatología, por cuanto era necesario legalizar todos mis documentos en los distintos ministerios: Ministerio de Relaciones Exteriores; Ministerio de

Salud Pública y Ministerio de Educación Superior. La vida cambia para mí, pues el desarrollo de la Oncología en Rusia era muy superior a la de Cuba, ya que la tecnología utilizada allí no existía en Cuba (Acelerador lineal, Tomografía Axial Computarizada, Poliquimioterapia, Centro de Experimentaciones Quirúrgicas y un desarrollo científico en la formación de doctores en ciencias, además de la relación de esta Institución con muchos países desarrollados como Francia, Italia, Alemania Federal, EE. UU, Japón, España y los países miembros del CAP) (...).”

Al entrevistar al profesor acerca del significado de ser el único estomatólogo que atiende el cáncer de cabeza y cuello en Santiago de Cuba, nos respondió:

Yo no soy el único estomatólogo que atiende cabeza y cuello por lo que no constituye un reto para mí, tengo siempre presente al Profesor Julio César Santana Garay, el Dr. Antonio Fernández Mirabal, a la Dra. Josefa Miranda Carradó, Profesores del Instituto Nacional de Oncología y de la Universidad de La Habana que siendo Cirujanos Máxilo Facial se dedicaron a la Oncología. En Santiago de Cuba el Dr. Julio Beguez que realizaba en el Hospital Oncológico la Cirugía Oncológica de Cabeza y Cuello en ese momento.

El reto mío es que fui el primer estomatólogo en obtener el Título de Especialista en Oncología de 1.er Grado. Los profesores anteriormente mencionados de La Habana ostentan el Título de 2.do Grado, para lograr esto fue necesario sufrir un examen en el Instituto Nacional de Oncología, teniendo como Tribunal al profesor Zoilo Marinello Vidaurreta, jefe Nacional del Grupo de Oncología (academia), al profesor Julio César Santana Garay por estomatología, al profesor Wenceslao Martínez, jefe del Grupo Nacional de Cirugía Máxilo Facial. El examen duró un mes.

En febrero del 2021 se cumplió 38 años de su labor en el Hospital Oncológico “Conrado Benítez”. Gran parte de su vida se la ha dedicado a este centro. ¿Afirma que el hospital y sus colegas han constituido un factor primordial para su trayectoria?: Sin el Oncológico no me siento yo, es parte de mí, de mi vida. El Oncológico y todos mis colegas son parte de mi vida, sin ellos me siento solo y solo dios lo sabe.

Desde 1983 se desempeña además de cirujano como docente. ¿Su paso por la Brigada “Conrado Benítez” en la Campaña de Alfabetización en el año 1959, influyó en su labor como docente?:

Desde 1972 yo me desempeño en la Cirugía Oral, desde 1977 comienzo mi desarrollo en la Cirugía Oncológica de Cabeza y Cuello y ya en 1983 comienzo a trabajar en la Cirugía Oncológica de Cabeza y Cuello del Hospital Oncológico, aclaro que imparto docencia desde el año 1972 (Cirugía Bucal). En el año 1983 comienzo a impartir Medicina Bucal II. Mi paso por la Brigada “Conrado Benítez” en la Campaña de Alfabetización en el año 1959, si influyó en mi labor como docente, ya que luego continué impartiendo clases de seguimiento en una unidad en horas de la noche.

Usted es un precursor del tratamiento del cáncer bucal en Santiago de Cuba

y durante mucho tiempo estuvo al frente del Programa de Detección del Cáncer Bucal (PDCB). ¿Siente usted satisfacción por el trabajo realizado en nuestra provincia?:

Para hablar del PDCB debo comenzar explicando mi primer encuentro con el profesor Julio César Santana Garay en una visita de trabajo que realizó a Santiago de Cuba para comenzar la ejecución del Programa en la provincia. El profesor tuvo la amabilidad de venir a conocerme al Hospital Oncológico “Conrado Benítez” invitándome a trabajar en el Programa.

(...) Confieso que, en todas estas conferencias, alrededor de 20, aprendí sobre lesiones precancerosas, aprendí metodologías para impartir este tema y la devoción para estudiar estas lesiones.

(...) mi función sería la preparación y formación de los Estomatólogos y Médicos de la Familia, así como el seguimiento y la atención de los casos positivos en el Hospital Oncológico. Fue para mí una tarea hermosa, la realicé con mucho gusto y aún me considero parte de ese Programa (...).

Acerca del tema, el Dr. René Rosell nos dijo:

En el año 1983 el Dr. Zayas fue seleccionado por la Dirección Provincial de Estomatología para fundar el PDCB, comenzando así la consulta especializada en el Departamento de Cirugía de la Clínica Estomatológica Provincial Docente a cargo del Dr. Zayas y el Dr. René Rosell comienza a entrenarse bajo la guía y supervisión del Dr. Zayas. A finales de ese propio año el Dr. Zayas pasa a trabajar a tiempo completo como responsable de la consulta de cabeza y cuello en el Hospital Oncológico, quedando el Dr. Rosell como responsable de la consulta especializada de PDCB.

Al respecto, la Dra. Vivian Sarabia coincide con lo expresado por el Dr. Rosell, argumentando además que al comienzo se programaron 2 consultas semanales.

De igual manera, el Dr. Suárez nos expresó que esta tarea el Dr. Zayas la desarrolló por muchos años con muy buenos resultados en la prevención del cáncer bucal y en la formación de los estomatólogos dentro de este Programa tan importante.

En la encuesta realizada a los cinco compañeros de trabajo recogimos sus criterios acerca de la labor del Dr. Oscar Primitivo Zayas Simón en el desarrollo de la Estomatología en Santiago de Cuba, a lo que el Dr. René Rosell nos expresó; el Dr. Zayas ha contribuido en el desarrollo de la Estomatología aportando sus conocimientos en el campo de la Oncología tanto en la labor asistencial como docente siendo el profesor principal de la asignatura de Patología Bucal en el cuarto año de la carrera.

Ha impartido cursos de postgrado para elevar la participación científica de los estomatólogos en el campo de la patología bucal, además de conferencias y seminarios en varios municipios de la provincia. También ha asesorado y tutorado, varias tesis y trabajos científicos en los Fóruns estudiantiles. Ha participado además en Jornadas Científicas, territoriales y provinciales, esparciendo trabajos

que avalan su capacidad científica.

La Dra. Vivian Sarabia opinó: (...) yo fui alumna de él en 1973 y 1974. Durante toda su trayectoria laboral fue adquiriendo las diferentes categorías docentes y fue profesor de Patología formando alumnos del Pre y Postgrado. Ha formado parte de múltiples tribunales estatales para la gradación de la carrera y de especialistas de Maxilo Facial, ha tutorado muchas tesis entre la que se encuentra la que realicé sobre el tratamiento de la Crioterapia en la Leucoplasia de cavidad bucal.

La Dra. Cristina Perdomo nos afirmó el Dr. Zayas es “(...) formador de un número incontable de profesionales, dígame estomatólogos, tecnólogos, médicos, enfermeras y otros. (...) Como estomatólogo continúa siendo un referente en nuestra carrera, desde la formación de Pregrado hasta el Postgrado. Es la persona con más experiencia en la atención del Cáncer de cabeza y cuello y por los años que lleva en el desempeño de dicha actividad en el Hospital Oncológico. (...) Yo soy fruto de esa formación y gracias a su gran exigencia en la docencia, hoy digo con orgullo en nombre de los estomatólogos formados en la Facultad de Estomatología de Santiago de Cuba que nos sentimos bien preformados (...).

El Dr. Wilkie Delgado nos testificó: considero que el Dr. Primitivo ha desarrollado una labor trascendente en el campo de la Estomatología y la Oncología (...) el Dr. Primitivo constituye una referencia obligada en el campo de la Oncología de cabeza y cuello, participando en la formación de estudiantes y de residentes en la especialización de Maxilo- Facial y Oncología.

El Dr. Oscar Primitivo Zayas Simón ha jugado un papel fundamental en el desarrollo de la Estomatología, la Oncología y la Especialidad Maxilo-Facial en Santiago de Cuba y en el país, jugando un papel importante como iniciador del Programa de Detección del Cáncer Bucal en Santiago de Cuba y en su trayectoria tiene el mérito de haber sido el primer estomatólogo de Cuba formado como Oncólogo y Doctor en Ciencias Médicas en la URSS, con una trayectoria hasta la actualidad que es relevante en los campos docentes, científicos y asistencial, donde se destaca la formación de profesionales de varios países del continente africano: Etiopía, Congo, Benín, Sudáfrica, Guinea Bissau, Tanzania, Omán, Sudán, Sahara, Togo, Djibouti y Malí.

BIBLIOGRAFÍA

AGENCIA NACIONAL DE EVALUACIÓN DE LA CALIDAD Y ACREDITACIÓN (España): Título de grado en odontología. Consultado el 26 de marzo de 2016

ÁLVAREZ VALLS, L. Por los senderos de la Docencia Estomatológica en Cuba. Ciudad de la Habana: Científico-Técnica, 1988.

BEAUBALLET FERNÁNDEZ B., MORALES NAVARRO D., VILA MORALES D.: Síntesis histórica de la especialidad de Cirugía Maxilofacial en Cuba. Editorial Ciencias Médicas. Vol.50. No.3. Consultado el 23 de diciembre de 2013.

COMPANIONI LANDÍN FA. Contribución a la Historia de la Estomatología Cubana. Ciudad de

la Habana: ECIMED; 2000.

CUBA. MINISTERIO DE SALUD PÚBLICA. Programa Nacional de Atención Estomatológica Integral a la Población. La Habana: MINSAP, 2002.

DELGADO CORREA, W. LUIS DANIEL CARRERAS MATOS: Un profesor universitario multifacético. Universidad de Ciencias Médicas, Facultad de Estomatología, Santiago de Cuba, Cuba. MEDISAN., vol. 19, n.1. 2015

DELGADO CORREA, W. Los 55 años de la Facultad de Estomatología «Mártires del Moncada» en Santiago de Cuba. Rebelión. Consultado el 18 de agosto de 2018.

DICCIONARIO DE LA ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA, vigesimotercera edición, Madrid, España. 2014

GARCÍA-HUIDOBRO D. Enfoque familiar en la Atención Primaria: Una propuesta para mejorar la salud de todos. Revista Médica. Chile. 2010; 138(11):1463-1464. Consultado el 28 de febrero 2020.

JAVIER SANZ Y MARÍA JOSÉ SOLERA: Bernardino Landete, vida y obra. Studio Puig, S.L. Valencia, 2012

MARTÍNEZ FORTUNA JA.: Apuntes para la historia de la odontología en Cuba. Cuaderno. Historia. Salud Pública. (23): pp. 10-58. 1963

HEBERPROT-P: LA SOLUCIÓN EFECTIVA A UNA NECESIDAD MÉDICA NO SATISFECHA

MSc. Roberto Nicot Cos

La aplicación del medicamento Heberprot-P a cerca de 300 000 pacientes de una veintena de países demuestra la posibilidad de una cura para la cicatrización de las heridas complejas, las úlceras isquémicas y las resultantes del pie diabético, lo cual incrementa la frecuencia de formación de granulación efectiva en las lesiones tratadas y, por ende, reduce los riesgos de amputación.

El fármaco, elaborado por el Centro de Ingeniería Genética y Biotecnología (CIGB) de Cuba, contiene como ingrediente farmacéutico activo al factor de crecimiento epidérmico humano recombinante, un péptido de 53 aminoácidos que cuando se acopla a su receptor activa el metabolismo anabólico, promoviendo síntesis de aminoácidos y de proteínas, obteniendo como resultado la división celular.

Al producto se le considera único y primero en su clase, se administra directamente en los tejidos ulcerados del diabético, generando una granulación acelerada de las lesiones. Sus principios básicos parten de investigaciones realizadas por el científico estadounidense Stanley Cohen en los años 60 a partir de observar la conducta en muchas especies de animales de lamer las heridas, aplicando abundante saliva en las aperturas de la piel, rasgo que también lo hacen los humanos, sobre todo cuando se lesionan los dedos ya sea por quemaduras o cortes.

El doctor Manuel Raíces Pérez-Castañeda narra que, en el año 1962, el propio profesor Cohen logra purificar al Factor de Crecimiento Epidérmico, pensando que en un futuro esta molécula pudiera emplearse en terapias de cicatrización, pero en esa época la tecnología aún no podía purificarla en grandes cantidades.

«A partir de los años 80, con el desarrollo de la ingeniería genética, le fue posible a los científicos mover genes de una célula hospedera inicial a otra más fácil de manipular, principalmente dentro de fermentadores microbianos como bacterias y levaduras, desarrollando procesos biotecnológicos rápidos, eficaces y sofisticados. Esas bacterias y levaduras podían fabricar moléculas complejas de alto valor terapéutico a costos atractivos y en plazos de tiempo muy breves», destaca el investigador cubano, miembro del grupo de promoción y comunicación del CIGB.

Cuba se involucró en los experimentos de clonaje de genes desde los años 80 del siglo pasado, estando entre los países pioneros del mundo en asimilar estas nuevas biotecnologías. El factor de crecimiento epidérmico estuvo entre las primeras moléculas clonadas y obtenidas por ingeniería genética en nuestro país, lográndose adicionar a la sulfadiazina de plata, que se empleaba en el tratamiento de quemaduras. De esta forma se produjo el medicamento Hebermin, en la actualidad presente en las unidades de quemados del sistema de salud nacional, que

permite la evolución positiva en pacientes con quemaduras de primer grado en extensiones corporales grandes.

Para 1994, el investigador cubano Jorge Berlanga, integrante del grupo de cicatrización del área de investigaciones biomédicas del CIGB, desarrolla un modelo en ratones para estudiar el uso del factor de crecimiento epidérmico en el manejo de la neuropatía, una de las complicaciones de la diabetes.

Esta investigación consistió en cortar el nervio ciático en las extremidades de las ratas e inyectar la molécula de factor de crecimiento epidérmico para estimular la regeneración de células nerviosas en el sitio de corte. En caso de que esta regeneración ocurriese, era de esperar que pudiese ser medida al aparecer variaciones y mejoras en la velocidad del impulso nervioso de un extremo del nervio al otro, a través del sitio de corte. «El propósito fundamental era revelar si con la infiltración del medicamento podía lograrse una regeneración del nervio ciático y con ello, un manejo de la neuropatía. Aquí estuvo la génesis del Heberprot-P», afirma el doctor Raíces.

«Berlanga comienza a apreciar que los animales que recibían la inyección de factor de crecimiento epidérmico no desarrollaban úlceras y tampoco perdían los dedos. Sin embargo, los animales control negativo o placebo que recibían inyecciones de agua, en ellos sí aparecía la formación de llagas y perdían las extremidades», explica el científico.

Se abrió entonces la puerta a la investigación para el manejo de las úlceras del pie diabético, con afectación severa en las terminaciones nerviosas de las extremidades. Hasta ese momento (1994), los investigadores y los clínicos que trataban las úlceras diabéticas incorporaban como procedimientos terapéuticos mayoritarios las aplicaciones tópicas de diferentes ingredientes farmacéuticos activos sobre las superficies de las lesiones, por lo cual el empleo de un factor de crecimiento infiltrado en la lesión significaba un cambio notable y algo pionero en el manejo de esta patología.

Las investigaciones hasta el año 2001 se dedicaron a demostrar la eficacia y bioseguridad de la nueva terapia de animales, comparando las ventajas que representaba inyectar el factor de crecimiento epidérmico en las heridas contra aplicarlo tópicamente. En otra segunda línea de experimentos se demostró además que en los planos más profundos de los tejidos había mayor cantidad de receptores para el factor de crecimiento epidérmico que en las células que están en la superficie, por lo que la opción de infiltrar el factor de crecimiento epidérmico, se consolidó con fuertes avales científicos que se publicaron en revistas internacionales de excelencia.

Ya para el 2001 se solicita a la autoridad regulatoria cubana el permiso para pasar a un ensayo clínico en humanos, y el primer ensayo clínico Fase I se realiza en 29 pacientes nacionales con úlceras complejas en sus extremidades que tenían alto criterio de amputación. «Estos experimentos se realizan en el Instituto Na-

cional de Angiología y Cirugía Vascul ar por médicos especialistas familiarizados con el manejo de estas úlceras. Ellos validaron la nueva terapia, porque en esa primera prueba, alrededor del 59% del total de los pacientes evaluados lograron cicatrizar sus heridas», comenta el doctor Raíces.

Desde el 2001 hasta el 2005 se iniciaron y concluyeron los ensayos clínicos II y III en diferentes centros del sistema nacional de salud. En estos escenarios se logró que cerca del 86% de las personas con lesiones diabéticas complejas lograsen sanar sus heridas, mostrando altos por cientos de granulación efectiva y de cicatrización total.

Para el siguiente año se registra la terapia en la Mayor de las Antillas y a partir de ahí comienza otro reto para los científicos, el de capacitar a los médicos en el manejo terapéutico del Heberprot-P; para ello se entrenaron cirujanos vasculares, angiólogos, podólogos, enfermeras intensivistas, etc.

Este programa de extensión nacional comenzó en el año 2007 y al cabo de 10 años, se utiliza en 458 unidades de salud presentes en las 15 provincias nacionales y el municipio especial Isla de la Juventud. Gracias a los resultados logrados se ha visto como los propios pacientes, sus familiares y el personal de salud involucrado, se han vuelto promotores en difundir el uso del fármaco. «Lo principal en este estudio consistió en llevar un conteo estadístico riguroso de los casos tratados para medir los resultados, detectar errores, rectificarlos y seguir adelante» aseveró el investigador.

Durante los años 2010 y 2011 se estudiaron en siete hospitales cubanos los resultados que lograban los médicos que usaban la terapia Heberprot-P y los de los médicos que todavía no la habían incorporado en sus procedimientos. La compilación de esos datos en tres ocasiones mostró que los pacientes ingresados en hospitales con úlceras complejas, si no recibían Heberprot-P alrededor del 29,6 % de ellos terminaban en amputación. Sin embargo, aquellos pacientes que en condiciones de ingreso recibían la terapia, la frecuencia de amputación estuvo en un 5,6%, prácticamente cuatro veces menor.

Durante el 2012 y 2013 se hizo un estudio de poscomercialización o fase cuatro, donde se estudiaron alrededor de 2 000 pacientes cubanos que habían recibido la terapia. Esto dio lugar a dos publicaciones internacionales muy importantes en el año 2013, que permitieron mostrar los beneficios del uso del Heberprot-P en el manejo de úlceras del pie diabético.

Las ventajas fueron tan notorias que en el año 2013, el medicamento se incluyó dentro del cuadro básico de medicamentos y prácticamente desde esa fecha hasta la actualidad ya es una norma su uso generalizado dentro del país, resume el doctor.

APLICACIÓN DEL MEDICAMENTO

En la actualidad Cerca de 458 unidades de salud, pertenecientes a la atención primaria, secundaria y terciaria, aplican a sus pacientes la terapia Heberprot-P. Ellas han divulgado las propiedades farmacológicas del fármaco en cuanto a que

permite el establecimiento y consolidación de un tejido de granulación útil y productiva en pacientes con dificultad para cicatrizar, ello incluye la angiogénesis (formación de vasos sanguíneos nuevos) en el sitio de la herida.

Dentro de los centros cubanos que hoy usan el Heberprot-P está la clínica de Atención al Diabético en La Habana. En esa institución se ha apreciado cómo el medicamento estimula la fase secretora dentro de la granulación, particularmente en los pacientes neuropáticos, produce la concentración de la herida y su remodelación, algo sustentado por la doctora Ana Ibis Conesa González, especialista de 2do grado en Endocrinología.

Ella aseguró que los pacientes captados para la terapia presentan úlceras abiertas, con lesiones micóticas, infecciones o insuficiencia arterial. Antes de aplicar el medicamento se evalúan los controles metabólicos del paciente y se llevan a su estándar normal. Igualmente, tratan con antibióticos las sepsis. El tratamiento lo administra el angiólogo o los licenciados en enfermería o podología.

La licenciada en enfermería Ivón Gómez Jiménez asegura que recibió un entrenamiento a través de un diplomado sobre las patologías del pie diabético, en el cual se incluyó la administración del Heberprot-P. Aprendió que el producto se aplica dentro y alrededor de las lesiones.

El fármaco, diluido en 5 mililitros de agua destilada, se infiltra con una aguja adecuada en las lesiones, a una profundidad de 0.1 cm. El tratamiento se recibe de forma ambulatoria y luego, el paciente debe vendarse y caminar lo menos posible. Cuando la granulación sea adecuada es seguido por el endocrino en consulta con curas tópicas hasta su curación.

Para todos los entrevistados, el Heberprot-P ofrece muchas ventajas terapéuticas por lo acelerado de la cicatrización y que les sirve a todos los sistemas nacionales de salud para disminuir las amputaciones de las extremidades inferiores.

Actualmente, el Heberprot-P está registrado y se emplea con eficacia en varias naciones, incluido Estados Unidos, país en el cual la compañía cubana Heber Biotec y la estadounidense Mercurio Biotec acordaron recientemente unir esfuerzos para llevar la terapia de ese medicamento a pacientes con úlcera del pie diabético en territorio norteamericano, una vez aprobado por la Administración de Drogas y Alimentos de esa nación (la FDA, por sus siglas en inglés).

Cerca de un millón de pacientes estadounidenses debutan con úlcera del pie diabético anualmente, complicación que aumenta el riesgo de amputaciones de las extremidades inferiores. En cinco años, la cantidad de amputados en EE. UU. ha aumentado de 73 000 a 85 000, con negativas consecuencias para las familias y los sistemas de salud, afectaciones sociales y económicas.

Utilizan el Heberprot-P

País - Pacientes
Venezuela 190 481
Argentina 4487
Ecuador 2375

Turquía	5800
Argelia	2170
Libia	115
República Dominicana	674
Panamá	102
Uruguay	73
Georgia	50
China	107
Guatemala	40
Rusia	174
Vietnam	32
Angola	32
México	28
Nicaragua	282
Arabia Saudita	14
Indonesia	12
Seychelles	10
Santa Lucía	9
Filipinas	8
Sri Lanka	15
Sudáfrica	4
Bielorrusia	33
Eslovaquia	75
Paraguay	2
Omán	3
Egipto	2
Jordania	7
Kuwait	50
San Vicente y las Granadinas	20

Bibliografía

CENTRO COORDINADOR MISION MÉDICA CUBANA EN VENEZUELA ESTADO DE MIRANDA: Programa de Estudio del Diplomado de Programa “Buen Vivir para el Diabético” con el uso del Espro nepider

EL PROGRAMA “BUEN VIVIR PARA EL DIABÉTICO” CON EL USO DEL HEBERPROT – P®. Procedimiento de trabajo.

HERNÁNDEZ CAÑETE CM, JÁCOME RUIZ R, ITURRALDE MC-FARLEN L, SÁNCHEZ MONTIEL ME: Resultados y reacciones adversas en pacientes tratados con Heberprot-P en la comunidad. Rev Cubana Angiol Cir Vasc 2017 Consultado el 18/01/2021;18(1):35-42. Recopilado de: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S16820037201700010

INTERNATIONAL DIABETES FEDERATION. Diabetes Atlas. 7th ed. Bruselas: IDF; 2015 recopilado de: [https://www.diabetesatlas.org/upload/resources/previous/files/7/IDF%20Diabetes %20Atlas%207th.pdf](https://www.diabetesatlas.org/upload/resources/previous/files/7/IDF%20Diabetes%20Atlas%207th.pdf) 2.

MINISTERIO DEL PODER POPULAR PARA LA SALUD. VICEMINISTERIO DE REDES DE SALUD COLECTIVA: Manual de Pautas y Procedimientos para el manejo del Paciente con Pie Diabético. Basado en la norma oficial venezolana del programa nacional de salud endocrino metabólica.

PROGRAMA ATENCIÓN INTEGRAL AL PACIENTE CON ÚLCERA DE PIE DIABETIC. MINSAP – CIGB.

VERDAGUER PÉREZ L, ESTRADA LADOY L, BERTRÁN BAHADES J.: Aplicación del HeberprotP® en un paciente con pie diabético neuroinfeccioso. MEDISAN 2017 Recopilado de: http://www.scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S102930192017000900009

CAPACITACIÓN PARA EL ENFRENTAMIENTO A LA COVID 19

PERÍODO MARZO – JUNIO DE 2020, CABINDA, ANGOLA

MSc. Leonor María Molina Mustelier.
MSc. Miriela Navarro Ramos.

Dentro de las actividades desarrolladas por el personal docente de la carrera de Licenciatura en Enfermería en Angola, estuvo la capacitación a todo el personal de la Universidad, con el objetivo de enfrentar situaciones de salud emergentes que se pudieran presentar.

El virus de COVID-19 fue reportado por primera vez el martes 7 de enero de 2020, por el CDC de China (Centro para el control y la Prevención de Enfermedades), luego de que el 31 de diciembre de 2019 la Comisión de Salud Municipal de la ciudad de Wuhan en la provincia de Hubei, notificara 27 casos de un tipo de neumonía de etiología desconocida, siete de los cuales eran severos .

Esta infección respiratoria se propagó con mucha rapidez por todo el mundo, llegando a convertirse en una terrible pandemia. Dicha situación fue motivo para que inmediatamente en coordinación con la Universidad 11 de noviembre de Cabinda y la Secretaría de Salud se organizara un Plan de Capacitación para tomar las medidas pertinentes y poder enfrentar esta emergente situación de salud que en ese momento no era muy conocida por su sintomatología.

Existieron muchos mitos y creencias sobre la aparición de esta pandemia entre ellos se creía que no afectaba a la raza negra y que era un castigo del diablo. El bajo nivel cultural, el difícil acceso a los medios informativos y otras carencias, en algunos casos favorecen estas creencias, situación que estaba presente en algunos lugares en Cabinda, por lo que se realizó un trabajo fuerte sobre todo para persuadir a la población de asistir a las capacitaciones y mantener un nivel verídico de información en función de demostrar que todas las personas se podían enfermar sin discriminación de razas o creencias.

Motivado por estas situaciones objetivas que constituyen un grave problema de salud, el estrés de lidiar con la discriminación racial, el difícil acceso de una persona a un proveedor de atención médica, un diagnóstico correcto o un tratamiento y la importancia del docente como capacitador en este sentido, se realizó este trabajo.

Como resultado señalamos que se capacitaron en el año 2020 un total de 263 alumnos de la carrera de Licenciatura en Enfermería, de una matrícula de 268 alumnos, lo que representó el 98.1% de estudiantes capacitados.

Se prepara a 12 profesores de la carrera para replicar la actividad en otros centros de educación de otros niveles de enseñanza y a la población en general. Se dio capacitación al 97,4 % del personal. Se logró interactuar con la población de los barrios 24 de febrero, Amilcar Cabral, Chuweca, Tchizo, San Pedro, con

más del 60% de participación de las personas en cada barrio. Mediante la pesquisa se detectaron 3 pacientes sospechosos. Esto se tradujo en una participación bastante grande del pueblo en la campaña de vacunación contra la COVID.

Para realizar este trabajo se llevó a cabo un estudio observacional descriptivo en el periodo marzo a junio de 2020 en la provincia de Cabinda. El universo y muestra fueron la totalidad de los estudiantes capacitados y la población que participó en las capacitaciones. La investigación se desarrolló en tres etapas: socialización del problema, organización de la capacitación y realización de las acciones de capacitación, y pesquisa.

Para obtener la información se contó con el apoyo de la Secretaría de Salud de la provincia de Cabinda y con la secretaria docente de la Universidad 11 de noviembre. Por lo antes expuesto se señala como objetivo de este trabajo describir los resultados de la capacitación para el enfrentamiento a la COVID 19 en la provincia de Cabinda.

Los coronavirus son un grupo de virus emergentes conocidos desde mediados de los años 1960. Ellos pueden infectar tanto seres humanos como animales. La mayoría de las personas se infecta con los coronavirus comunes a lo largo de la vida. Ellos (coronavirus) son causa común de infecciones respiratorias leves a moderadas de corta duración .

Ya una vez conocida la noticia por la Organización Mundial de la Salud de la presencia de una pandemia, se tomó como primera estrategia orientar a los estudiantes y profesores de su papel protagónico como personal de la salud y la necesidad de crear equipos para desarrollar acciones de capacitación a la población en función de disminuir la propagación de la enfermedad.

Durante la primera etapa del trabajo se informó a los estudiantes, profesores y trabajadores la presencia en el continente africano de la enfermedad.

En coordinación con la Secretaría de Salud de la provincia se preparan conferencias con un equipo médico de especialistas en Higiene y Epidemiología, Clínicos, Intensivistas, Neumólogos, que se dieron a la tarea de capacitar a los profesores sobre esta enfermedad.

En la segunda etapa los docentes tuvieron la tarea de capacitar a los estudiantes y profesores de otras escuelas con diferentes niveles de enseñanza. En las fotos se muestra una de las profesoras de Enfermería preparada para impartir la conferencia. En la tercera etapa se procede a impartir las conferencias y a realizar trabajos de pesquisa mediante los test de COVID.

Ya una vez orientada a la población de la situación epidemiológica de la provincia se organiza el plan de capacitación en los diferentes barrios y escuelas de la provincia. Por ejemplo, en la universidad se comenzó por capacitar 12 profesores de enfermería tanto cubanos como angolanos para un 100%.

Después se procedió a seleccionar a los estudiantes por grupos comenzando con el primer año de la carrera, 60 estudiantes capacitándose 58 para un 96.6%.

En el segundo año se capacitaron 55 alumnos de una matrícula de 55 para un 100%. En el tercer año se capacitaron 52 alumnos de una matrícula de 55 para un 94.5%. En el cuarto año se capacitó, el total de alumnos 55 para un 100%. En el quinto año 43 que también representan el 100%.

En los diferentes barrios de la provincia también se organizó la capacitación quedando de la siguiente forma:

- 24 de febrero se escogieron 88 personas de diferentes edades y todas recibieron capacitación 88 para un 100%
- Amílcar Cabral se escogen 102 personas de diferentes edades y reciben capacitación 72 para un 70,5%
- Chuweca, se escogen 96 personas de diferentes edades y reciben capacitación 90 para un 93.7%
- Tchizo se escogen 150 personas de diferentes edades y reciben capacitación 72 para un 48%
- San Pedro se escogen 117 personas de diferentes edades y reciben capacitación 115 para un 98,2%

Es decir que de los profesores seleccionados se capacitó el 100%, de los estudiantes se capacitó el 98.1% y de la población se capacitó el 79.02%. Estos resultados indican un logro en medio de la pandemia.

Los temas impartidos en las capacitaciones se centraron en el conocimiento del nuevo coronavirus SARS-CoV-2, su epidemiología, transmisibilidad, respuesta inmune del organismo, manifestaciones clínicas, complicaciones, medidas de bioseguridad, vigilancia epidemiológica activa de las Infecciones Respiratorias Agudas, realización de la pesquisa, control de focos, y las orientaciones emitidas por el MINSAP y el consejo de defensa a los diferentes niveles, para el enfrentamiento a la Pandemia.2

Esta estrategia también fue tomada por el Ministerio de Salud angolano, teniendo en cuenta además las orientaciones de la Organización Mundial de la Salud.

La realización del test rápido de COVID, permitió detectar algunos pacientes que hasta ese momento aparecían como asintomáticos.

Este hallazgo coincide con otros autores que han expuesto sus experiencias en otros trabajos, como: los doctores Arelis Machado-Elías, Omara Mercedes Cardona-Sanchez, Elia Elsa Campaña-Cobas, Reinaldo Reyes-Mediaceja y Yumie Galano-Plochét.

La pandemia de la COVID obligó a cambiar estilos de vida, que todavía a pesar de haberse controlado bastante, se mantienen algunas medidas de control en todo el mundo, como el uso de nasobuco en lugares públicos, no tocarse el rostro con las manos sucias, mantener distancia entre las personas, al toser y estornudar cubrirse con el ángulo del codo. Participar en este proceso de capacitación fue

también importante para conocer el nivel de información que tenía la población sobre dicha enfermedad.

Una creencia muy arraigada en la población era que la raza negra no se enfermaba por coronavirus, el Dr. Daniel C. De Simone, M.D. de la ciudad de Rochester en Nueva York señaló:

“En general, las minorías raciales y étnicas en los Estados Unidos tuvieron mayores tasas de infección, hospitalización y muerte por el virus de la COVID-19 que las personas de piel blanca no hispanas. Según datos de los Centros para el Control y la Prevención de Enfermedades (CDC, por sus siglas en inglés), los indígenas norteamericanos no hispanos o nativos de Alaska tienen 2,7 veces más de probabilidades de necesitar una hospitalización por la COVID-19 que las personas de piel blanca no hispanas. Tanto las personas de piel negra o afroamericanas no hispanas como las hispanas tienen casi el doble de posibilidades de necesitar una hospitalización por la COVID-19 que las personas de piel blanca no hispanas.”

El señalaba algunos factores que pueden condicionar esta situación como el racismo, el tipo de trabajo que desempeñan las personas, el lugar donde viven, el acceso a instituciones de salud, es decir que no se trata del color de la piel, cualquier persona está expuesta a ser contagiada por el virus y por lo tanto debe cumplir con las medidas de prevención.

La capacitación según Chiavenato, 12 en su libro Introducción a la teoría general de la administración, constituye una técnica de formación que se le brinda a una persona o individuo, en donde este puede desarrollar sus conocimientos y habilidades de una forma más eficaz.

En los servicios de salud, la capacitación es una herramienta muy importante si se desea no solo desarrollar una habilidad, sino cambiar las prácticas en sí mismos, y puntualiza que la educación permanente en estos servicios debe convertirse en una herramienta dinamizadora de la transformación institucional, lo que facilita la comprensión, valoración y apropiación del modelo de atención que promueven los nuevos programas, se prioriza la búsqueda de alternativas contextualizadas integradas para la atención a la población .

Por lo que se plantea que la capacitación sobre COVID-19, juega un papel decisivo no solo para el personal de salud sino también para la población en general, quienes, a través de las organizaciones de masas en la comunidad, se preparan para enfrentar esta temible enfermedad que tiene una elevada morbilidad y un alto índice de mortalidad.

Se asume lo planteado por Navarro Machado y cols, que la pesquisa activa para la COVID es una herramienta muy necesaria, en especial por su factibilidad y costo en nuestro medio; pero que tendrá utilidad si con posterioridad a la detección de una IRA se realiza un estudio virológico lo suficientemente sensible que permita una aproximación diagnóstica, y luego un adecuado control de foco que facilite la detección de todos los contactos .

Se concluye que la capacitación permitió resultados positivos, con un buen número de capacitados e incorporados a la pesquisa, lo cual se evidenció en los altos niveles de población pesquisada y la masividad de la población para vacunarse luego de su negativa.

Se recomienda continuar trabajando en acciones de promoción y prevención de salud ya aún todavía persisten algunos casos de pacientes con la enfermedad en todo el mundo.

Cumplir con todas las medidas de protección y ante cualquier síntoma respiratorio acudir al médico.

Bibliografía

ALFONSO SÁNCHEZ IR, ALONSO GALVÁN P, FERNÁNDEZ VALDÉS MM, ALFONSO MANZANET JE, et al.: Aportes del Centro Nacional de Información de Ciencias Médicas frente a la COVID-19. Consultado el 21/12/2020. Rev. cuba. inf. cienc. Salud. 31(3): p.12. Recuperado de: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2307-21132020000300010

BELDARRAÍN-CHAPLE E, ALFONSO-SÁNCHEZ I, MORALES-SUÁREZ I, DURÁN-GARCÍA F.: “Primer acercamiento histórico-epidemiológico a la COVID-19 en Cuba”, en Anales de la Academia de Ciencias de Cuba. Consultado el 12/12/2020;10(2): p. 10, Recuperado de: <http://www.revistaccuba.cu/index.php/revacc/article/view/862>

CASTILLO ESTIGARRIBIA A, FERRER LAGUNAS L, MASALÁN APIP P.: Capacitación del personal de salud, evidencia para lograr el ideal. Horizontes de Enfermería 2015. Consultado el 12/12/2020; 26(1). Recuperado de: https://doi.org/10.7764/Horiz_%20Enferm.26.1.29

CHIAVENATO I.: Introducción a la teoría general de la administración. 7ma ed. México: Editorial MC-Graw-Hill-Interamerica; 2007.

DAVINI MC, NERVI L, ROSCHKE MA.: Capacitación del personal de los servicios de salud proyectos relacionados con los procesos de reformas sectorial. Quito: Organización Panamericana de la Salud; 2002. Consultado el 02/01/2021. Recuperado de: <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-762320>

DUARDO GUEVARA Y.: Capacitación, esencial en batalla contra el nuevo coronavirus. La Habana: Radio reloj. Consultado el 29/04/2020. Recuperado de: <http://www.radioreloj.cu/es/salud/la-capacitacion-esencial-en-batalla-contra-el-nuevo-coronavirus/>

ESPINOSA BRITO A.: Reflexiones a propósito de la pandemia de COVID-19 (I): del 18 de marzo al 02/04/2020. Anales Academia de Ciencias de Cuba 2020 Consultado el 02/08/2020;10(2): p. 40. Recopilado de: <http://www.revistaccuba.sld.cu/index.php/revacc/article/view/765/797>

FERNÁNDEZ, J.A. y J. Díaz: “Algunas consideraciones teóricas sobre la pesquisa activa”, en RevCubanaMed Gen Integr 2009 Consultado el 21/01/2021];25(4): [aprox. 9p]. Recopilado de: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-21252009000400011&lng=es

FIGUEROA L, BLANCO P.: Infección por coronavirus COVID-19 y los trabajadores de la salud: ¿quién es quién en esta batalla? Rev Hosp Emilio Ferreyra. 2020. Consultado el 02/08/2020;1(1): p. 3. Recuperado de: http://revista.deiferreyra.com/art_html/Figueroa

MINISTERIO DE SALUD PÚBLICA. Plan para la prevención y control del nuevo coronavirus (2019 - nCoV) “Neumonía de Wuhan”. La Habana: MINSAP; 2020

MONTANO LUNA, J.A, TAMARIT DÍAZ T, et. al.: “La pesquisa activa. Primer eslabón del enfrentamiento a la COVID-19” en el Policlínico Docente “Antonio Maceo”. Revhabancienméd

2020. Consultado el 14/01/2021;19(1): p. 11. Recopilado de: http://scielo.sld.cu/scielo.php?pid=S1729-519X2020000400010&script=sci_arttext&tlng=en

NAVARRO MACHADO, VR, MORACÉN RUBIO B et. al.: Pesquisa activa comunitaria ante la COVID-19. Experiencias en el municipio de Cumanayagua, 2020. Medisur 2020 Consultado el 14/04/2021; 18(3): p. 11. Recopilado de: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1727-897X2020000300388

OMS Recomendaciones básicas de la OMS para protegerse frente al coronavirus. Geriatricarea. Consultado el 29/04/2021. Recuperado de: <https://www.geriatricarea.com/2020/03/03/recomendaciones-de-la-oms-para-protegerse-frente-al-coronavirus/#login-register>

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. Más de 600 personas son capacitadas sobre COVID-19 y temas de Salud. Santo Domingo: OMS; 2020 Consultado el 02/01/2021. Recuperado de: www.paho.org/dor

ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD, ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. Actualización epidemiológica: Nuevo coronavirus (COVID-19). Washington, D.C.: OPS/OMS; Consultado el 29/04/2020. Recuperado de: <https://www.paho.org/es/file/88667/download?-token=bFaWY4XT> [Links]

SÁNCHEZ DUQUE JA, ARCE VILLALOBOS LR, RODRÍGUEZ MORALES AJ.: Enfermedad por coronavirus 2019 (COVID-19) en América Latina: papel de la atención primaria en la preparación y respuesta. Atención Primaria 2020. Consultado el 14/01/2021. Recuperado de: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7164864/>

MITOS Y REALIDADES DE UNA ENFERMEDAD EN EL SIGLO XXI

MSc. Leonor María Molina Mustelier
MSc. Irasbel Martínez Ramírez

A principios de julio del 2022 se registraron en Ghana dos casos de enfermedad por el virus de Marburgo, una enfermedad casi tan mortal como el Ébola. Según la OMS, aunque Marburgo y el Ébola están causados por dos virus diferentes, las dos enfermedades son clínicamente similares. Ambas son raras y tienen la capacidad de causar brotes con una alta tasa de mortalidad. El contagio se produce por una exposición prolongada en minas o cuevas con colonias de murciélagos. La transmisión es de persona a persona y resulta del contacto directo con sangre, secreciones, órganos o fluidos corporales de personas infectadas, o con superficies y materiales (por ejemplo, ropa de cama o de vestir) contaminados con estos fluidos.

El virus de Marburgo fue identificado por primera vez después de que 31 personas se infectaran y siete murieran en brotes simultáneos en 1967 en Marburgo y Frankfurt, Alemania, y en Belgrado, Serbia. El virus se transmite a las personas a través de los murciélagos de la fruta.

Según la OMS, además del primer brote conocido en Europa, los principales brotes de la enfermedad se han reportado en África y han sido en:

1967, Alemania: 29 casos, siete fallecidos

1998-2000, Congo: 154 casos, 128 muertos

2005, Angola: 374 casos, 329 muertos

2012, Uganda: 15 enfermos, 4 muertos

2017, Uganda: 3 contagios, 3 muertos

El virus toma su nombre de la ciudad alemana de Marburgo, donde fue aislado en 1967 tras una epidemia de fiebre hemorrágica que cundió en el personal de laboratorio encargado de cultivos celulares que había trabajado con riñones de simios verdes ugandenses.

Los virus Ébola y Marburgo, aunque son distintos, causan fiebres hemorrágicas similares, los brotes se producen principalmente por transmisión de persona a persona a través del contacto con líquidos corporales infectados, órganos de personas infectadas o cadáveres.

Esta es la historia de unos murciélagos, un laboratorio de experimentación y un virus que escapa de él. Esta es la historia de un patógeno tan letal como el Ébola, que el mundo apenas conoce porque golpea fundamentalmente al África subsahariana, aunque el origen de su transmisión humana está en la ciudad de Marburgo, en la Alemania de 1967.

Como se puede ver los brotes epidémicos constituyen un gran problema de salud sobre todo porque su desconocimiento o descontrol los pueden llevar a convertirse en una pandemia, de ahí la importancia de mantener todas las medidas de bioseguridad pertinentes y las normas de control biológicos establecidas en todo momento.

Es necesario el constante estudio de estas enfermedades, la búsqueda de tratamientos adecuados y sobre todo las medidas de prevención de las mismas.

Para este trabajo se utiliza el método retrospectivo descriptivo del periodo julio 2022 a enero 2023. El universo estuvo conformado por la totalidad de los pacientes enfermos, para obtener la información se hizo una búsqueda en INTERNET y bibliografías actualizadas del tema.

Por la importancia que tiene conocer esta enfermedad debido al cumplimiento de misiones de colaboración en el África, el peligro de su propagación y la morbilidad que tiene, se realiza este trabajo con el objetivo de describir las características de la enfermedad del Marburgo abordando sus mitos y realidades.

El virus de Marburgo se detectó por primera vez en la ciudad de Marburgo, en Alemania, en 1967. La fiebre hemorrágica de Marburgo es el nombre de la enfermedad humana causada por alguno de los dos tipos de marburgvirus, virus de Marburgo y virus de Ravn. Los síntomas de la fiebre hemorrágica de Marburgo son indistinguibles de los del Ébola.

ETIOPATOGENIA

Se conoce que el murciélago egipcio de la fruta (*Rousettusaegyptiacus*) es uno de los principales agentes transmisores del virus. Los monos verdes africanos y los cerdos también pueden llevarlo. ¹

Entre los humanos, se propaga a través de fluidos corporales y ropa de cama contaminada con ellos. E incluso si las personas se recuperan, su sangre o semen, por ejemplo, pueden infectar a otros durante muchos meses después.

Trabajadores del laboratorio, cercano a Frankfurt, empezaron a encontrarse mal y tener problemas de coagulación. Prácticamente a la vez, en otro laboratorio de Belgrado (Yugoslavia) empezaron a reportar los mismos síntomas. En total, 25 personas afectadas con una fiebre hemorrágica que mató a siete. Lo peor: esos trabajadores contagiaron a otras dos personas más. Se confirmaba la transmisión humana.

Los dos laboratorios, el de Marburgo y el de Belgrado, tenían en común que trabajaban con monos verdes importados de Uganda. Se pudo demostrar que los afectados habían entrado en contacto con fluidos corporales y tejidos de los primates. Más tarde hallaron indicios de que el verdadero reservorio del virus, bautizado como ‘virus de la fiebre de Marburgo’, era algún tipo de murciélago, que podía infectar a monos y humanos.

Tanto Marburgo como ébola son enfermedades causadas por filovirus, pató-

genos con forma de espagueti cocido, al microscopio. En general, se cree que la enfermedad de Marburgo y la del ébola son muy similares en manifestaciones y resultados, con altas tasas de mortalidad.

Marburgo y ébola, como las enfermedades causadas por la mayoría de los otros virus altamente patógenos, es rara y actualmente se focaliza en África. No podemos predecir lo que sucedería en el futuro. ¿Tiene potencial para convertirse en una pandemia? Esa es una posibilidad segura. Sin embargo, se ha prestado mayor atención a la enfermedad por el virus del ébola, ya que los brotes ocurrieron ya muchas veces en África.

CUADRO CLÍNICO

El periodo entre la infección y la aparición de los primeros síntomas oscila entre 2 y 21 días³. Los síntomas incluyen fiebre alta, dolor de cabeza intenso y riesgo de desmayo. Son frecuentes los dolores y molestias. Al tercer día pueden aparecer calambres abdominales, náuseas y vómitos. La diarrea puede persistir durante una semana.

“Se ha descrito que la apariencia de los pacientes en esta fase muestra rasgos ‘como fantasmas’, ojos hundidos, rostros inexpresivos y letargo extremo”, dice la OMS.

Entre el quinto y el séptimo día, muchos pacientes pueden experimentar manifestaciones hemorrágicas graves en el vómito, las heces o hemorragias nasales regulares.

Muchas personas continúan sangrando por varias partes del cuerpo y mueren de ocho a nueve días después de enfermarse por primera vez, debido a la pérdida extrema de sangre y al shock⁴. En promedio, el virus mata a la mitad de los infectados, dice la OMS, pero las cepas más dañinas han matado hasta el 88% de los casos.

La tasa media de letalidad se sitúa en torno al 50%, y varía entre el 24 y el 88%. En la actualidad, no existe ningún tratamiento aprobado que pueda curar el virus. Sin embargo, es posible mejorar la supervivencia de los pacientes mediante tratamientos como la rehidratación oral o intravenosa. Y, entre los humanos, se propaga principalmente por personas que han pasado largos periodos en cuevas y minas pobladas por murciélagos.

Pero en Europa, solo una persona ha muerto en los últimos 40 años, y otra en EE.UU., después de regresar de expediciones a cuevas en Uganda⁶. 54 años después, un brote de la enfermedad de Marburgo ha sorprendido a la población de Guinea, llevándose por delante la vida de al menos una persona. La letalidad de este patógeno supera el 50% y no hay un tratamiento específico completamente eficaz, como con el ébola. Sin embargo, se trabaja con moléculas que actúan en unas regiones específicas de las células para desarrollar fármacos. Hablamos con su descubridor, el doctor LijunRong, de la Universidad de Illinois (EE.UU.).

¿Cómo se distingue Marburgo de otras infecciosas como el paludismo o el propio ébola?

El periodo de incubación (es decir, el intervalo entre la infección y la aparición de los síntomas) oscila entre 2 y 21 días. Según describe la Organización Mundial de la Salud (OMS), la enfermedad de Marburgo empieza bruscamente, con fiebre elevada, cefalea intensa y gran malestar, así como con frecuentes dolores musculares.

Al tercer día pueden aparecer diarrea intensa, dolor y cólicos abdominales, náuseas y vómitos. En esta fase se ha descrito que los pacientes presentan ‘aspecto de fantasma’. Igual que con el ébola, muchos enfermos tienen manifestaciones hemorrágicas graves a los 5 a 7 días y los casos mortales suelen presentar alguna forma de hemorragia, a menudo en varios órganos.

Epidemiología

Si los murciélagos son reservorio natural de virus como Marburgo o una versión ancestral del SARS-CoV-2, deberían manifestar síntomas o no. Por la misma razón que hay virus humanos de los que somos portadores ni enterarnos. “Sus sistemas inmunitarios están adaptados”. Aun así, esto es un misterio que puede dar respuestas muy interesantes en la prevención de enfermedades.

La mayoría de los virus probablemente residen en el cuerpo humano sin causar mayor problema. Son “virus humanos”, acomodados y que han coevolucionado con nuestra especie. Les ‘conviene’ ser inofensivos. La cosa se complica cuando vienen de otros animales.

“Una pequeña cantidad de ellos, como el virus del ébola y el de Marburgo, son zoonóticos, lo que significa que pueden transmitirse desde otros animales como los murciélagos. Los humanos somos ajenos a ellos, o ellos son ajenos a nosotros”, precisa el doctor Rong. Y el gran problema de estos filovirus, como el de los coronavirus del siglo XXI, es que el salto entre especies se produjo hace poco.

“Se necesita tiempo para alcanzar un equilibrio, y aún no lo han alcanzado. Los virus, como el SARS-CoV-2 después de esta pandemia, estarán en equilibrio en los seres humanos”. El problema añadido de los filovirus es que, sencillamente, su manifestación clínica suele ser terrible en las pocas personas a las que afecta. Al contrario que el coronavirus actual, que es mayoritariamente leve, peor tan sumamente contagioso que estadísticamente es mortífero para un enorme número de personas.

“¿Y si cuando un virus infecta al primer murciélago, en realidad lo mata? Mucha gente está tratando de entender por qué los murciélagos son tan diferentes a nosotros. Quizás aprendamos algo de ellos sobre los beneficios de la salud humana, como el cáncer, también”. Hay distintas hipótesis paralelas, como que su metabolismo y temperatura corporal permiten mantener a raya a muchos patógenos.

No obstante, hay una hipótesis manejada desde 2016: virus mortíferos como ébola también pueden infectar a personas que apenas desarrollan síntomas. Y estas, a su vez, contagiar. ¿Explicaría la transmisión asintomática repentinos brotes de ébola o Marburgo en determinadas comunidades cada cierto tiempo?

TRATAMIENTO

No existe una vacuna o tratamientos específicos para el virus. Pero se está desarrollando una gama de hemoderivados, medicamentos y terapias inmunitarias, dice la OMS.

Y los médicos pueden aliviar los síntomas dando a los pacientes del hospital muchos líquidos y reemplazando la sangre perdida.

¿Habrà algún tratamiento efectivo para ébola, Marburgo u otras hemorrágicas?

El equipo del doctor Rong está en ello. Por lo pronto, identificando las dianas celulares adonde podrían encaminarse fármacos o moléculas ya existentes. “Se han identificado muchos inhibidores de moléculas pequeñas que pueden bloquear potencialmente el ébola y Marburgo in vitro (en cultivo de tejidos). Por ejemplo, nuestro trabajo ha demostrado que ciertos antihistamínicos son buenos. Pero se necesita investigación in vivo (animales) para demostrar su eficacia y dosis. Es difícil predecir la más prometedora en la actualidad”.

Existe una vacuna eficaz contra una cepa del virus del ébola (Zaire) desarrollada por Merck y aprobada en la Unión Europea en 2019. A finales de ese mismo año se empezó a probar otra, que se administra en dos dosis. Esta lleva un ‘añadido’: un poxvirus capaz de expresar proteínas de varias variedades del virus ébola y del virus de Marburgo.

MEDIDAS DE PREVENCIÓN

La OMS trabaja para prevenir los brotes de enfermedad por el virus de Marburgo manteniendo la vigilancia de la enfermedad y ayudando a los países en riesgo a elaborar planes de emergencia.

Cuando se detecta un brote, la OMS actúa apoyando la vigilancia, la movilización de la comunidad, la gestión de los casos, las pruebas de laboratorio, el rastreo de los contactos, el control de la infección, la logística y la formación, y ayudando a garantizar un entierro seguro.

Un equipo de expertos de la OMS ha sido enviado a Ghana para apoyar a las autoridades sanitarias locales. Los expertos están coordinando y evaluando los riesgos y las medidas preventivas que deben adoptarse.

La OMS también ha publicado una guía detallada sobre la prevención y el control de la enfermedad por el virus de Marburgo.

¿Cómo se puede contener?

- Las personas en África deben evitar comer o manipular carne de animales silvestres, dice Gavi, una organización internacional que promueve el acceso a las vacunas.
- También deben evitar el contacto con cerdos en áreas con un brote, dice la OMS.
- Los hombres que han tenido el virus deben usar condones durante un año después de la aparición de los síntomas o hasta que su semen dé negativo dos veces.
- Y aquellos que entierren a personas que han muerto por el virus deben evitar tocar el cuerpo.
- La enfermedad de Marburgo, como el Ébola, tiene rebrotes esporádicos en África. Esto se sabe de estos virus tan mortales como impredecibles.

Como se ha podido apreciar los esfuerzos para el control de esta enfermedad son fundamentales para mantener el control y evitar la propagación de la misma, varios autores en todo el mundo coinciden y han demostrado la semejanza de esta enfermedad con el virus del Ébola, esto hace imprescindible el conocimiento de la misma en aras de brindarle al paciente enfermo el tratamiento adecuado y oportuno para su recuperación.

Por lo antes expuesto es que se insiste en la importancia del conocimiento de esta enfermedad por todo el personal de salud.

Se concluye este trabajo haciendo énfasis en la importancia de la preparación del equipo de salud para enfrentar esta enfermedad y en el necesario cumplimiento de las medidas de bioseguridad para su prevención y control.

Se recomienda continuar profundizando en el estudio de esta enfermedad y trabajar en función de su prevención aunando esfuerzos e intercambiando experiencias de todos los especialistas a nivel internacional.

BIBLIOGRAFIA

BEER, B.; KURTH, R.; BUKREYEV, A.: (). «Characteristics of Filoviridae: Marburg and Ebola viruses». *Die Naturwissenschaften* 86 (1): pp. 8-17. 1999

BERTHERAT, E. ; TALARMIN, A. ; ZELLER, H. Democratic Republic of the Congo : Between civil war and the Marburg virus. International Committee of Technical and Scientific Coordination of the Durba Epidemic». *Médecine Tropicale: Revue du Corps de Santé Colonial* 59 (2): 201-4. 1999

FELDMANN, H.; GEISBERT, T. W.; JAHRLING, P. B.; KLENK, H.-D.; NETESOV, S. V.; et al.: «Family Filoviridae». En Fauquet, C. M.; Mayo, M. A.; Maniloff, L. A., eds. *Virus Taxonomy—Eighth Report of the International Committee on Taxonomy of Viruses*. San Diego, US: Elsevier/Academic Press. pp. 645-653. 2005

HOVETTE, P.: «Epidemic of Marburg hemorrhagic fever in Angola». *MédecineTropicale: Revue du Corps de Santé Colonial* 65 (2): 127-8. 2005

KISSLING, R. E.; ROBINSON, R. Q.; MURPHY, F. A.; WHITFIELD, S. G.: Agent of disease contracted from green monkeys. *Science* 160 (830): pp. 888-890. 1968

MARBURG VIRUS DISEASE – Uganda Disease outbreak news». 25 de octubre de 2017. Archivado desde el original el 26 de octubre de 2017. Parámetro desconocido |url-status= ignorado (ayuda)

MARBURG AND EBOLA VIRUSES; *Advances in Virus Research*; Vol. 47, 1996, pp. 1–52

MAYO, M. A.: «ICTV at the Paris ICV: results of the plenary session and the binomial ballot». *Archives of Virology* 147 (11): 2254-60. 2002

NDAYIMIRIJE, N.; KINDHAUSER, M. K. (2005). «Marburg Hemorrhagic Fever in Angola—Fighting Fear and a Lethal Pathogen». *New England Journal of Medicine* 352 (21): 2155-7.

NTALE, SAMSON: «99 in Uganda quarantined after Marburg virus death». CNN. Consultado el 19 de octubre de 2014.

OUTBREAK TABLE | Marburg Hemorrhagic Fever | CDC». www.cdc.gov.

RODDY, P.; THOMAS, S. L.; JEFFS, B.; NASCIMENTO FOLO, P.; et. al. «Factors Associated with Marburg Hemorrhagic Fever: Analysis of Patient Data from Uige, Angola». *The Journal of Infectious Diseases* 201 (12): 2010.

SCHMIDT, KRISTINA MARIA; MÜHLBERGER, ELKE: «Marburg Virus Reverse Genetics Systems» (*Multidisciplinary Digital Publishing Institute (MDPI)*) 8 (6): p. 178. 2020.

SMITH, C. E.; SIMPSON, D. I.; BOWEN, E. T.; ZLOTNIK, I.: «Fatal human disease from vervet monkeys». *Lancet* 2 (7526): pp. 119-121. 1967

STILLE, W.; BÖHLE, E.; HELM, E.; VAN REY, W.; SIEDE, W.: «Übereinedurch Cercopithecus aethiops übertragene Infektionskrankheit». *Deutsche Medizinische Wochenschrift* 93 (12): pp. 572-582. 2009

LA FORMACIÓN DEL PROFESIONAL DE ENFERMERÍA EN LA UNIVERSIDAD 11 DE NOVIEMBRE, PROVINCIA CABINDA, ANGOLA

MSc. Leonor María Molina Mustelier
MSc. Alina Arencibia Álvarez

La enfermería es una profesión que se basa en el arte de cuidar, identificar las necesidades en el ser humano, para poder satisfacerlas y lograr el equilibrio entre el hombre y su medio. Lograr este objetivo es una de las tareas del enfermero desde el punto de vista asistencial, lo que requiere de un amplio conocimiento científico y a la vez una continuada superación profesional, por eso reviste gran importancia la formación del Licenciado en Enfermería, capaz de brindar atención médica y humanista al hombre.

Florence Nightingale fue la precursora de la enfermería en el mundo, a ella se deben aspectos teóricos que revolucionaron la enfermería como profesión a mediados del siglo XIX, logrando que se convirtiera en una profesión respetada¹.

La formación de los recursos humanos de enfermería ha transitado por diversas etapas. Su actual perfeccionamiento tiene por finalidad mejorar la calidad del servicio que presta al objeto social de esta profesión que es el cuidado del paciente.

La Universidad 11 de noviembre en la provincia de Cabinda se funda en el año 2011, laborando en la misma docentes cubanos y angolanos a través de convenios de trabajo de Colaboración Internacionalistas, con el objetivo de contribuir a la superación del personal de enfermería y así brindar una atención de mejor calidad al individuo sano o enfermo.

Teniendo en cuenta la creciente necesidad de contar con un personal preparado científicamente y con habilidades para una mejor atención a la población que padece de enfermedades curables como la malaria, la tuberculosis, el paludismo y otras que pueden ser controladas como el SIDA, la sickleemia, la diabetes y la hipertensión arterial, brindando acciones de prevención y promoción de salud.

Otro problema que presenta Cabinda y motiva este trabajo es que, al igual que en Angola en general, enfrenta severas dificultades en el área de los recursos humanos para la salud, capacitación institucional y humana, escasez de profesionales de salud, así como de personal calificado para actuar en el proceso de formación y supervisión de estos nuevos profesionales.

En el período comprendido de marzo 2015 a septiembre 2021 se graduaron en la Universidad 11 de noviembre (UON) un total de 296 Licenciados en Enfermería, distribuidos de la siguiente forma:

1 Hernández Ledesma Y, Fernández Camargo I, Henríquez Trujillo D, Lorenzo Nieves Y.: Proceso de atención de enfermería: estrategias para la enseñanza-aprendizaje. Rev. iberoam. Educ. invest. Enferm. 2018 consultado el 22/03/2021; 8(2): p. 8 Recuperado de <https://www.enfermeria21.com/revistas/aladefe/articulo/280/proceso-de-atencion-de-enfermeria-estrategias-para-la-ensenanza-aprendizaje/>

Años Académicos	2015	2016	2017	2018	2019	2020-2021	Total
Total de graduados	43	34	52	77	51	39	296

Estas graduaciones son además una muestra de cooperación entre ambos países evidenciando una vez más las relaciones entre los dos pueblos. Para este trabajo se utiliza el método descriptivo retrospectivo del período comprendido de marzo 2018 a julio 2021 con la aplicación del Plan de Estudios D del modelo formativo cubano. El universo y muestra fueron la totalidad de los estudiantes del quinto año de cada curso escolar. Se utilizó el método dialéctico e histórico para fundamentar en el surgimiento de este modelo de formación.

Para obtener la información se revisaron datos de la secretaria docente de la Universidad 11 de noviembre y se entrevistaron a profesores que participaron durante ese tiempo en el proceso formativo. Las variables utilizadas fueron: años académicos y estudiantes presentados a examen estatal del quinto año de la carrera. Se contó con el consentimiento informado de los profesores, cumpliendo con los aspectos éticos.

Es bueno señalar que estas cifras representan el 100% de las matrículas en cada año académico, por lo que se considera que los resultados fueron excelentes, teniendo en cuenta que todos los alumnos se graduaron y que ya en el último año se enfrentó la pandemia de la Covid 19, la cual causó un atraso en el proceso docente pero que no impidió la continuidad del mismo con la calidad requerida. Anteriormente según otras fuentes consultadas señalan a otras provincias de Angola con formación de licenciados en enfermería como: Cubango, Huambo, Kuanza Sul y Moxico.

Si se tiene en cuenta que la salud del hoy es preventiva y enfatiza en el “cuidado”, la formación y distribución del recurso humano, la enfermería es fundamental para el desarrollo de las estrategias de salud pública, por sus competencias en promoción, prevención, gestión e investigación².

Por lo antes expuesto se señala como objetivo de este trabajo exponer las estrategias utilizadas para la formación del licenciado en enfermería en la Universidad 11 de noviembre.

La carrera de Licenciatura en Enfermería se implementa en la Universidad 11 de noviembre (UON) con el Plan de Estudios D, en convenio de trabajo con los docentes cubanos. Desde el primer año de la carrera el estudiante de enfermería se vincula con el desarrollo de habilidades a través de la educación en el trabajo, actividad que se desarrolla en las diferentes unidades asistenciales de salud de la población, lo que les permite además interactuar con la población y conocer los problemas de salud que más le afecta.

A continuación, se exponen algunos ejemplos de las estrategias trazadas por los docentes, como parte de formación de los alumnos: realización de pesquisas en el barrio de Chewca como parte de las acciones de salud directas con la pobla-

2 Espinosa F, Eudaldo E.: Gestión del conocimiento mediado por tic en la Universidad Técnica de Machala. Fides Et Ratio 2018 Consultado el 22/03/2021; 16(16): p. 20 Recuperado de: http://www.scielo.org.bo/scielo.php?pid=S2071-081X2018000200011&script=sci_arttext

ción, identificando que las enfermedades más frecuentes fueron la hipertensión arterial y la diabetes mellitus en pacientes del sexo masculino y menores de 50 años. En las fotos se muestra el trabajo de los estudiantes de la primera y segunda graduación del año 2015 y 2016.



***Realización de pesquisas en el barrio de Chewca.**



***Intervenciones comunitarias dentro de la universidad desarrollando acciones de prevención y promoción de salud.**



***Participación en Jornadas Científicas Estudiantiles logrando así las habilidades en el campo de la investigación, propia de las funciones del enfermero.**



***Participación en las clases y consultas docentes donde reciben los conocimientos teóricos para ser llevados a las prácticas.**



***Participación en las actividades extracurriculares como parte de su formación integral.**

*El enfermero además de las actividades asistenciales e investigativas tiene funciones docentes y administrativas que también son fomentadas por los estudiantes en su etapa de formación pre-profesional durante la educación en el trabajo.

*Se implementó el uso de las TICs en función de la búsqueda y autogestión del conocimiento para el autoestudio.

*Se realizaron exámenes prácticos y orales para el desarrollo de habilidades y eliminación del fraude académico.

La formación de los recursos humanos es el factor más importante dentro de una organización, de ahí que su adecuada preparación sea un factor indispensable para el logro de los objetivos de la misma, en este caso el encargo social más importante es la atención de enfermería esmerada al individuo en aras de lograr una mejor calidad de vida. Es bajo ese principio donde la vida y la salud del ser humano es lo más importante que el personal docente prepara a sus estudiantes. Esta opinión coincide con lo planteado por autores como:

*Arandojo Morales MI. Nuevas Tecnologías y nuevos retos para el profesional de enfermería.

*Perdomo Victoria IT, Martínez Delgado DA, González Cárdenas LT, Díaz Lemus M, O Farrill Fernández M, Paredes Esponda E. Desarrollo de recursos humanos para la gestión de sistema y servicios en la atención primaria de salud.

La Dra. Isabel Natividad Urure Velazco, Profesor principal de la Facultad de Enfermería, Universidad Nacional “San Luis Gonzaga”. Ica, Perú, escribió un artículo “La profesión de enfermería y los retos del futuro” donde señaló: -

“La profesión de Enfermería ha ido evolucionando a medida que avanza la ciencia y la tecnología desde Florence Nighthingale (1853-1856) durante la guerra de Crimea, comienza a cambiar la imagen que tenía el público de enfermería. Siendo F. Nighthingale la pionera de la enfermería moderna (1860), la primera que elevo el nivel de enfermería por medio de la educación, con un enfoque humanístico primigeniamente, para luego darle un enfoque científico teórico. En este sentido la formación del profesional de enfermería en las universidades en esta era globalizada del siglo XXI, va dirigida a aportar, además de una solidez científica que le permitirá enfrentar a los desafíos actuales, con una capacidad de actuar de forma competente, innovadora, tendiente a la creación de nuevas ideas que permita transformar nuestra realidad actual, con un pensamiento y reflexión crítica, de manera que contribuya a la toma de decisiones y actuar en forma autónoma, Simultáneamente debe adquirir

conocimiento, habilidades y actitudes que propicien el trabajo en equipo con todos los profesionales de enfermería y otras disciplinas”.

Este criterio coincide plenamente con varios autores en el mundo, de modo que ha sido fundamental para los docentes cubanos la formación con rigor y calidad de Licenciado en Enfermería en Angola y cualquier parte del mundo, es el personal de enfermería el máximo responsable de velar por la salud del paciente ya que es el personal que permanece 24 horas junto a él.

En otro momento del artículo la Dra. Isabel Natividad Uruze Velazco expresa:- “Para ello se tiene que flexibilizar los currículos y adecuarlos para lograr una formación integral (Holistica), enfatizando los valores éticos personales y profesionales, nutridos en la parte espiritual que es la esencia integral del hombre exitoso, que requiere la sociedad actual y puede enfrentar con éxito, las exigencias y retos en esta era modernizante dirigida hacia la asistencia de dar cuidado humanizado de calidad y especializado”.

Como bien señala en Chile Milos P, et al en su publicación que “en definitiva la formación de la enfermería en la Universidad cobra importancia por el futuro disciplinario profesional de enfermería como ha quedado demostrado, en un beneficio directo para la comunidad al garantizar cuidados humanizados, seguros y fundamentados científicamente”.

Es decir que el futuro de la enfermería no descansa en los líderes del pasado o del presente, sino más bien en los estudiantes de enfermería de hoy y de mañana.

De esta manera unificando criterios con la Doctora, las autoras de este trabajo señalan, que se hace indispensable en este siglo XXI “el esfuerzo simultaneo y de colaboración por parte de enfermería entre los diversos países con los objetivos de:

1. Formar científicos competentes con habilidad para pensar críticamente.
2. Producir conocimiento innovador con impacto fundamental en la realidad social para la salud y bienestar de los individuos, familias y comunidades, en especial de poblaciones más carentes y privadas de bienes y servicios.
3. Favorecer la capacitación para el uso de nuevos fundamentos teóricos-metodológicos y entrenamiento en estrategias tecnológicas avanzadas.
4. Estimular el desarrollo de una postura proactiva por parte de los líderes de enfermería.

Por lo tanto “una de las estrategias clave para el desarrollo de la profesión es la investigación. Es importante abordarla desde la etapa formativa de grado, dotando a los futuros profesionales de los conocimientos y de las herramientas básicas necesarias para que esta sea una práctica habitual reconocida e integrada como el resto de conocimientos”. Y que los resultados de la investigación sean publicados difundidos, evidenciándose brechas por fortalecer, lo que permitirá utilizarlos para establecer líneas de mejoramiento del cuidado. Ya que este término es y será inherente al profesional de enfermería.

Constituye un reto y a la vez un orgullo haber contribuido los docentes cubanos a la formación de Licenciados en Enfermería en tierras africanas y más en Angola, país con quien nos unen fuertes lazos históricos, políticos y de amistad hace ya varios años, pero que también ha permitido intercambiar conocimientos, experiencias vividas, conocer enfermedades propias del continente africano, compartir con la población, orientar como mejorar estilos y hábitos de vida, trabajar en función de la prevención, es decir ha permitido demostrar a los futuros profesionales de la enfermería angolanos, el papel por excelencia que tiene el enfermero como comunicador y orientador a las familias sanas o enfermas.

Se trabajó aunando esfuerzos para lograr un proceso docente con calidad, teniendo en cuenta algunos factores objetivos que dificultaron algunas prácticas por ejemplo: los estudiantes tuvieron dificultad los estudiantes del primer año para rotar por la Central de Esterilización, ya que no se cuenta con un departamento de esterilización preparado en los hospitales con los equipamientos necesarios para el desarrollo de esta habilidad, por lo que se adoptó como estrategia realizar las prácticas de dicha habilidad en los laboratorios de la escuela para la realización de material gastable como, torundas, apósitos, vendajes, colocación de guantes, porte estéril, desinfección de materiales y otros.

También para ayudar en este sentido se confeccionó un Folleto de Esterilización como bibliografía complementaria para los estudiantes. Se presentaron dificultades para la rotación del segundo año, por las especialidades de ya que los Hospitales del territorio no cuentan con esas particularidades, pero se adoptaron medidas para desarrollar las habilidades en los laboratorios de la facultad para la realización de Examen Físico General, Regional y por Sistemas, así como la proyección de videos.

Durante ese periodo se mantuvo el seguimiento del trabajo de los colectivos de años de las diferentes asignaturas, en función de garantizar la calidad del mismo y en la búsqueda de alternativas para solucionar dificultades presentadas, teniendo en cuenta las condiciones específicas de los diferentes escenarios docentes de la provincia.

Se realizaron las Pruebas Parcelares y los exámenes finales de los diferentes años sin dificultad. Se cumplimentaron los objetivos de estudios específicos de cada programa, logrando así fomentar aún más la motivación del estudiante hacia nuevas metas de aprendizaje, con la orientación de investigar sobre las diferentes temáticas en los trabajos independientes, esto permitió además crear hábitos de estudio individual y colectivo mediante los trabajos en equipo, pero con calificaciones individuales, con el fin de propiciar el trabajo de todos.

Se logró la interdisciplinariedad en las asignaturas por cada año, lo que se traduce en una mejor aplicación de los conocimientos adquiridos en los diferentes años de la carrera, en el desarrollo de las habilidades.

Se trabajó con las bibliografías orientadas, medios elaborados por los profesores como: láminas en la asignatura de Morfofisiología y Farmacología ,

multimedias, power point y fotos, con el fin de elevar la calidad de la docencia impartida a los estudiantes, siempre en función de las condiciones objetivas de la provincia y de la situación de salud que presenta, por esto en cada clase los docentes enfatizan en la importancia del conocimiento para poder revertir de forma positiva, aspectos negativos de salud que afectan a la población y que en su mayoría son prevenibles como: Cáncer de mamas, VIH/SIDA, Tuberculosis Pulmonar , malnutrición, Hipertensión Arterial, Malaria, Fiebre tifoidea y Diabetes Mellitus que son afecciones que con una adecuada orientación de salud pueden disminuir, es por eso que los estudiantes realizaron actividades de pesquisas en los diferentes barrios, actividades de promoción y prevención de salud, en compañía de sus docentes.

Todos los Programas de las asignaturas se cumplieron al 100%, realizando ajustes metodológicos en los diferentes años para suplir la deficiencia de algunas prácticas. En el cuarto año las dificultades estuvieron dadas por la no existencia de servicios de urgencias especializados en los hospitales y no contar con el equipamiento necesario para realizar las prácticas, pero se prepararon algunas técnicas en los laboratorios de la escuela como: medición de la (Presión Venosa Central) P.V.C. (Reanimación Cardiopulmonar Cerebral) R.C.P. C.

Como se puede apreciar existieron dificultades, pero para nada afectaron el logro de los objetivos propuestos para el buen desarrollo del proceso docente educativo.

Con la aparición de la pandemia de la COVID -19, el curso 2020 se vio interrumpido, por lo que fue necesario adoptar medidas para desde sus casas que los alumnos continuaran su autopreparación y al mismo tiempo se buscaran materiales por INTERNET, para documentarse sobre cómo enfrentar una pandemia con características nuevas para la humanidad. A pesar de esto se logró la preparación del personal, se contó con el apoyo de los estudiantes del quinto año, y en el año 2021 se pudo concluir el curso con resultados satisfactorios.

Varios autores señalan un aspecto muy importante que las autoras de este trabajo coinciden en que es importante destacar, considerando además que fueron partícipes en esa actividad, el señalamiento es:- “El colectivo de estudiantes ha tenido la capacidad de insertarse en todas las actividades desarrolladas en función de su formación, aspecto significativo ha sido la resolución de problemas de salud fundamentalmente con acciones de promoción, prevención y recuperación de salud, sobre enfermedades trasmisibles y no trasmisibles, desarrolladas desde sus inicios en las comunidades de Tchizo, Chiewca y Povo grande. Un gran impacto tuvo la presencia de los estudiantes en los barrios de Almikar, desde el curso 2014 y posteriormente en el 4 de febrero, durante la rotación de atención primaria de salud en el 4to año, al estrechar vínculos con las autoridades de salud y de la comunidad para desarrollar sus actividades docentes con alto espíritu humanista. En estas áreas realizaron el análisis de la situación de salud, así como acciones educativas en las escuelas, centros de trabajo y en los hogares con la población.”

Estas experiencias permitieron la superación desde el punto de vista profe-

sional tanto para los docentes como para los estudiantes, lo que también permitió llegar a conclusiones y emitir algunas recomendaciones.

Se concluye que con el trabajo cohesionado y la unificación de ideas y criterios tanto de los docentes cubanos como angolanos se logró a pesar de las dificultades objetivas, un proceso docente con calidad, en todos estos años y los 296 estudiantes que matricularon en el quinto año de la carrera de Licenciatura en Enfermería en este periodo se graduaron, para un 100% de promoción. Lo que constituye una muestra del cumplimiento de nuestro objetivo.

Teniendo en cuenta el impacto social que representa el papel del profesional de la Enfermería en el mundo, se recomienda:

- Promover la superación constante del personal de enfermería.
- Mantener las actividades de investigación como un medio de superación.
- Realizar la publicación de los trabajos investigativos en función de socializar aspectos del conocimiento que proporcionen una mejor calidad de vida y brindar un mejor servicio del profesional de la enfermería
- Continuar con la formación de un profesional cada vez mejor preparado para enfrentar los nuevos retos de la profesión.

Bibliografía

ALBLOUSHI M, FERGUSON L, STAMLER L.: Saudi female nursing students experiences of sense of belonging in the clinical settings: A qualitative study. *Nurse Educ Pract*. 2019 Consultado 22/03/2021; 35. Recopilado de: <http://website60s.com/upload/files/nurse-education-in-practice-vol-35-a18.pdf>

ARISTIZABAL P, NIGENDA G, SQUIRES A, ROSALES Y.: Regulación de la enfermería en México: actores, procesos y resultados. *Cien. Saúde colectiva* 2020 Consultado 22/03/2021; 25(1). Recopilado de: <https://www.scielo.org/article/csc/2020.v25n1/233-242/>

ARMIJOS MAYON FB, BERMÚDEZ BURGOSA I, MORA SÁNCHEZ NV.: Gestión de administración de los recursos humanos. 2019 Universidad y Sociedad. Consultado el 22/03/2021; 11(4): p. 7. Recuperado de: <http://www.scielo.sld.cu>

DEPARTAMENTO DE SECRETARÍA DOCENTE. Libro de registro de graduados. Angola: Escuela Superior Politécnica de Cabinda. 2018.

GIRALDO OSORIO A, VÉLEZ ÁLVAREZ C. Desafíos en la formación del talento humano para atención primaria de salud en América Latina. *Rev. costarric. Salud pública* 2016 Consultado el 22/03/2021; 25(2) Recopilado de: <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/biblio-844772>

GONZÁLEZ C, TORRES M, FERNÁNDEZ GL. Perfeccionamiento de los Fundamentos de Enfermería para el personal técnico. *CCM* 2019 Consultado el 22/03/2021; 23(1) Recuperado de: <https://www.medigraphic.com/pdfs/correo/ccm-2019/ccm191d.pdf>

PERDOMO VICTORIA IT, MARTÍNEZ DELGADO DA, GONZÁLEZ CÁRDENAS LT: Desarrollo de recursos humanos para la gestión de sistema y servicios en la atención primaria de salud. *Rev cuba med gen integr*. 2015 consultado el 22/03/2021; 31(3). Recopilado de: <http://www.rev-mgi.sld.cu/index.php/mgi/article/view/69>

LUENGO MARTÍNEZ CE, SANHUEZA ALVARADO O.: Formación del licenciado en Enferme-

ría en América Latina. Aquichan 2016; Consultado el 22/03/2021; 16(2): Recopilado de: <https://aquichan.unisabana.edu.co/index.php/aquichan/article/view/4756/pdf>

PÉREZ VILTRES M, LORENTE VILTRES K, RODRÍGUEZ PUEBLA E, HERRIMAN OLIVERA DL, OLIVERA VERDECIA N.: Formación de recursos humanos de Enfermería y personal docente. Un reto hecho realidad. Consultado el 22/03/2021]; 20(3). Recopilado de: <http://www.revmultimed.sld.cu/index.php/mtm/article/view/200>

POZO E.: Formación de Recursos Humanos en Enfermería con la Aplicación del Proyecto Cubano en Angola. (2019-09-05) XVIII Congreso de la Sociedad Cubana de Enfermería 2019. Consultado el 22/03/2021; Recopilado de: <http://enfermeria2019.sld.cu/index.php/enfermeria/2019/paper/view/221>

VELA-VALDÉS J, SALAS-PEREA RS, QUINTANA-GALENDE ML, PUJALS-VICTORIA N.: Formación del capital humano para la salud en Cuba. Rev Panam Salud Pública. 2018 Consultado el 22/03/2021; 42: Recuperado el: <https://www.scielosp.org/pdf/rpsp/2018.v42/e33/es>

ENCEFALITIS AUTOINMUNE. PRESENTACIÓN DE UN CASO PEDIÁTRICO

MsC. Dra. Marielia Sell Lluveras

MsC. Dr. Iván Cancio Esteban

La encefalitis autoinmune por autoanticuerpos contra el receptor de N-metil-D-aspartato (anti-NMDAr), es una afección potencialmente tratable descrita recientemente¹. Se considera una enfermedad rara en el país y la wilaya del Bayadh donde labora la Brigada Médica Cubana, en el Hospital “Mohamed Bou-diaf”. El Bayadh, Argelia; por lo que se decide presentar el caso de una paciente pediátrica diagnosticada con esta entidad que tuvo buena evolución clínica con tratamiento inmunomodulador y se realiza una revisión de la literatura.

Presentación del caso

Se trata de una paciente de 5 años de edad con antecedentes de epilepsia para lo que llevaba tratamiento con valproato de sodio. Fue admitida en el hospital por presentar entre 2 -3 convulsiones generalizadas diarias, este cuadro convulsivo, estuvo precedido por fiebre y manifestaciones respiratorias de siete días de evolución, por lo que se interpreta inicialmente como una epilepsia descompensada.

En los días siguientes se intensifica el cuadro convulsivo y se interpreta como un status epiléptico, y se realizan complementarios: el hemograma presentaba leucocitosis con neutrofilia, con bioquímica sanguínea, reactantes de fase aguda y estudio de tóxicos en orina negativos.

En el Líquido Ceforraquídeo (LCR) presentó 68 leucocitos (70% linfocitos), con proteinorraquia y glucorraquia normales y el Electroencefalograma demostró enlentecimiento generalizado, La Tomografía Axial Computarizada de cráneo y la Resonancia Magnética Nuclear cerebral informan que se trata de una encefalitis herpética, por lo que se decide tratar con bomba de Midazolam, Aciclovir, Ceftriaxona y Vancomicina.

A pesar del tratamiento no se observa mejoría clínica evidente, se mantiene somnolienta y con movimientos coreoatetoides continuos de boca y extremidades, que evolucionaron hacia el mutismo, y dificultad para la deambulaci3n, degluci3n e incontinencia de esfínteres. Se realizaron pruebas diagn3sticas en coordinaci3n con instituciones nacionales de referencia para descartar la etiología infecciosa, autoinmune, metab3lica siendo todas negativas, pendientes solamente resultados de suero y LCR de anti-autoanticuerpos contra el receptor de N-metil-D-aspartato (anti-NMDAr).

Estudios imagenol3gicos:

- Engrosamiento cortical holohemisférico izquierdo y pulvinar del tálamo homolateral. Ligera atrofia del hipocampo derecho.

- No desplazamiento de estructuras anatómicas.
- Sistema ventricular simétrico, no dilatado.
- Integridad de ángulos pontocerebelosos, región selar y las cisternas de la base del cráneo.

Con la sospecha clínica de Encefalitis Autoinmune se inicia tratamiento con Inmunoglobulina intravenosa (500 mg/kg/día durante 5 días) sin respuesta clínica. A los 20 días del ingreso, se reciben los resultados positivos en suero y LCR de anti-autoanticuerpos contra el receptor de N-metil-D-aspartato (anti-NMDAR).

Se comenzaron a administrar bolos de Metilprednisolona (30mg/kg/día) durante 5 días y se asoció Rituximab durante 4 semanas, y posteriormente se disminuyeron progresiva los esteroides. Tras culminar el tratamiento con Rituximab la paciente mejoró significativamente, durante los 3 meses posteriores tuvo cefaleas y vómitos asociados a la finalización del tratamiento esteroideo, y ante la posibilidad de recurrencias, que pueden ocurrir hasta en un 25% de casos inicialmente, se reiniciaron dosis bajas de dicho medicamento, los 9 meses de seguimiento la paciente se encuentra asintomática y sin secuelas aparentes.

Comentarios

La encefalitis es un desorden inflamatorio del encéfalo que deriva en un estado mental alterado, crisis convulsivas, déficits neurológicos focales, acompañado usualmente de signos de inflamación en el líquido cefalorraquídeo y hallazgos en la resonancia magnética que pueden ir desde normalidad hasta anormalidades extensas^{1,2} la encefalitis puede ocurrir como resultado de una infección primaria del sistema nervioso central, o bien, por un proceso autoinmune desencadenada por una infección, vacuna o neoplasia oculta^{2,3,4} involucra varios tipos de entidades con diferentes fisiopatologías.

La mayoría de los pacientes con encefalitis autoinmune no tienden a presentarse clínicamente con un síndrome definido, pero la descripción clásica es de un cuadro subagudo (de menos de 3 meses de evolución); se describe con alteraciones en la memoria, síntomas psiquiátricos y estado mental alterado^{5,6,7}. Dentro de las características clínicas más frecuentes destaca la presentación de fiebre con anormalidades psiquiátricas, movimientos anormales y disquinesias orofaciales; estas últimas se presentan con mayor frecuencia en el paciente pediátrico.

La Encefalitis autoinmune secundaria a auto-anticuerpos contra el receptor de n-metil d-aspartato (anti-nmda), que por mucho es la encefalitis autoinmune más frecuente en pediatría^{1,8} la referencia médica debe ser de inmediato ante los datos de encefalitis con antecedente de infección respiratoria, ya que es necesario el abordaje con punción lumbar, resonancia magnética, así como detección de anticuerpos específicos y paneles virales según sea el caso. Comúnmente esto se realiza en hospitales de tercer nivel o institutos nacionales de salud al igual que el tratamiento, el cual será proporcionado por las mismas.

El cuadro clínico se desarrolla de forma predecible con afectación cognitiva, comportamental y autonómica, tanto niños como adultos suelen presentar convulsiones, movimientos anormales (corea, distonía, disquinesia orofacial), mutismo e insomnio.

A modo de conclusión, a pesar del desconocimiento relativo de la Enfermedad, Autoinmune por autoanticuerpos contra el receptor de N-metil-D-aspartato (anti-NMDAr), es una entidad potencialmente tratable a tener en cuenta en el diagnóstico diferencial de encefalitis en pediatría.

REFERENCIAS

- ALBERT D, PLUTO C, WEBER A, VIDAURRE J, BARBAR-SMILEY F, et al.: Utility of Neurodiagnostic Studies in the Diagnosis of Autoimmune Encephalitis in Children. *Pediatric Neurology*. 2016; 55: pp. 37-45.
- ARMANGUE T, PETIT-PEDROL M, DALMAU J.: Autoimmune Encephalitis in Children. *Journal of Child Neurology*.;27(11): pp. 1460-1469. 2012
- BRENTON J, GOODKIN H.: Antibody-Mediated Autoimmune Encephalitis in Childhood. *Pediatric Neurology*; 60: pp. 13-23. 2016
- GRAUS F, TITULAER MJ, BALU R, BENSELER S, et al.: A clinical approach to diagnosis of autoimmune encephalitis. *Lancet Neurol*; 15: pp. 391-404. 2016
- Lancaster E. The Diagnosis and Treatment of Autoimmune Encephalitis. *Journal of Clinical Neurology*. 2016;12(1):1.
- LEE S.: The Laboratory Diagnosis of Autoimmune Encephalitis. *Journal of Epilepsy Research*. 2016;6(2):45-50.
- LEYPOLDT F, WANDINGER K-P, BIEN CHRISTIAN G, DALMAU J.: Autoimmune Encephalitis. *EurNeurol Rev*. 8(1): pp. 31-37. 2013
- NEWMAN M, BLUM S, WONG R, SCOTT J, PRAIN K, et al.: Autoimmune encephalitis. *Internal Medicine Journal*.;46(2): pp.148-157. 2016

VALORACIÓN DE LA GESTIÓN EN LOS SERVICIOS DE ENFERMERÍA. HOSPITAL MATERNO CUANDO CUBANGO, ENERO-JUNIO 2018

Lic. Rosalia Sardiñas Vinent
Lic. Milagros Sánchez Sarduy

El cuidado a la persona con necesidad humana afectada ha sido acto presente en todos los tiempos de la humanidad, se identificó la labor del personal de enfermería con el cuidado de la persona abarcando la cura de enfermedades y su prevención, acto que toma forma en dependencia del ambiente y tipo de sociedad donde se vive; así se podría mencionar a la bruja, la sanadora, la partera, todos eran seleccionados por sus conocimientos y habilidades prácticas para realizar dichas actividades¹. Delegar funciones era también algo que ocurría con frecuencia por parte del cuidador hacia el resto de los integrantes de la comunidad lo que se traduce en organizar, planear lo que la persona afectada necesita.

Con el avance científico se expande la obra de este personal, se le atribuye funciones específicas pero que de forma integradora se recoge en cuatro funciones: asistencial, administrativa, docente e investigativa. Bajo este concepto se forma la nueva generación de enfermeros y enfermeras, si importante es la función asistencial no menos significativa es la función administrativa, la cual complementa y es la base de un cuidado integral. Las enfermeras también coordinan e inciden en el ambiente de todas las personas que los atienden.

Antiguamente, se utilizaba el término administración como un conjunto de competencias valóricas, técnicas e instrumentales encaminadas a dirigir, gestionar y desarrollar la práctica de la enfermería dentro de la estructura de salud de la organización y por mucho tiempo se utilizó indistintamente los términos de administración y gestión.

Se puede decir que la gestión de los cuidados enfermeros es un proceso heurístico dirigido a movilizar los recursos humanos y los del entorno con intención de mantener y favorecer el cuidado de la persona que, en interacción con su entorno, vive experiencias de salud.

El desarrollo de la enfermería exige mayor preparación del profesional y la oferta de cuidados con más calidad. En Chile, México y algunos países de Europa la legislación ha definido un nuevo rol social para la enfermería y les asignó entre otras funciones la gestión del cuidado a partir del año 1997.

Una de las mayores dificultades a las que se enfrenta África como continente es la del escaso número de profesionales de la medicina con los que cuentan los sistemas de salud, lo que provoca una sobrecarga de trabajo y la imposibilidad, por falta de especialistas o incluso enfermeros y enfermeras, para desarrollar

programas de medicina especializada o incluso primaria.

El Ministro de Salud de Angola José Van Dúnem, informa que en el país se ha ampliado mucho la formación y disponibilidad de personal calificado para la atención de salud primaria y secundaria, pero todavía carece de especialistas bien entrenados, particularmente para ciertas subespecialidades.⁴

Los estudiantes de enfermería del Instituto Superior de Ciencias de la Salud (ISCISA) de la provincia Cuando Cubango de Angola, realizan las prácticas en los servicios de los diferentes hospitales de la provincia con el acompañamiento de los profesores. A pesar de que las instituciones cuentan con la adecuada estructura arquitectónica para brindar los servicios de salud para lo cual fueron creadas, existen dificultades que entorpecen la satisfacción de las necesidades de las personas que ingresan para recibir atención médica.

La situación exige un mayor esfuerzo del personal de enfermería en identificar los problemas de sus pacientes y darles solución; los estudiantes de enfermería en el cumplimiento de los programas deben desempeñar determinado número de habilidades prácticas que responden a los contenidos teóricos recibidos en la carrera, uno de estos programas es Gestión en los servicios de Enfermería, asignatura que los prepara para garantizar el bienestar del paciente a través de acciones como planear, organizar, dirigir, controlar, lo que convierte al este personal en “gestores del cuidado”.

Durante la asistencia al hospital provincial de maternidad en cumplimiento de la rotación de enfermería Ginecobstétrica, numerosas pacientes ingresan, en mayor cuantía para parto y por embarazo patológico. Se les exigía a los estudiantes la permanencia junto a sus pacientes, sin embargo, el personal ya graduado solo era visto en los cubículos para administrar el tratamiento indicado, solo la enfermera a cargo acompañaba al médico en el pase de visita.

Otro aspecto que llamó la atención es el manejo de la historia clínica, documento legal que debe recoger todo lo concerniente al paciente desde su llegada al hospital hasta su alta.

Se presentaron contradicciones en los estudiantes entre lo que se les había enseñado y lo que la realidad mostraba, por lo que fue necesario intensificar las formas de la enseñanza con la aplicación del método científico de enfermería: Proceso de Atención de Enfermería y así fundamentar la importancia de la gestión del cuidado.

Teniendo en cuenta todo lo antes planteado nos motivamos a realizar una investigación donde los estudiantes vincularan la teoría con la práctica, con el propósito de valorar los factores que influyen desfavorablemente en la calidad de la gestión de cuidados en Enfermería y realizar una propuesta de acciones que permitiera mejorar la misma.

Conceptos relacionados a la gestión del cuidado.

Enfermería nace como intuición femenina en el seno familiar Florence Nightingale la transforma en una ciencia humanizada y científica Enfermería Moderna (hasta siglo XX) muy técnica y biomédica.

- Enfermería: Es la profesión que al tomar como base las necesidades humanas y la importancia de su satisfacción, así como los aspectos que la modifican y afectan, aplica a sus acciones los principios de las ciencias biológicas, físicas, químicas, sociales, psicológicas, médicas, y a su vez proporciona atención integral al hombre sano o enfermo.

- Cuidado de Enfermería: Por caso, el cuidado de enfermería supone todas aquellas acciones y tareas que un enfermero despliega en orden para atender satisfactoriamente a un paciente que demandan de su intervención.

Constituye la esencia de la profesión, pero con una mirada global se debe considerar como un medio para lograr un fin que es propender a la salud de las personas. Otras definiciones de cuidado lo expresan como “un proceso heurístico, dirigido a movilizar los recursos humanos y los del entorno con la intención de mantener y favorecer el cuidado de la persona que, en interacción con su entorno, vive experiencias de salud.”

- Gestión de cuidado de Enfermería: La gerencia del cuidado consiste en realizar acciones por el personal de Enfermería donde pueda completar, añadir, reforzar, aumentar y sustituir todo aquello que el paciente necesita para realizarse como una persona independiente, total y completa.

- Gestor del cuidado: el personal de enfermería es un gestor de cuidados que vela porque el paciente y la familia alcancen los objetivos terapéuticos previstos en su trayectoria clínica y la satisfacción de las necesidades humanas que hayan sido identificadas, movilizando los recursos necesarios y facilitando la intervención de los profesionales y servicios, para el logro de los mejores resultados.

Los gestores de los servicios de enfermería deben encaminar la profesión hacia un mayor requerimiento social de sus servicios y con esto conseguir consolidar la enfermería en un campo fuertemente profesionalizado, a un nivel de colaboración y no de subordinación.

El gestor de enfermería debe ser conocedor del alcance de la profesión, para esto es necesario dominar los elementos que la sustentan como profesión, su naturaleza y su alcance, que establecen las parcelas de actuación y delimitan sus competencias.

- Proceso de cuidar: Secuencia de acciones que podríamos señalar cuando comienza, pero cuyo fin no se dará hasta que concluya el proceso de la vida. Constituye un proceso, y como tal tiene una serie de acciones:

- Identificar la necesidad del cuidado: determinar que cuidado requiere el individuo, la familia y la comunidad para lograr la mayor calidad de vida.

- Identificar el tipo de cuidado requerido: el personal de enfermería debe

estar identificado con el paciente permitiéndole conocer hasta qué punto el paciente conoce de sus necesidades y que ha hecho por satisfacerlas, luego con su nivel técnico y científico identificará el tipo de cuidado requerido.

- Identificar la capacidad del sujeto para llevar a cabo dicho cuidado: el personal de enfermería deberá determinar las posibilidades de participación del sujeto en su proceso de cuidado, identificando además de sus posibilidades físicas y mentales, su actitud e interés en la participación y finalmente la aceptación explícita.

- Identificar la manera en que podremos satisfacer dicho cuidado: diseñar de qué forma brindaremos los cuidados determinando previamente el material y/o instrumento que se necesita.

- Determinar la delegación de acciones: permite determinar y planificar cuáles son las acciones que el personal de enfermería va a realizar, cuáles les corresponde a otros integrantes del equipo de salud y cuáles acciones le corresponde al paciente.

- Considerar el carácter ético que tiene el proceso de cuidar: el personal de Enfermería mantiene en su actuación de cuidar los principios de autonomía, beneficencia, justicia y consentimiento informado; debe tener los conocimientos necesarios de Ética y Bioética, conociendo la ética de los cuidados y de utilización de la nueva tecnología.

- Ejecutar la acción concreta del cuidado: es la muestra del hacer y la práctica de la Enfermería profesional, requiere de la realización de una serie de técnicas variadas en cuanto a su complejidad.

- Evaluar los resultados: el proceso del cuidado exige la evaluación sistemática para conocer el cumplimiento de los objetivos trazados y las modificaciones necesarias que tendremos que hacer.

Estas etapas son sistemáticas, el proceso de cuidar está en continuo cambio, comienza antes del nacimiento y concluye con la muerte; la enfermera profesional debe estar capacitada para llevar a cabo una serie de acciones para mantener los cuidados del individuo, familia y comunidad con la calidad requerida, que se originan de la identificación del problema y le permiten prever los nuevos cambios que se van produciendo entorno a los seres humanos. Las personas pueden proporcionarse sus propios cuidados y recibir cuidados de otras personas y ambos repercuten en la salud y la calidad de los servicios que prestamos.

La prestación de cuidados de enfermería se basa en conocer y saber aplicar el proceso de cuidar que toma como base el método científico de enfermería: Proceso de Atención de Enfermería. Para una adecuada gestión del cuidado es necesario estar actualizado en:

- El conocimiento del contexto
- La calidad del cuidado

- La productividad del cuidado.
- La organización
- El costo de las actividades y procedimientos

Metodología

Se realizó un estudio observacional y descriptivo para conocer aspectos relevantes sobre la gestión del cuidado a las pacientes hospitalizadas. Universo: 1007 pacientes; Muestra: 890; Criterio de inclusión: Mujeres admitidas en el hospital; Criterio de exclusión: Estadía de menos de 72 horas.

Un paso importante fue caracterizar al personal de enfermería que labora en el hospital en cuanto a su calificación técnica, la revisión en las historias clínicas con dos objetivos: constatar la presencia del proceso de cuidar a través de la descripción del estado del paciente y un plan de cuidados con acciones de enfermería independientes; el otro objetivo evaluar la calidad de la evolución de enfermería desde la admisión hasta el alta y se evaluaron de bien, regular y mal.

Bien: si contaban con los elementos de la evolución de enfermería como: nombre del paciente, motivo de ingreso, condiciones del paciente a su llegada, resultados del examen físico, lo referido por el paciente y diagnóstico de enfermería.

Regular: cuando falta alguno de los elementos antes mencionados, pero al menos recoge el examen físico y lo referido por el paciente.

Mal: cuando solo recoge el nombre del paciente y lo referido por éste.

A través de la observación se evaluó la relación enfermera-paciente.

Resultados y discusión.

Tabla 1 Caracterización del personal de enfermería

Categorías	Cantidad	%
Licenciados especialistas	5	3,7
Licenciados	9	6,7
Técnicos	54	40,6
Básicos	65	49
Total	133	100

Fuente: Departamento Recursos Humanos Hospital Provincial Materno

El mayor por ciento del personal de enfermería en plantilla tiene calificación básica (49), seguido de los técnicos (40,6), muchos de los cuales se encuentran cursando la licenciatura en enfermería. La aplicación del proceso de cuidar requiere de habilidades técnicas y conceptuales que justifiquen las tomas de decisiones respecto a las acciones planificadas y ejecutadas. En la medida que se incrementa la calificación técnica de los enfermeros a través de cursos, talleres y otras vías de superación se incrementará la calidad del servicio de enfermería

brindado. Aunque estudios realizados demuestran poca relación entre la capacidad técnica y la calidad de los cuidados dispensados.⁹

La educación permanente es una estrategia gerencial para el cambio organizacional, esto impacta sobre el proceso de trabajo. Centra sus esfuerzos en evitar la obsolescencia del conocimiento y mantener un sistema que fomente las competencias específicas de cada profesional para un desempeño efectivo. La organización Panamericana de la Salud concibe la educación permanente como una gestión estratégica educacional en la búsqueda de la excelencia en los servicios.

Tabla 2 Aplicación del Proceso de cuidar

Categoría	Cantidad	%
Se aplica	134	15
No se aplica	756	85
Total	890	100

Fuente: Base de datos de la investigación

En esta tabla se observa un predominio a la no aplicación del proceso de cuidar cuando en un 85% de las historias clínicas no se escribe la condición de la paciente a su ingreso ni en los días de estancia de la misma en el hospital. Según Colliere (1986) cuidar o preocuparse de alguien, creer en alguien, reforzar sus capacidades, permitirle recobrar la esperanza, acompañarle en su experiencia de salud enfermedad estando presente, son acciones invisibles.

Para dar cumplimiento al rol social de enfermería es necesario concebir un modelo o método que sea la base de forma eficaz de las intervenciones y acciones que desarrollen para el paciente desde el primer contacto con éste hasta el fin de su atención.

Tabla 3 Calidad de las evoluciones de enfermería

Evaluación	Cantidad	%
Bien	180	20
Regular	348	39
Mal	362	41
Total	890	100

Fuente: Base de datos de la investigación

Esta tabla muestra que el 41% de las evoluciones de enfermería revisadas fueron evaluadas de mal por carecer de elementos esenciales que corresponden a la primera etapa del proceso de cuidar. Solo un 20% de las evoluciones fue calificada de bien, lo que se corresponde con las realizadas por el personal que se encontraba cursando la carrera de Licenciatura en Enfermería y ya tiene conocimiento del proceso de cuidar, lo que se traduce en un mejoramiento del cuidado y de la competencia profesional.

Autores como (Pereda y Berrocal, 2004) que se dedicaron al estudio de la competencia laboral la consideran un conjunto de comportamientos observables que dan lugar a un desempeño bueno o excelente en un trabajo concreto.

Es esencial que la observación de enfermería se vea como una herramienta para demostrar el trabajo y gestión realizada por el personal de enfermería de for-

ma ordenada, consistente y basada directamente en la esencia y objeto de estudio de la profesión: el cuidado.

El trabajo de enfermería se centra en el cuidado, en las dimensiones de cuidar, gerenciar, educar e investigar, sustentado por los diversos patrones de conocimientos, competencias y habilidades específicas (Mendes, Trevizan y Lourenço, 2002; Trevizan & Mendes, 1993; Trevizan & Mendes, 1995). La competencia profesional para el cuidado demanda un ejercicio crítico, reflexivo y constructivo sobre las prácticas disciplinares e interdisciplinares en salud, siendo capaz de conocer e intervenir en el proceso de vivir, enfermar y estar sano, con compromiso y responsabilidad en la búsqueda del mejoramiento de la vida.

En el proceso de cuidar no solo se debe tener en cuenta el componente tecnológico y de sus habilidades, sino también la comunicación, las actitudes y sentimientos en un nivel ético, humanista y solidario, que se aprende en la interacción y permite descubrir las necesidades de las personas; de ahí que el personal de enfermería como capital humano es mucho más que el conjunto de las capacidades productivas que un individuo adquiere por acumulación de conocimientos generales o específicos, que las capacidades profesionales e intelectuales y que la mano de obra.

La administración de la institución tiene un papel fundamental en el proceso, que se extiende desde la garantía del recurso humano necesario, el recurso material hasta el control del cumplimiento de las acciones con un uso adecuado y racional de los recursos.

Teniendo en cuenta que la preparación del personal de enfermería que labora en el hospital maternidad ha ido en incremento de la calidad técnica a partir del programa de formación de enfermeros que llevan a cabo los profesores cubanos, se considera que es posible lograr modificaciones en la calidad de la gestión de cuidados de enfermería, solo que la administración de éste, dentro de salud debe tomar participación activa en la planificación y administración de recurso tanto material como individual. A criterio de las investigadoras proponemos:

1. Implementar en las historias clínicas el proceso de cuidar a través del Proceso de Atención de Enfermería desde el momento del internamiento de las pacientes. La adecuada recogida de datos constituye el punto de partida para identificar los problemas que puedan estar afectando la salud del paciente; la elaboración de un plan de cuidados que registre acciones independientes con un fundamento científico.
2. Establecer métodos de asignación de pacientes de manera tal que cada miembro del equipo de enfermeros planifique el tiempo para interactuar con sus pacientes y de esta forma conozca el nivel de conocimiento del paciente sobre su estado de salud. Se debe tener en cuenta que la enfermera también cuida cuando enseña, ayuda o suplente los cuidados del paciente y de su entorno. La asignación de pacientes también implica responsabilidad.

3. Distribuir el personal de enfermería por turno según calificación técnica de manera tal que exista en cada turno de trabajo un personal de la más alta calificación técnica que pueda garantizar la calidad de los cuidados brindados. El personal de mayor calificación técnica influirá en el resto de menos calificación, enseñándolos y supervisando su trabajo.
4. Ofrecer al personal de menos calificación técnica programas de adiestramiento que les aporte conocimiento y desarrollo de habilidades técnicas, conceptuales y humanas. Convencer a este personal sobre la importancia de su superación profesional que además de mejorar su desempeño incrementa la calidad de los servicios que brinda.
5. Mantener un régimen de visitas a las salas o cubículos de los pacientes por parte del personal de enfermería que labora en cada turno. En la medida que el profesional se mantiene en comunicación con sus pacientes aumenta su conocimiento sobre él y su entorno, facilitando la identificación de su estado físico, mental y social.
6. Garantizar los recursos materiales necesarios en función de la atención al paciente. Pensar en el paciente como eje central del servicio, hablar de las actividades en función de éste estamos afirmando que se planifiquen los recursos y se organicen los servicios asistenciales. También es importante el uso adecuado de los materiales, mantener su esterilidad para evitar las infecciones.
7. Involucrar a otros miembros del equipo de salud en el cuidado del paciente y al propio paciente, delegar las acciones a cumplir con el objetivo de brindar una atención continua, dispensarizada e integral y lograr resultados positivos.
8. Establecer medidas que garanticen el cumplimiento de los principios científicos, de asepsia y antisepsia. A pesar de las dificultades que genera la situación socioeconómica del país siempre es posible tener en cuenta cómo proteger la salud del paciente internado en las instituciones, los principios éticos y bioéticos deben estar presentes en el accionar del profesional de Enfermería, si no se aplican los principios científicos, los principios de asepsia y antisepsia no podemos afirmar que estamos cumpliendo con los principios bioéticos de beneficencia y no maleficencia.
9. Diseñar y participar en programas de evaluación de la calidad de la actividad de enfermería. La evaluación es una etapa determinante en la calidad de los procesos, solo así, se puede afirmar que se cumplen las acciones del proceso de cuidar.

Es importante reconocer que a partir de esta investigación se observa un interés tanto en el personal de enfermería como en la administración de la institución. Se trabaja para mejorar las condiciones estructurales que benefician a las pacientes en su estadía, teniendo en cuenta que los motivos de ingreso en la mayoría

de los casos se deben a gestantes con malaria, con hipertensión arterial lo cual requiere reposo, trabajo de parto y parto.

En estas condiciones es parte del tratamiento el reposo físico, una dieta adecuada, higiene, la observancia de la enfermera es primordial para detectar a tiempo cualquier alteración que ponga en peligro la vida de la madre o del feto.

Estas observaciones fueron hechas a todos los involucrados, conjuntamente con el plan de acciones propuestas y se intensificó la labor de formación de los futuros licenciados en la aplicación del proceso de cuidar y la interacción con las pacientes.

La gestión del cuidado de enfermería mediante el proceso de cuidar es un aspecto que aún necesita seguimiento para que sea aplicado al 100% de las pacientes admitidas en el hospital. El predominio de personal de baja calificación técnica ha dificultado la gestión, el proceso de cuidar se aplica en un bajo por ciento de las pacientes; la evolución de enfermería en un alto porcentaje no recoge los elementos esenciales para la aplicación de proceso de cuidar con la calidad requerida.

Es necesario modificar estilos de trabajo, con el establecimiento de mecanismos de control y evaluación del proceso por parte de personal calificado. Tanto el equipo de enfermería como la administración del centro hospitalario muestran interés en mejorar el desempeño profesional y elevar la calidad de los cuidados que se brindan.

BIBLIOGRAFÍA

Apuntes Diplomado en Gestión y Liderazgo en Servicios de Salud, Pontificia Universidad Católica de Chile. 2018.

BELLO FERNÁNDEZ, Nilda L. Fundamentos de Enfermería Parte I. La Habana: Editorial Ciencias Médicas, 2006.

CONFERENCIA ANUAL SOBRE LA SALUD EN ÁFRICA, LONDRES, REINO UNIDO. 19/2/16. Revisado 2/7/20.

COLECTIVO DE AUTORES. Administración y gestión de los servicios de enfermería. Editorial Ciencias Médicas, 2006.

ESTEFO AGÜERO, Silvana y Tatiana Paravic Klijn: "Enfermería en el rol de gestora de los cuidados". Ciencia y Enfermería XVI (3), pp.33-39, 2016 ISSN 0717-2079.

GUERRERO-RAMÍREZ, R. et. al.: Cuidado humanizado de enfermería según la teoría de Jean Watson, servicio de medicina del hospital Daniel Alcides Carrión. Lima-Callao, 2015.

GESTIÓN DE CUIDADOS DE ENFERMERÍA.mht. Nueva estructura orgánico funcional en el contexto de reforma sanitaria. Disponible en docenciaenenfermeria.blogspot.com/.../gestion-del-cuidado-en-enfermeria.html Revisado 10/7/21. 2016.

HERNÁNDEZ TERRAZAS, Luz Esperanza: Educación de enfermería en el cuidado humanizado. Escola Anna Nery 22 (1). 2018.

HUAPEN FIGUEROA, Celia: Gestión del cuidado en Enfermería. www.bdigital.unal.edu.co/.../1/claramariagarzonrodriguez.2011.pdf Revisado 2/7/21.

LAGO GABRIEL, Nadruz Pablo: Gestión por competencias: Integración entre la evaluación del

desempeño y la formación y el desarrollo, 2012. Disponible en <http://es.wikipedia.org/wiki/Competencia>.

MORFI SAMPER, R.: Diseño de programa de participación social para fomentar la salud del adulto y adulto mayor. Cuba, ISCM-La Habana, 2017.

ROMÁN LÓPEZ, P. “La comunicación en los gestores de enfermería: un papel fundamental”, en Revista Española de Comunicación en Salud. 29.05.2011. Disponible en : <http://www.aecs.es>.

VIALART VIDAL, Niurka: “La gestión del cuidado humanizado de enfermería en la era digital”, en Revista Cubana de Enfermería 35(4): e3059 <http://scielo.sld.cu> 1 EDITORIAL.2019.

PERCEPCIÓN DE VIOLENCIA EN EL NOVIAZGO EN ESTUDIANTES DE MEDICINA

Daniela García Ramos
Lázaro Rafael Femenías Delgado
Dr. Rodolfo Javier Rivero Morey

Un tipo de violencia particular que en los últimos años se ha convertido en un problema social y de salud de primer orden, lo constituye la violencia en el noviazgo (VN) o Dating violence como se le conoce en la literatura anglosajona.

En 1995 la OMS informó que el 30% de los estudiantes universitarios habían revelado alguna forma de violencia en sus relaciones de pareja, y con el tiempo algunas formas de agresiones verbales se convertían en agresiones físicas.¹ En el año 2014 este organismo reveló que las cifras internacionales reportadas de violencia en las relaciones de pareja no siempre distinguen la violencia en el noviazgo, de las relaciones de pareja que cohabitan en unión libre o matrimonio; no aparecen en los informes datos específicos de este tipo de violencia.

Aunque la mayoría de los estudiosos de la violencia en el noviazgo afirman que constituye un tema relativamente nuevo en el campo investigativo, se destaca que hace más de sesenta años Kanin (1957) se interesó por el fenómeno ignorado o subestimado de la violencia en las relaciones de noviazgo de adolescentes y jóvenes. El estudio de prevalencia realizado por este autor puso de manifiesto que un 62% de universitarias habían sufrido algún tipo de agresión sexual.

Sin embargo, es a partir del trabajo exploratorio de Makepeace (1981), pionero en este campo, sobre la naturaleza y prevalencia de la VN realizado con 202 universitarios y universitarias estadounidenses, cuando comienza a generarse un número cada vez mayor de investigaciones y, consecuentemente de publicaciones, sobre la prevalencia de las tres principales manifestaciones de la agresión en el noviazgo (física, psicológica y sexual), tanto en su vertiente de perpetración como de victimización. En este estudio, el 21.2% de los participantes habían sufrido amenazas o agresiones físicas directas y el 61.5% conocían casos de violencia contra la pareja.

En la actualidad a nivel internacional y regional, las cifras revelan que la VN es más común de lo que se pensaba. Los datos no son muy alentadores, en países como Estados Unidos, Canadá, España, Tailandia, Chile, Colombia, Finlandia, México, Chile, Portugal, Suecia se pone de manifiesto la alta presencia de violencia física, psicológica y sexual cometida y sufrida en las relaciones de noviazgo de adolescentes y jóvenes.

En Cuba existen estudios sobre violencia de género, violencia familiar, violencia de pareja, pero el material específico sobre violencia en el noviazgo adolescente es muy escaso, disperso y fragmentado. Los trabajos empíricos sobre violencia en el noviazgo aun cuando ha aumentado su número son insuficientes, si se le compara con otros tipos de violencia. Se presenta además escasos núme-

ros de instrumentos de evaluación específicos para estudiarla en las parejas más jóvenes y las intervenciones que se realizan en su mayoría son educativas.

No obstante, investigaciones realizadas en el contexto cubano con estudiantes universitarios reportaron la presencia de VN en adolescentes y jóvenes, de tipo psicológica o física.

En Cienfuegos un equipo de investigadores determinó que la prevalencia de la violencia psicológica y física en las relaciones de pareja heterosexuales es superior a la media de la población general, donde el 63 % de los graduados universitarios refieren recibir violencia psicológica.

Además de las consecuencias negativas para la salud física y psicológica que acarrea este problema de salud a los adolescentes y jóvenes, la necesidad de su estudio e intervención se relaciona también con la relevancia que tienen en la vida del ser humano las etapas del desarrollo por la que transitan. Etapas proclives a la asunción de diversos tipos de comportamientos de riesgo, pero al mismo tiempo un periodo evolutivo caracterizado por una alta flexibilidad comportamental susceptible al efecto de las intervenciones psicoeducativas.

La adolescencia es el periodo de la vida en el que se establecen las primeras relaciones de pareja y se construyen estilos relacionales, más o menos funcionales y/o saludables, que pueden perdurar en el tiempo y repetirse en las relaciones de pareja futuras. Resulta pues necesario atender los primeros signos de disfuncionalidad, las relaciones abusivas que puedan darse en esta etapa, con el fin de ofrecer intervenciones tempranas que eviten el establecimiento de este estilo relacional.

En las Universidades Médicas Cubanas, en la Carrera de Medicina, el tema de la violencia se ha integrado a su diseño curricular del pregrado y en los estudios de post-grado se le da tratamiento, en la especialidad de Medicina General Integral.

Este centro de altos estudios, cuenta entre sus cátedras honoríficas con la cátedra de “Género- Salud y Sexualidad”, de la cual autores de este trabajo son miembros. A través de esta cátedra se realizan intervenciones desde diversas acciones curriculares y extracurriculares en el tema de la violencia.

Pero las manifestaciones y manejos de la violencia en el noviazgo y su afrontamiento no se abordan a pesar de que en los últimos años se ha convertido en un problema social y de salud de primer orden, no solo por la magnitud del fenómeno sino también por la gravedad de las consecuencias individuales, micro-sociales y macrosociales de carácter mundial y transcultural que posee, pero más importante aún, la posibilidad de reducirla a través de acciones preventivas-promocionales. En la actualidad se desconoce cómo se comporta este fenómeno en las relaciones de pareja de estudiantes de dicha institución educativa.

En correspondencia con los retos que plantea la Educación Superior Cubana, una de sus prioridades es proporcionar a los estudiantes una formación integral que facilite el completo desarrollo de su identidad personal y social, y que les

permita alcanzar la madurez necesaria para enfrentar de manera efectiva las dificultades que se presenten en la vida.

De ese modo, para un primer acercamiento al fenómeno de la violencia en el noviazgo en el contexto de la Universidad Médica de Cienfuegos la presente investigación persigue como objetivo: estimar la violencia en el noviazgo percibida por estudiantes de medicina de la Universidad Médica de Cienfuegos.

Se realizó un estudio exploratorio, de corte transversal. La población objeto de este estudio fueron 370 estudiantes universitarios de segundo año de la Carrera de Medicina de la Universidad Médica de Cienfuegos matriculados en el curso escolar 2018-2019.

Se efectuó un muestreo intencional y por factibilidad de los autores. La muestra quedó constituida por 240 estudiantes. Las edades oscilaron entre 19 años y 21 años, coincidiendo con la adolescencia tardía y la adultez temprana o juventud.

Se incluyeron los estudiantes legalmente matriculados en el segundo año de la carrera (tercer y cuarto semestre) y se excluyeron los estudiantes que no estuvieron de acuerdo en participar de la investigación y los estudiantes que no asistieron a clases el día seleccionado para la aplicación del instrumento de medida.

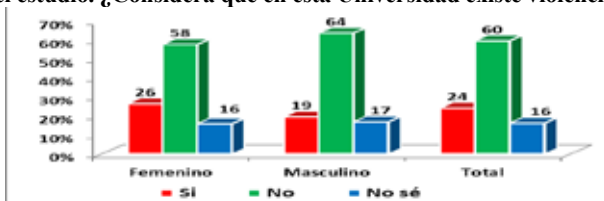
Para recabar la información se utilizó una fuente de información de tipo primaria, a través de una encuesta autoadministrada, que recogió las variables: sexo, edad, año de estudios, carrera que cursa, violencia en el noviazgo percibida, tipos de violencia en el noviazgo (en función de su naturaleza, física, psicológica y sexual).

Se hizo uso de la estadística descriptiva para el análisis de los datos cuantitativos. Se presentaron los datos en frecuencias y porcentajes. Se procesó la información en la base de datos del paquete estadístico SPSS 21.0 para Windows en español.

Los estudiantes que participaron en este estudio fueron encuestados en horario escolar, a través de un cuestionario diseñado acorde a los objetivos perseguidos en la indagación científica. Se tuvieron en cuenta las consideraciones éticas requeridas para la investigación con humanos según lo pautado en la Declaración de Helsinki.

Los participantes del estudio fueron la mayoría, estudiantes adolescentes de 19 años (63,8%), seguido de un 35% de jóvenes de 20 años y un 0,8% de 21 años. Predominó el sexo femenino con un 67,9%, siendo masculinos el 32,1%. La totalidad de los estudiantes cursaban el segundo año de la carrera de Medicina.

Fig. 1 Distribución de la violencia en el noviazgo percibida por estudiantes de Medicina participantes del estudio. ¿Considera que en esta Universidad existe violencia en el noviazgo?



N=240. Fuente: Cuestionario y Tabla de datos

Más de la mitad de los estudiantes no legitimaron la existencia de la violencia en las relaciones de noviazgo en este centro universitario. Solamente el 24% testificó la presencia de la misma y un 16% la invisibilizó. Las muchachas certificaron en frecuencias relativas discretamente superiores a los muchachos la presencia de la violencia.

Tabla 1. Distribución de los tipos de violencia en el noviazgo conocidos por los participantes del estudio.

Tipos de violencia	Frecuencia	Por ciento
Física	3	1,3
Psicológica	21	8,8
Física, Psicológica	53	22,1
Física, psicológica, sexual	2	0,8
Otras	15	6,3
No sé	12	5,0
Total que respondieron	106	44,2

N=240. Fuente: Cuestionario

El conocimiento acerca de los tipos de violencia existente fue bajo en los estudiantes. Las formas de violencia más conocidas fueron la física y la psicológica, donde algunos solo identificaban una de estas. Resultó bajo la frecuencia de estudiantes que denotan combinaciones de tres tipos de violencia. Llama la atención que solo el 0,8% nombra la sexual y un 5% de estudiantes no responde o declara que no sabe.

En la Universidad Médica de Cienfuegos la matrícula de mujeres que se encontraban estudiando la carrera de Medicina fue superior a la de los varones. Diversas universidades del mundo reportan mayor presencia de la mujer en la carrera. Estos resultados son coincidentes con los cambios operados a finales del siglo xx donde comenzaron a ser más las féminas con respecto a los hombres quienes ingresaban en esta carrera, en Latinoamérica y Europa.

Los resultados reportados en la investigación confirman la presencia de violencia en los noviazgos de los universitarios, aun cuando mostraron que en sentido general, más de la mitad de universitarios consideraron que en la universidad no ocurren situaciones de violencia en los noviazgos, no puede pasar por alto los datos que confirmaron la presencia de un porcentaje nada despreciable de conductas violentas en las relaciones de pareja en jóvenes y adolescentes de esta comunidad universitaria y aquellos que no saben.

Estos reportes están en consonancia con los datos de diversos estudios realizados en centros educativos de tercer nivel en diversos países del Orbe que registran la existencia de violencia en el noviazgo en estudiantes universitarios.

Se reconoce que los datos de prevalencia existentes son variables de una población a otra, oscilando entre menos del 5% y más del 50%, pero el solo hecho de su presencia o percepción de su existencia ya es motivo para su abordaje dadas las múltiples consecuencias que este produce en las personas que la vivencian.

En el estudio de la violencia en el noviazgo un problema que se presenta es la subestimación de la extensión real del problema, su naturalización y desconocimiento lo que dificulta el real reconocimiento de la magnitud del problema.

Flores-Garrido y Barreto-Ávila señalan que cuando este porcentaje es muy elevado, estaría indicando una cierta normalización de algunas conductas que denotan conflictos de poder al interior de las relaciones afectivas.

Las muchachas visibilizan la presencia de violencia en los noviazgos en mayores frecuencias que los muchachos, pudiese estar influyendo en esta percepción de la existencia de comportamientos violentos en estas relaciones de pareja, la educación sexista diferenciada para ambos sexos que marcan las diferencias en la identidad genérica, en los roles y estereotipos de géneros, y en los atributos; contenidos constituyentes de la subjetividad que son expresados en las valoraciones cognitivas, en las percepciones y significaciones de los acontecimientos, en las emociones y comportamientos que generan los eventos, como este de la VN.

En el año 2014 la OMS señaló la necesidad de detectar y/o prevenir la violencia de la que pueden ser objeto adolescentes y jóvenes de entre 15 a 24 años, tanto mujeres como hombres, en sus relaciones de noviazgo. Se alerta que la mayor parte de las parejas que experimentan violencia, generalmente ésta se manifiesta desde el inicio de las relaciones.

Es por ello que estos resultados que se discuten, corroboran la utilidad de los mismos para orientar estudios futuros sobre el tema y las intervenciones de prevención primaria y secundaria si de remediar o paliar dicha violencia en edades tempranas se trata, previniendo así consecuencias futuras de un significado más alarmante.

Las relaciones de noviazgo son frecuentes en este periodo y se dan de manera importante mezcladas con su entorno escolar y con las relaciones que a partir de éste entablan. Por esta razón, incluir el tema de la violencia en el noviazgo como parte de las posibles formas de violencia en las universidades es pertinente, viable, y necesario en el diseño de políticas que promuevan entornos escolares sin violencia.

Se coincide con Velázquez cuando alega que la formación profesional no es un factor determinante que inhiba o infrinja la violencia al interior de una relación de pareja. Muestra de ello es la alta incidencia en estudiantes universitarios de disímiles profesiones.

En este sentido, resulta oportuno realizar estudios epidemiológicos de las relaciones de noviazgo, hacer visible la frecuencia, magnitud, transcendencia del problema y poder desarrollar investigaciones sobre sus causas y consecuencias en el contexto cubano.

Un aspecto de gran relevancia en el abordaje del fenómeno de la violencia en el noviazgo lo constituye el conocimiento que estos adolescentes y jóvenes posean sobre dicho fenómeno, particularizando en sus tipologías. En este estudio se presentaron dificultades por parte de los estudiantes en el reconocimiento del

fenómeno y en la identificación de los tipos de violencia existentes, lo que corroboró que el conocimiento que poseen de la violencia es insuficiente.

Estos resultados están en concordancia con indagaciones realizadas con universitarios de Ecuador donde únicamente el 18,2% manifiesta tener un adecuado conocimiento de la violencia, se registran porcentajes mínimos en la población que afirman tener altos conocimientos. De manera similar en estudio realizado con estudiantes de enfermería en México señala que el reconocimiento de la violencia es deficiente aún en estudiantes de ciencias de la salud.

El bajo conocimiento en los jóvenes sobre la VN imposibilita que estos puedan identificarla de manera temprana y oportuna, haciéndolos de esta manera más vulnerable a la exposición, perpetración y mantenimiento de este fenómeno. La ignorancia en el tema se convierte en un facilitador para su aumento y propagación, se propicia así, cifras alarmantes de parejas que vivencien violencia en sus vínculos con sus consiguientes consecuencias. Facilitar la apropiación de información y conocimiento en el tema es una tarea de primer orden en todos los ámbitos. Si bien el conocimiento no modifica las actitudes, si constituye un factor importante en toda intervención que se realice para mitigar o erradicar estas dinámicas relacionales destructivas.

El bajo conocimiento sobre violencia en los jóvenes, los vulnerabiliza, ya que pueden estar viviendo situaciones de violencia en su vínculo amoroso de pareja y el no saberlo contribuir a su naturalización e invisibilización, perpetuando y agravando, por ende, esta situación de salud. Es por esta razón que un paso en su abordaje consiste en dotar a la población de conocimientos acerca de la temática. Informar, comunicar y educar constituye uno de los primeros pasos para transformar la realidad. Estos resultados de investigación alertan sobre la importancia de abordar el tema a edades tempranas.

Examinando los resultados de cada tipo de agresión, de acuerdo al marco referencial que se asumió para esta investigación, destacó la mayor frecuencia de violencia psicológica en esta población universitaria de estudiantes de medicina cubanos. Numerosas investigaciones señalan que este tipo de violencia, manifestada principalmente de forma verbal, es más común que la violencia física en universitarios.

Autores revisados plantean que este tipo de violencia puede ser más dañina para la salud mental de la víctima que las agresiones físicas y que es considerado un predictor de violencia física posterior.

Estos resultados corroboran la necesidad e intervenciones e implementación de programas de prevención para adolescentes y jóvenes en riesgo de ser víctima de estas prácticas en sus relaciones amorosas, considerando que la violencia durante el noviazgo podría predecir la violencia marital. La literatura revisada patentiza esta necesidad de intervención.

Estas parejas en sus noviazgos se enfrentan a dinámicas violentas que no son los comportamientos esperados para vínculos amorosos que están en la etapa de

enamoramiento. Se suma la poca experiencia que poseen para afrontar de manera apropiada lo que está ocurriendo en la relación donde las manifestaciones de la violencia pueden presentarse de forma sutil, solapadas, algunas francas manifestaciones de las microviolencias y que el victimario las justifica como expresiones de amor. Ocurre, entonces que estas formas se naturalizan como expresiones conductuales habituales de interacción en la pareja, situándose gradualmente y aumentando su severidad.

Se reconoce en la literatura que el pronóstico para las parejas de novios que viven una relación violenta no es nada favorable porque, una vez puesta en marcha, tiende a continuar e incluso a agravarse.

Estas etapas del desarrollo del ser humano suelen ser un periodo de especial vulnerabilidad ante las conductas violentas, estudiar la violencia en esta población ayuda a detectar e intervenir en este problema de salud cuando todavía no se ha arraigado.

Los datos que se presentan abren nuevas interrogantes de investigación acerca de la violencia en el noviazgo de estudiantes universitarios en el contexto cubano. Resulta una línea de investigación que necesita ser priorizada y desarrollada, para su profundización explicativa e intervención con el propósito de generar conocimientos que sirvan de base para la prevención e intervención del problema.

Se requieren alternativas de respuestas institucionales para dar a conocer este problema de salud, prevenir, ofrecer atención psicológica, acompañamiento, consejería a la comunidad universitaria que lo requiera, así como brindar programas, estrategias académicas curricular y extracurriculares dirigidas a la sensibilización en el tema y a la instauración de políticas institucionales amparadas en la legislación para un tratamiento integral efectivo a quienes son afectados por la violencia en sus relaciones de noviazgo.

La investigación evidencia que los estudiantes de medicina en sus primeros años tienen baja percepción de la presencia de violencia en los noviazgos existentes en la institución y en la tipología de las expresiones; siendo la psicológica la más visible. Resulta imprescindible continuar estudios que profundicen en el estado del arte de este fenómeno.

Bibliografía

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. Violencia contra la mujer. Beijing. Naciones Unidas. [Internet]. 1995 [citado 9 Ene 2020]. Disponible en: <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwibqvW7rK7nAhVQ1lkKHMPDGsQFjAAegQIAhAB&url=https%3A%2F%2Fwww.un.org%2Fwomenwatch%2Fdaw%2Fbeijing%2Fpdf%2FBeijing%2520full%2520report%2520S.pdf&usg=AOvVaw0TCdx6WuGgq53HrWVdLM2z>

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. Resumen de orientación. Informe sobre la situación mundial de la prevención de la violencia 2014. [Internet]. 2014. [citado 9 Ene 2020]. Disponible en: http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/145089/1/WHO_NMH_NVI_14.2_spa.pdf

KANIN, E. J. Male aggression in dating-courting relations. *American Journal of Sociology*. [Internet] 1957 [citado 16 Ene 2020]; 63:197-204. Disponible en: <https://psycnet.apa.org/record/1959-01107-001> ; <http://dx.doi.org/10.1086/222177>

MAKEPEACE, J. M. Courtship violence among college students. *Family Relations*. [Internet] 1957 [citado 23 Ene 2020]; 30 (1): 97-102. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/584242?seq=1> DOI: 10.2307/584242

RUBIO-GARAY, F., M. A. López-González et.al.: Prevalencia de la violencia en el noviazgo: una revisión sistemática. [Internet]. 2017 [citado 4 Dic 2019]; 2: 135-147. Disponible en: <https://doi.org/10.23923/pap.psicol2017.2831>

ALEGRÍA DEL ÁNGEL, M. y A. Rodríguez Barraza: Violencia mutua en el noviazgo: perfil psicosocial víctima-victimario en universitarios. *Psicología y Salud*.2017 [citado 16 Ene 2020]; 27(2): 231-244. Disponible en: <http://psicologiaysalud.uv.mx/index.php/psicysalud/article/view/2536/4418>.

ROMERO ALMODÓVAR, M. Violencia en el noviazgo se transforma en virtual. *SEMLac* [Internet].2017. [citado 4 Dic 2019]Disponible en: <http://redsemlac-cuba.net/comunicacion/violencia-en-el-noviazgo-llega-a-entorno-virtual.html>

LÓPEZ-ANGULO, L, Y. Fundora-Quintero et. al.: “Prevalencia de la violencia física y psicológica en relaciones de pareja heterosexuales” , en *Revista Finlay* [revista en Internet]. 2015 [citado 2019 Nov 19]; 5(3): [aprox. 8 p.]. Disponible en: <http://revfinlay.sld.cu/index.php/finlay/article/view/371>. 2015.

FERNÁNDEZ-ORTEGA, M.A, A. Ortiz-Montalvo, Ponce-Rosas et. al.: Caracterización de alumnos de la carrera de Medicina. *EMS* [Internet]. 2017 [citado 5 Ene 2020]; 31(3): 155-167 [aprox. 10 p.]. Disponible en http://scielo.sld.cu/pdf/ems/v31n3/a16_ems_983.pdf.

HEREDIA LÓPEZ, N.E.: Percepciones de los estudiantes de una universidad ecuatoriana frente a situaciones de violencia en las relaciones de noviazgo [Trabajo de Titulación previo a la obtención del título Licenciada en Trabajo. Internet]. Ecuador: Universidad Católica de Santiago de Guayaquil-Facultad de Jurisprudencia, Ciencias Sociales y Políticas. Carrera de Trabajo Social y Desarrollo Humano; 2018 [citado 15 ene 2020]. Disponible en: <http://repositorio.ucsg.edu.ec/bitstream/3317/10685/1/T-UCSG-PRE-JUR-TSO-80.pdf>.

PINCHAO ORTEGA E.S.: Violencia en el noviazgo en estudiantes de la carrera de enfermería-facultad ciencias de la salud, UTN 2017. [Tesis de grado para obtener título Licenciada en Enfermería. Internet]. Ecuador: Facultad Ciencias de la Salud. Escuela de Enfermería; 2017 [citado 15 ene 2020]. Disponible en: <http://repositorio.utn.edu.ec/bitstream/123456789/7343/1/06%20ENF%20852%20TRABAJO%20DE%20GRADO.pdf>.

RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, R., L. Riosvelasco Moreno y N.Castillo Viveros: Violencia en el noviazgo, género y apoyo social en jóvenes universitarios. *Escritos de Psicología*. 11, pp.1-9. 2018.

FLORES-GARRIDO, N. y M. Barreto-Ávila: “Violencia en el noviazgo entre estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México. Un análisis mixto”, *RIES*. [Internet]. 2018 [citado 5 Ene 2020]; 9(26). pp.42-63. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.22201/issue.20072872e.2018.26.290>.

PALOMERA BEZANILLA, C.: Intervenciones de prevención de la violencia en el noviazgo de adolescentes. Monografía. *Nuberos Científica* [Internet] 2019 [citado 7 Ene 2020]. 3 (27): [aprox. 10 p.]. Disponible en: http://http://www.enfermeriacantabria.com/web_enfermeriacantabria/docs/Nuberos-Cientifica-_3.pdf.

VELÁZQUEZ, S.: *Violencias cotidianas, violencia de género*. Argentina. Paidós. 2003.

EXPERIENCIA DE UN INTEGRANTE DE LA BRIGADA MÉDICA CUBANA DURANTE LA EPIDEMIA DE ÉBOLA

MSc. Ibrahín Cos Parlay
MSc. María Ferrer Pérez

La enfermedad por el virus del Ébola (EVE), enfermedad del ébolavirus, fiebre hemorrágica del Ébola (FHE), enfermedad del Ébola o, simplemente, como Ébola, es una enfermedad causada en el ser humano por el virus del Ébola. Normalmente los síntomas comienzan entre los dos días y las tres semanas después de haber contraído el virus, con fiebre, dolor de garganta, musculares, y dolor de cabeza. Por lo general, siguen náuseas, vómitos y diarreas, junto con fallo hepático y renal. En ese momento, algunos pacientes empiezan a sufrir complicaciones hemorrágicas.¹

El primer brote documentado de Ébola ocurrió en 1976, simultáneamente en Zaire y Sudán (zonas que hoy pertenecen a la República Democrática del Congo y a Sudán del Sur, respectivamente), donde se detectaron 3418 casos y 2830 muertes con una tasa de letalidad de 83%. Este brote fue causado por el virus Ébola-Zaire, una de las cepas más epidémicas y mortales de la historia. Los brotes de fiebres hemorrágicas virales tienen una tasa de mortalidad de entre el 41 y el 89%.

Se considera que los murciélagos frugívoros, en particular *Hypsignathus monstrosus*, *Epomops franqueti* y *Myonycteris torquata*, son posiblemente los huéspedes naturales del virus del Ébola en África. Por ello, la distribución geográfica de los Ébolavirus puede coincidir inicialmente con la de dichos murciélagos.

La enfermedad aparece normalmente en brotes, en las regiones tropicales del África subsahariana. Entre 1976 (año en el que se detectó el virus por primera vez) y 2013, la Organización Mundial de la Salud reportó 1.716 casos. Es decir, resultaron infectadas menos de 1000 personas por año. Hasta 2014 los brotes de Ébola solo habían afectado a regiones concretas de África. A partir de la epidemia de 2014 originada en África Occidental, se han producido contagios en otros continentes. El brote de 2014-2015 fue el más virulento, y afectó a Guinea, Sierra Leona, Liberia y Nigeria.

Se considera que los murciélagos frugívoros, en particular *Hypsignathus monstrosus*, *Epomops franqueti* y *Myonycteris torquata*, son posiblemente los huéspedes naturales del virus del Ébola en África. Por ello, la distribución geográfica de los Ebolavirus puede coincidir inicialmente con la de dichos murciélagos. En el año 1976 murieron alrededor del 92 % de los infectados.

La tasa de mortalidad de la enfermedad es elevada: con una frecuencia de fallecimientos de entre el 50% y el 90% de los infectados por el virus.

El virus del Ébola se introdujo en la población humana como consecuencia de un contacto directo con la sangre, secreciones, órganos u otros líquidos corporales de animales infectados. Este virus solo se transmite vía contacto directo con fluidos del cuerpo infectado de mamíferos. En África se han comprobado casos de infección asociados a la manipulación de chimpancés, gorilas, murciélagos de la fruta, monos, antílopes de los bosques y puercoespines infectados que aparecieron muertos o enfermos en la selva. Incluso luego de prácticas de embalsamamiento continúa el riesgo de contagio¹.

Este virus no se propaga tan fácilmente como los resfriados, la gripe o el sarampión. No hay datos que indiquen que el virus que causa la enfermedad del Ébola se propague a través del aire o el agua. Una persona que tiene la enfermedad no puede propagarla sino hasta que aparecen los síntomas.

Solo se propaga entre seres humanos por contacto directo con fluidos corporales infectados que incluyen, la orina, la saliva, el sudor, las heces, el vómito, la leche materna y el semen, pero no se limitan solo a estos. El virus puede entrar al cuerpo a través de una ruptura en la piel o las membranas mucosas, que incluyen los ojos, la nariz y la boca.

El virus también puede diseminarse por contacto con cualquier tipo de superficies, objetos y materiales que hayan tenido vínculo con fluidos corporales de una persona enferma, tales como:

- Tendidos y ropa de cama.
- Prendas de vestir.
- Vendajes.
- Agujas y jeringas.
- Equipo médico.

En África, el virus del Ébola también puede transmitirse por:

- Manipular animales salvajes infectados, cazados para alimento (carne de caza).
- Contacto con sangre o fluidos corporales de animales infectados.
- Contacto con murciélagos infectados.

El virus del Ébola NO se propaga a través de:

- El aire.
- El agua.
- Los alimentos.
- Los insectos (mosquitos).

Los trabajadores de la salud y las personas que cuidan de familiares enfermos están en alto riesgo de contraer el virus del Ébola, debido a que son más propen-

osos a entrar en contacto directo con los fluidos corporales. El uso adecuado del equipo de protección personal (EPP) reduce enormemente este riesgo².

Los síntomas pueden aparecer entre 2 y 21 días después de la exposición al virus. El promedio es de unos 8 a 10 días. En general, los síntomas incluyen:

- Fiebre.
- Dolor de cabeza.
- Dolores articulares y musculares.
- Debilidad y fatiga.
- Dolor de garganta.
- Síntomas gastrointestinales que incluyen: dolor abdominal, diarrea y vómitos.
- Pérdida de apetito.
- Sangrado o moretones inexplicables.

Otros síntomas pueden incluir sarpullido, ojos rojos e hipo².

Ya sea que haya o no medicamentos para tratar un caso de Ébola, existe atención de apoyo. Este tipo de atención puede mejorar las posibilidades de supervivencia, especialmente cuando se trata temprano. La atención de apoyo incluye:

- Administrar líquidos y electrolitos
- Administrar medicamentos para mantener la presión arterial, reducir los vómitos y la diarrea, y controlar la fiebre y el dolor
- Dar oxígeno
- Tratar cualquier otra complicación o infección

Las personas que se recuperan aún pueden tener efectos secundarios posteriores, como fatiga, dolores musculares, problemas de los ojos y de la visión y dolor de estómago².

Un buen control de los brotes depende de la aplicación de diferentes intervenciones, como la atención a los casos, la vigilancia y el rastreo de los mismos, los entierros en condiciones de seguridad o la movilización social.

La participación de la comunidad es fundamental para el éxito del control de los brotes. La sensibilización sobre los factores de riesgo de la infección por el virus y sobre las medidas de protección (incluida la vacunación) constituye un medio eficaz para reducir la transmisión en el ser humano. Los mensajes destinados a reducir los riesgos deben centrarse en los siguientes aspectos:

- Reducir el riesgo de transmisión de animales salvajes al ser humano: como consecuencia del contacto con murciélagos de la fruta, monos o simios infectados y del consumo de su carne cruda. Deben utilizarse guantes y otras prendas protectoras apropiadas para manipular animales.

Sus productos (sangre y carne) deben estar bien cocidos antes de consumirlos.

- Reducir el riesgo de transmisión de persona a persona: en la comunidad como consecuencia del contacto directo o estrecho con pacientes infectados, especialmente con sus líquidos corporales. Hay que evitar el contacto físico estrecho con pacientes con EVE y utilizar guantes y equipo de protección personal adecuado para atender a los enfermos en el hogar. Es necesario lavarse las manos con regularidad tras visitar a enfermos en el hospital, así como después de cuidar a enfermos en el hogar.
- Reducir el riesgo de posible transmisión sexual: Teniendo en cuenta nuevos análisis de las investigaciones en curso y las consideraciones de su Grupo Consultivo sobre la Respuesta a la Enfermedad por el Virus del Ébola, la OMS recomienda que los varones que sobrevivan a esta enfermedad tengan prácticas sexuales e higiénicas seguras durante los 12 meses siguientes al inicio de los síntomas o hasta que sus muestras de semen den dos veces negativo para el virus del Ébola. Se debe evitar el contacto con líquidos corporales y se recomienda el lavado con agua y jabón. La OMS no recomienda el aislamiento de los pacientes convalecientes de ambos sexos una vez que sus muestras de sangre hayan dado negativo para el virus del Ébola.
- Medidas de contención de los brotes. Entre ellas se encuentran la inhumación rápida y segura de los cadáveres infectados, la identificación de las personas que puedan haber estado en contacto con alguien infectado por el virus y su observación durante 21 días. También son importantes la separación de los enfermos y de las personas sanas para evitar una mayor propagación, y el mantenimiento de una buena higiene y de la limpieza del entorno².

Durante los primeros meses del año 2014 las noticias de lo que sucedía en África como consecuencias de la enfermedad del Ébola, parecía lejano por la distancia geográfica, por la realmente poca información sobre el tema y por qué no decirlo el desconocimiento general sobre esa enfermedad. Casi siempre lo que sucede en África, es ajeno a la comunidad internacional hasta que afecta al mundo rico y desarrollado como sucedió en esta ocasión.

A finales de agosto, uno de los autores de este estudio fue seleccionado en un grupo de alrededor de 200 compañeros de todo el país. Como parte de la primera brigada en conformarse después de una llamada al entonces presidente de Cuba, General de Ejército Raúl Castro, de parte del Secretario General de Naciones Unidas, pidiendo la colaboración de Cuba para enfrentar la compleja situación que se había creado en África Occidental.

Así, comienza nuestro viaje en medio de incertidumbres y temores por lo desconocido y lo complejo de la situación, a la que nos habríamos de enfrentar

en lejanas tierras, de la que solo sabíamos por los libros y nuestros estudios de historia, así como el seguimiento sistemático de las noticias; de esa forma, con la mochila cargada con más dudas que certezas, arribamos a la Habana para comenzar la preparación a la que debíamos someternos.

Durante todo el mes de septiembre de 2014 recibimos un riguroso entrenamiento en el concurso de la ONU y junto a los técnicos y científicos del IPK allí, conocimos mucho más de la enfermedad, como enfrentarla con las medidas de bioseguridad existente, como usar adecuadamente los trajes de protección personal, en medio de la incertidumbre general en todo el mundo, de los temores de la población y en algunos casos de la resistencia, por la lógica preocupación por la vida de los que partíamos de las familia.

En ese período también se reflejó la parte humana, la solidaridad que surgió entre todos, la preocupación por los problemas de cada uno, la sensibilidad, piedra angular en nuestra formación, estuvo presente en su máxima expresión sobre todo sabiendo que la posibilidad de que, muchos de nosotros no regresáramos al seno de nuestras familias, era muy alta.

Luego de ese mes llego el momento de la partida, viajamos a África todavía con los temores y cosas por descubrir, para la mayoría, era la primera vez que llegábamos al llamado continente negro; matizado además por la tensa situación que se vivía por la convulsión social creada a raíz del brote de la enfermedad, la precariedad de los sistemas de salud y en cierto modo por la inacción de la comunidad internacional que hasta ese momento no reaccionaba.

Al llegar fuimos recibidos por las autoridades de salud del país, el jefe de la brigada que había partido días antes y representantes de las Naciones Unidas, en un aeropuerto con todas las señales del momento que se vivía, y al mismo tiempo era la llegada de la esperanza y la fe en que todo iba a mejorar, el traslado hacia los hoteles donde habríamos de alojarnos se hizo a través de un hermoso trozo de ese país cuya vegetación y geografía nos cautivó.

Encontramos un país con carteles refiriéndose a la enfermedad por todas partes, anuncios de qué hacer ante los síntomas, la necesidad de cumplir las indicaciones de salud y también la desconfianza de la población en cuanto a la atención con todos esos ingredientes. Comenzamos nuestro trabajo en Sierra Leona, fuimos ubicados en la capital del país Free Town.

Ahí comenzó otra etapa de preparación intensa, ya en el país y viendo de cerca realmente los estragos de la enfermedad, comenzamos a interactuar con los nacionales, personas humildes con siglos de colonialismo a la espalda, con toda la pobreza que es capaz de engendrar el capitalismo. La visita a los hospitales nos mostró la realidad de lo que estaba sucediendo. La cantidad de fallecidos, la imposibilidad de prestar asistencia a todos.

En esa etapa de preparación se siguió profundizando en la relación entre los miembros de la brigada, el ambiente de tensión por los riesgos que corríamos, la

presión por entrar a la zona roja, todo ello nos motivaba a estar concentrado en todas las medidas de bioseguridad que debíamos cumplir, las costumbres a las que nos debíamos adaptar.

Al comenzar los primeros días de trabajo sufrimos la tragedia que se nos enfermó un compañero, el que por fortuna se salvó, pero al mismo tiempo significaba que el próximo en enfermar fallecería, de acuerdo a los cálculos de letalidad, así fue nuestro comienzo en el trabajo. Inolvidable nuestra primera entrada a la zona roja, el protocolo del hospital de colocarnos el traje, esta vez no como entrenamiento, sino para enfrentarnos definitivamente a la dura realidad de los enfermos.

Al entrar al área de vestuario se hacía en equipo, mientras uno se vestía, el otro supervisaba el proceso de forma tal que no quedase descubierto un milímetro de piel, entrábamos a la zona roja en equipos de tres cubanos y un equipo de nacionales de entre 5 u 8 personas.

A partir de ese momento, comenzó nuestra lucha contra la muerte en la ayuda a los pacientes, como al cuidarnos nosotros. La misión era preservar la vida en medio de esta catástrofe, que era una lucha tan importante como salvar la de los enfermos, el enfermarnos significaba dejar a los enfermos sin protección. Entre las situaciones especiales que se vivieron se encuentra la de un parto en medio de la pandemia, el único de una paciente infectada de Ébola que se realizó por nuestra brigada, lamentablemente fallecida después del parto.

Durante esos meses fue una dura batalla contra la pandemia, la que se desató en esos tres países, la atención a los pacientes con los trajes y gafas de protección, la luz deficiente hacía difícil y muy peligroso el trabajo. El peligro constante de la agresión de un paciente, por el estado de delirio en que caían debido a los altos niveles de hipertermia.

El trabajo en equipo entre nosotros y los nacionales, así como con los profesionales de otros países y en general con los funcionarios de las Naciones Unidas, fue una experiencia única en nuestra vida laboral y profesional. Se demostró que cuando se unen esfuerzos, todo es posible, incluso derrotar el Ébola, una enfermedad difícil y terrible por su alta contagiosidad y letalidad.

La experiencia en la zona roja, como se denominaba el área de ingreso, era altamente demandante en niveles de concentración y coordinación en el trabajo, los procedimientos, el interrogatorio, el desplazamiento dentro de las salas todo debía ser absolutamente coordinado, cualquier violación de los protocolos implicaba el riesgo de enfermar y enfermar al resto de los compañeros y por ende paralizar el trabajo de toda una brigada.

La utilización del traje de protección personal bajo las elevadas temperaturas era una de las interrogantes, ¿por cuánto tiempo seríamos capaces de soportarlo?, en la preparación se decía que alrededor de 15 minutos, en la práctica el promedio fue de una hora, posiblemente gracias a estar acostumbrados a nuestro clima,

nuestros preparadores eran todos europeos; la otra interrogante era lo relacionado con el tiempo de permanencia en el país, se pronosticaba por nuestros preparadores 15 días y por parte de Cuba tres meses; al final estuvimos allí 6 meses en ardua batalla por la vida.

La satisfacción del primer paciente salvado fue una de nuestras primeras alegrías, el colofón del esfuerzo por el que habíamos atravesado el atlántico, la recompensa de la dedicación incluso a riesgo de la vida, cada día de trabajo era una batalla ganada a la muerte pues eso significaba enfermar, cada salida del lugar de alojamiento era similar a la partida de los soldados al campo de batalla con la diferencia de que aquí el enemigo era invisible. Podía estar en cualquier parte, en la ropa, en los utensilios de comer, en la mesa de trabajo, en el bolígrafo, en la pared, en un compañero en resumen donde menos se podía esperar.

Bajo esas condiciones logramos en 6 meses revertir la situación, a nuestra llegada la letalidad de la enfermedad estaba en 90% a nuestro regreso estaba en 24% muestra inequívoca de lo que habíamos logrado.

ASPECTOS DE LA SALUD CARDIOVASCULAR EN EL CONTINENTE AFRICANO

Dr. Yuri Álvarez Magdariaga
Dra. Ana Lidia Ford Torralba

La salud cardiovascular o salud cardíaca, según la asociación española de enfermería en cardiología la refiere como la presencia de valores óptimos en los principales factores de riesgo cardiovascular.¹ Por su parte la AHA (Asociación estadounidense del corazón) tiene a la salud cardiovascular dentro de sus objetivos 2020, lo que ha ayudado a cambiar el enfoque mundial en la promoción de salud y el control del riesgo.²

La homeostasia del medio interno también se expresa a nivel cardíaco, lo que es multifactorial y está estrechamente vinculado a estilos de vida individuales, así como a modo de vida de la sociedad en donde se desarrollan los individuos.

Esta asociación la define como la presencia simultánea de tres factores de salud ideales y comportamientos de salud ideales, entre estos tenemos:

Factores de riesgos

- Colesterol.
- Cifras normales de presión arterial.
- Ausencia de diabetes mellitus.

Comportamientos de salud ideales:

- No fumar.
- Peso corporal ideal.
- Dieta ideal.
- Actividad física alta.²

Para el logro de una salud cardíaca adecuada es importante destacar el papel que juegan el control de los aspectos anteriormente citados (factores de riesgo y comportamientos ideales), pues atentan contra esta. Para una mejor comprensión en el desarrollo del presente trabajo los englobaremos como factores de riesgo.

En tal sentido la revista española de cardiología³ hace referencia en la figura 1, en donde se describen algunos de los factores que inciden negativamente en la salud cardíaca y en la salud en general:

- Malos hábitos nutricionales.
- Antecedentes personales de enfermedades cardiovasculares o endocrino – metabólicas.
- Antecedentes familiares de estas causas.

- Tabaquismo.
- Sedentarismo.
- Obesidad.
- Estrés.

La combinación de factores de riesgo de comportamientos, sociales, medioambientales, biológicos y relacionados con los sistemas de salud, determinan sobre la salud cardíaca, por lo que se necesita de una estrategia interdisciplinaria y multifactorial, encaminada a la promoción de estilos de vida saludables, sistemas de salud eficaces y eficientes lo que se traducirá en la disminución de la morbilidad y la mortalidad por esta causa.

Además de las condiciones antes mencionadas, en el caso de las enfermedades cardiovasculares debemos resaltar la Hipertensión Arterial (HTA), la diabetes, el hipercolesterolemia y la hipertrigliceridemia, lo que contribuye en todos los casos al desarrollo de la enfermedad arterial coronaria (EAC).¹

África como continente y sus países componentes no escapan de esta realidad. En un estudio realizado por Antunes Vicente y colaboradores en Angola con 450 pacientes se evidenció lo antes afirmado.

En dicho estudio se evidenció el desconocimiento sobre la enfermedad arterial coronaria en dicho continente, sin embargo, se mostraron algunas características de la misma, entre estas están:^{2,3}

- Sexo más afectado: Masculino.
- Edad: 40 a 60 años.
- Período postmenopáusico: Trae aparejado un deterioro del sistema cardiovascular. A su vez y con más frecuencia se produce la asociación de esta etapa de la vida femenina a los factores de riesgo antes mencionados aumentando la prevalencia global de las EAC y el deterioro de la salud global.
- Diabetes mellitus: Afecta los mecanismos autorreguladores del flujo coronario, disminuye la producción de óxido nítrico endotelial.
- La HTA.
- La dislipidemia.

Según Capigana ², estos factores son de un elevado riesgo para padecer enfermedad cardiovascular, por lo que se ve afectada la salud cardiovascular.

En un estudio realizado en África del Sur con 642 pacientes, el 41 % de estos contaban con antecedente personales de infarto agudo del miocardio (IMA) con una mortalidad a largo plazo de 5,7 % mayor que los otros pacientes intervenidos.⁴

Por todo lo antes mencionado hemos decidido realizar esta investigación, con el objetivo de valorar algunos aspectos de la salud cardíaca en el continente africano.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) en su informe sobre las enfermedades cardiovasculares, plantea que las enfermedades cardiovasculares son la principal causa de defunción en el mundo y, cobrando 17,9 millones de vidas cada año. Estas constituyen un grupo de trastornos del corazón y los vasos sanguíneos que incluyen:

- Cardiopatías coronarias.
- Enfermedades cardiovasculares.
- Enfermedades cerebrovasculares.
- Cardiopatías reumáticas.

En el citado informe se hace referencias a que más de 4 de cada 5 defunciones por enfermedades cardiovasculares se debe a cardiopatías coronarias y accidentes cerebrovasculares, y una tercera parte de esas defunciones ocurren prematuramente en personas menores de 70 años.

Según la Federación Mundial del corazón, las enfermedades cardiovasculares (ECV) son la primera causa de muerte a nivel mundial. Uno de cada 3 decesos en el mundo son resultado de las ECV, a pesar de la mayoría son prevenibles.⁵

En otras partes del mundo como en España, según el Instituto Nacional de Estadística⁶, el 28,8% de las defunciones de 2017 tuvieron a las enfermedades circulatorias como causa básica de mortalidad. Estas, con 263,3 muertes por cada 100.000 habitantes, siguieron siendo la primera causa de mortalidad global, primera también en mujeres (279,9 en el mismo rango) y segunda en hombres (246,1 en el mismo rango) tras los tumores. De los 122.466 fallecimientos a causa de enfermedades circulatorias, el 48,4% fueron secundarias por cardiopatía isquémica (CI) y accidente cerebrovascular (ACV).⁷

Esta enfermedad es la primera causa individual de muerte entre los varones y la tercera entre las mujeres españolas.⁸

En 2010, las ECV costaron 863 000 millones de dólares, esto se estima que aumentará en un 22 %, 1,044 millones de dólares en 2030.⁹

En Sudáfrica las enfermedades no transmisibles (ENT), incluyendo las enfermedades cardiovasculares, se estima que representan el 43 % del total de muertes en adultos. Las ECV representan casi una quinta parte (18%) de estos decesos, dentro de los factores de riesgo y su comportamiento tenemos:

- 18 % de la población es fumadora.
- 11 litros de alcohol puro consumido por persona.
- 1 de cada 3 adultos (33,7%) son hipertensos, lo que aumenta el riesgo de ataque cardíaco, insuficiencia cardíaca, enfermedad renal o derrame cerebral.
- 31,3 % obesos.¹⁰

Las actividades preventivas implican priorización y, para ello, se precisa conocer el impacto de cada posible intervención en el riesgo de la población. La prevención primaria de las enfermedades cardiovasculares se fundamenta en el diagnóstico y control de los factores de riesgo cardiovascular (FRCV) mediante una intervención multifactorial.^{11,12}

- Dieta ideal, peso ideal y diabetes mellitus: Un estudio publicado por el diario EL PAÍS¹³, sobre la seguridad alimentaria en África, aborda como las transformaciones socio-económicas aceleradas que experimenta ha conllevado a la transición nutricional o sea la occidentalización de las dietas, lo que ha conllevado aun incremento notable del peso y la diabetes mellitus en la población, convirtiéndose en importantes problemas de salud pública, especialmente para las áreas urbanas africanas. Si bien los alimentos agrícolas eran las principales fuentes de alimentación en África lo que se conocía como una dieta de herencia africana a base de verduras de hoja verde, vegetales con diversidad de colores y hierbas aromáticas, hoy se han incrementado los supermercados con disponibilidad de alimentos procesados facilitando el cambio a la clásica pirámide alimenticia occidental, cuyos pilares son los carbohidratos refinados derivados del trigo, la soja o el maíz. En pocas décadas, las empresas multinacionales han desarrollado formas rentables de procesar alimentos y comercializarlos de manera asequibles. Así, sus productos cargados de azúcares, sal, productos químicos y grasas saturadas, han pasado a ser parte de la dieta cotidiana provocando impactos negativos palpables a la salud.

En un estudio realizado en Tanzania, llevado a cabo por el centro de investigación de la clínica Kilimanjaro, junto con la universidad de Radboud de los países bajos y el instituto LIMES de la universidad de Bonn en Alemania, ha hallado un debilitamiento del sistema inmunológico en los tanzanos urbanos, sin embargo, en los de área rural no ocurre lo mismo y argumentan que los rurales poseen un nivel más alto de flavonoides (fitonutrientes presentes en frutas, verduras, especies) y otras sustancias involucradas en el metabolismo de enfermedades como el colesterol).

Obesidad: Actualmente es considerada una enfermedad en sí y continúa siendo un factor de riesgo importante para el desarrollo de varias enfermedades. En países como Sudáfrica se evidencian:

- 70 % obesos o sobrepeso.
- 40 % de las mujeres son obesas.
- 1 de cada 4 niñas y 1 de cada 5 niños entre las edades de 2 – 14 años tienen sobrepeso u obesidad.¹⁴

En 2016, Sudáfrica se convirtió en el primer país africano en anunciar planes para introducir un nuevo impuesto sobre las bebidas endulzadas con azúcar, para entrar en vigor a partir de 2017.¹⁵

Un estudio realizado en 2013 por el consejo de investigaciones de las ciencias humanas en Johannesburgo sugirió un vínculo entre el azúcar y la obesidad, concluyendo que 1 de cada 5 sudafricanos consumen una cantidad excesiva de azúcar. En 2013, el gobierno de Sudáfrica introdujo una legislación acorde a los objetivos fijados para reducir la ingestión de sal a menos de 5 gramos al día por persona en 2020.¹⁵

Tabaquismo: Según el atlas del tabaco¹, en el mundo cada vez se encienden menos cigarrillos, la tasa de fumadores ha experimentado un ligero descenso en los últimos años, pasando de un 22,7 % de la población en 2007 a un 19,6% en 2019. Esto se debe a medidas como la adopción de límites de comercialización, campañas de sensibilización, la prohibición de fumar en espacios públicos y sobre todo a la imposición de levadas tasas de interés en la importación lo que repercute en el precio de la cajetilla. Esto ha obligado a las grandes empresas a buscar países menos desarrollados, donde existan gran número de población joven y con impuestos más bajos.

En países como Senegal se adoptó una ley de control del tabaquismo, pionera en la región por su dureza en la región de África occidental, esta hace referencia a restricciones para fumar en público, regular el empaquetado y el etiquetado con la inclusión de imágenes sobre las consecuencias negativas para la salud del tabaquismo, prohibir las formas de patrocinio y promoción del tabaquismo, sin embargo, esto no se ha cumplido a cabalidad.

La Organización mundial de la salud (OMS) ha hecho un llamado a tomar medidas fiscales más severas para gravar los cigarrillos, pero en África aún son insuficientes. Un incremento de las tasas, los resultados se dejan ver de inmediato, suben los precios y el consumo desciende, esto genera dos implicaciones más:

1. Reducción del gasto sanitario derivado del tabaquismo.
2. Disminución de posibles consecuencias cardiovasculares producto del tabaco.

Según el Atlas del tabaco, con un 10% de incremento del coste, la caída del hábito es del 4% en los países del Norte global, mientras que en los países de bajo y mediano ingreso sería del 5%.

Según un informe elaborado por el equipo de economistas *tobacconomics*, de la universidad de Illinois sobre un sistema de puntuación fiscal de los cigarrillos consistente con una puntuación de cero a cinco, el continente africano seguía ocupando el escalón más bajo con una puntuación media de 1,64 en 2019 y en 2018 era de 1,30. Es válido señalar que Botsuana aparece como el país más duro en la política contra el consumo de tabaco.

Sistema de puntuación fiscal de los cigarrillos: Ranking con cuatro criterios que mide la eficacia de las medidas impositivas al tabaco, donde:

- Cero: Inexistencia de impuestos.
- Cinco: Existencia de una política fiscal integral con excelentes resultados.

De mantenerse la actual tendencia África en 2025 tendrá 80 millones de nuevos fumadores.

Según la OMS, se ha demostrado que el abandono del consumo de tabaco y el alcohol, así como la reducción de la sal en la alimentación, el aumento en la ingesta de frutas y verduras, la actividad física regular reducen el riesgo de sufrir enfermedades cardiovasculares.

Para la prevención de las defunciones prematuras es preciso identificar a las personas expuestas a altos riesgos de padecer ECV y velar porque reciban información y el tratamiento adecuado.

Algunos de los consejos que se pueden poner en práctica para evitar las ECV, tenemos:

1. Consuma una dieta saludable para el corazón:
 - Decida que alimentos comprar después de evaluar la información nutricional que brinda la etiqueta de los alimentos.
 - Elija los alimentos bajo de sodio o sal.
 - Limite los alimentos que tienen grasa trans.
 - Disminuir el consumo de azúcar o glucosa, sacarosa, fructosa como también se le conoce.
2. Controle sus problemas de salud, como Hipertensión arterial, Hipercolesterolemia y Diabetes mellitus:
 - Tome sus medicamentos como se lo indicó su médico.
 - Chequear periódicamente sus niveles de azúcar, colesterol y presión arterial.
 - Obtenga información sobre su enfermedad.
3. Conozca los signos de un ataque cardíaco:
 - Dolor en el pecho, brazos, cuello, mandíbula, espalda, parte superior del estómago.
 - Falta de aire.
 - Sudoración fría, profusa y repentina.
 - Cansancio inusual o inexplicable.
 - Sensación de mareo o aturdimiento.
 - Náuseas.

Por último, ante cualquiera de estos síntomas acuda a su médico y no se auto mediqué, en caso de emergencia llame al 104 (Urgencias médicas)

Las enfermedades cardiovasculares son la causa más frecuente de defunciones en el mundo y en África.

Los factores de riesgo para padecer enfermedades cardiovasculares, tienen una elevada incidencia en la población africana.

Se hace necesario el desarrollo de políticas gubernamentales coherentes, eficaces y eficientes para enfrentar el incremento de las ECV en la población africana.

Bibliografía

WORLD HEART ORGANIZATION (WHO): Cardiovascular diseases (CVDs). (Internet). (citado 2 Ago 2020) Disponible en: <https://www.who.int/newsroom/fact-sheets/detail/cardiovascular-diseases-cvds>. 2020.

CAPIGANA, P.: Factores de risco cardiovascular em diferentes niveis socioeconómicos de servidores públicos da universidade Agostinho Neto, Luanda, Angola (tesis). Vitória (ES): Universidade Federal do Espírito Santo; Disponible en <https://repositorio.ufes.br/handle/10/8049>. 2012.

ONEN, C.L.: Epidemiology of ischaemic heart disease in sub-Saharan Africa. *Cardiovasc J Afr*.2013; 24 (2):34 – 42. (DOI).

SCHAROTH, C; ACCES South Africa investigators. Management of acute coronary syndrome in South Africa: insights from the ACCES (Acute coronary Events a Multinational Survey of Current Management Strategies) registry. *Cardiovasc J Afr*.2012;23 (7):365 -70(DOI).

INSTITUTE FOR HEALTH METRICS AND EVALUATION (IHME). The Global Burden of diseases, Injuries and risk factors study 2010 (GBD 2010). Generating evidence, Guiding Policy Report.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. Ministerio Economía y Empresa. España. Recopilado de: http://www.ine.es/prensa/edcm_2017.pdf. Consultado el 24/01/2019.

GIL M., Martí H, Elosúa R, Grau M, Sala J, Masiá R et al. Análisis de la tendencia en la letalidad, incidencia y mortalidad por infarto de miocardio en Girona entre 1990 y 1999. *Rev Esp Cardiol*;60 (4):349-56. 2007

MARTÍNEZ DE ARAGÓN, MV, Llácer A.: Mortalidad en España en 1996.Mortalidad gen et. al, principales causas de muerte y de años potenciales de vida perdidos. *Bol Epidemiol Semanal* 1999; 7: 169-176.

WORLD ECONOMIC FORUM: The Global Economic Burden of Non-communicable Disease, Harvard School of Public Health, 2011. <http://www.world-heart-federation.org/heart-facts/fact-sheets/cardiovascular-disease-in-women/>.

MEDRANO M. J, R. Pastor-Barriuso R, et al.: “Riesgo coronario atribuible a los factores de riesgo cardiovascular en población española”, en *Rev. Esp. Cardiol*. 60 (12):1250-6. 2007.

GRAU M, Subirana I, Elosua R, Fitó M, Covas MI, Sala J. et. al. REGICOR investigators. Why should population attributable fractions be periodically recalculated? An example from cardiovascular risk estimation in southern Europe. *Preventive Medicine*. Volume 51. Issue 1, July 2010, pp.78–84. <http://www.heartfoundation.co.za/media-releases/national-obesity-week-south-áfrica>.

14. <http://www.gov.za/speeches/minister/-pravin-gordan-2016-budget-pech-24-feb-2016-0000%20>.

15. <http://www.hsrc.ac.za/uploads/pagenews/72/SANHANES-launch%20edition%online-version29.pdf>

ACTUALIZACIÓN SOBRE EL VIRUS DE MARBURGO EN ÁFRICA A EGRESADOS DE MEDICINA

Dra. Ana Lidia Ford Torralba
Dr. Yuri Alvarez Magdariaga

La enfermedad del virus Marburgo se identificó por primera vez en 1967 en la ciudad alemana de Marburgo (de ahí el nombre).

Un primo del igualmente mortal virus del Ébola, según la Organización Mundial de la Salud (OMS), el virus del Marburgo fue identificado por primera vez después de que 31 personas se infectaran y 7 murieran en brotes simultáneos en 1967 en Marburgo y Frankfurg, Alemania, y en Belgrado, Serbia, en unos laboratorios que trabajaban con cultivos celulares de monos verdes africanos (*Cercopithecusaethiops*) importados de Uganda. Pero se considera que el huésped natural del virus de Marburgo de la fruta *Rousettusaegyptiacus*, aunque estos murciélagos no padecen enfermedad detectable.

Desde entonces, el virus de Marburgo ha aparecido en casos aislados en epidemias más pequeñas, a menudo en países de África subsahariana. Angola, la Republica Democrática del Congo, Sudan del Sur, Gabón y Uganda se han visto afectados por el virus del Marburgo y Ébola. En los últimos años ha habido brotes de la enfermedad en Guinea y Ghana.

Aunque los virus de Marburgo y del Ébola son distintos, ambos pertenecen a la familia Filoviridae y ocasionan enfermedades con características clínicas similares. Se podría decir que Marburgo es un primo del Ébola. El virus de Marburgo (MARV) perteneciente al género Marburvirus de la familia Filkoviridae al igual que el virus del Ravn (RAVV), del mismo género causa una enfermedad hemorrágica severa, con elevada mortalidad, denominada fiebre hemorrágica de Marburgo.

Anteriormente denominada fiebre hemorrágica de Marburgo, es grave y a menudo mortal. Esta provocada por un virus que provoca fiebre hemorrágica grave: su tasa media de letalidad oscila en torno al 50%, aunque en los últimos brotes según señala la OMS, estas tasas han oscilado entre el 24% y el 88% en función de la cepa vírica y del tratamiento de los casos.

El personal sanitario se puede infectar al tratar a pacientes con Marburgo si no se practican estrictamente las precauciones de control de la infección. Las ceremonias de entierro que implican un contacto directo con el cuerpo del fallecido también pueden contribuir a la transmisión de Marburgo.

Estructura del virus del virus de Marburgo

El virus de Marburgo presenta la estructura clásica de los filovirus. El virión presenta una morfología irregular (pleomórfica), pues tiene forma de bastoncillo de

longitud variable entre los 800 y los 1400 nm y con un diámetro de alrededor de 80 nm. En ocasiones pueden también tener forma circular, de U o de 6.

La nucleocápside presenta, en su interior, una molécula de ARN de polaridad negativa, y la envoltura viral tiene una simetría helicoidal. El todo está cubierto por una envoltura lipídica que proviene de la membrana de la célula hospedadora, de la cual salen proyecciones (peplómeros) de alrededor de 7 nm entre las que media un espacio de 10 nm. Dichas proyecciones tienen forma globular y están formadas de homotrímeros de la glicoproteína de superficie.

El genoma del virus es de alrededor de 19 Kb y parece contener el código de 7 productos; el genoma presenta una disposición lineal de los genes con una zona de superposición. La estructura del genoma es la siguiente:

- Región 3' no traducida
- Nucleoproteína (NP)
- VP35
- VP40
- Glicoproteína
- VP30
- VP24
- Proteína L (una ARN polimerasa ARN dependiente)
- Región 5' no traducida

El área de superposición se sitúa entre los genes VP30 y VP24 (en el genoma del virus Ébola hay 3 áreas de superposición). La nucleoproteína tiene un peso molecular de 95 KDa y está inserta en el virión de forma fosforilada. Parece poder pegarse al ARN y ser el componente más importante del complejo riboproteico que forma de la envoltura nuclear.

La glicoproteína de superficie contiene un dominio hidrofóbico C-terminal que le permite engancharse a la membrana. Ésta contiene N-glicanos y O-glicanos que constituyen más del 50% del peso de la proteína. Las áreas N- y C- terminales son altamente conservadas y ricas en residuos de cistina, mientras que la parte central es hidrofílica y contiene los sitios de enganche de los glicanos. La glicoproteína media la adhesión con el receptor de la célula hospedadora y la sucesiva fusión entre las membranas lipídicas, permitiendo el fenómeno de la infección.

Se cree que la proteína es una ARN polimerasa ARN dependiente y, en efecto, presenta áreas de homología con otras ARN polimerasas de virus de ARN, situadas sobre todo a la mitad de la N-terminal. La función de las proteínas VP35 y VP30 todavía no está muy clara. Se cree que posiblemente formen parte de la envoltura nuclear. Las proteínas VP24 y VP40 son ricas en áreas hidrofóbicas y se cree que forman parte de la envoltura proteica.

Replicación viral

El ingreso del virus a la célula hospedante es mediado por la glicoproteína de superficie, pero no se conoce el receptor al que se pega. Hay quien sostiene incluso que los receptores a los que se pega la glicoproteína pueden ser de distintos tipos. Asimismo, se desconoce si el virus penetra a través de la fusión de la membrana o si a esto se agrega también un proceso de endocitosis.

El virus de Marburgo es capaz de infectar casi todos los órganos (de los linfoides hasta el encéfalo). La transcripción y replicación del virus ocurre en el citoplasma de la célula hospedadora. Se cree que el filamento de ARN se transcribe, gracias a la polimerasa, en una molécula de ARN, complementaria a la nativa, que luego se sobrepone por poliadenilación en la terminal 3' y, quizás, por inserción de una secuencia externa de la cola 5'. Este ARN se usa después como molde para la traducción y la formación de las proteínas y para la replicación del genoma.

Anatomía patológica

Es común la presencia de necrosis focales de hígado, ganglios linfáticos, testículos, ovarios, pulmones, riñones y otros órganos linfoides.

En el hígado se localizan cuerpos eosinófilos (similares a los cuerpos de Councilman) y en el pulmón se notan indicios de pulmonitis intersticial y de endoarteritis de las arterias pequeñas.

La necrosis focal de los órganos linfoides es bastante característica, mientras que la necrosis tubular renal ocurre sobre todo en las últimas fases de enfermedad.

En el sistema nervioso hay infartos hemorrágicos múltiples y proliferación de las células de la glía.

En los vasos sanguíneos se han encontrado depósitos de fibrina; sin embargo, no está claro si puede haber una coagulación intravascular diseminada, pues no siempre hay signos de laboratorio en ese sentido. Se han localizado antígenos antivirales en varios órganos, sobre todo en el hígado, en los riñones, en el bazo y en las hipófisis. En los supervivientes, además, el virus ha sido aislado en la cámara anterior del ojo (hasta 4-5 semanas después de la enfermedad) y en el líquido seminal (hasta la duodécima semana).

Patogénesis

Por el momento no están claros los fenómenos fisiopatológicos. La controversia en torno a la presencia de un estado de coagulación intravascular sugiere que pueden estar activos también mediadores específicos. Por el momento no han sido identificados y no dejan de ser meras hipótesis: la participación de los macrófagos mediante la producción de proteasas, H₂O₂ y citocinas varias (tipo TNF- α). En efecto, el uso de un sobrenadante, obtenido de cultivos in vitro de monocitos/macrófagos incubados con filovirus, sobre células endoteliales ha determinado

un aumento de su permeabilidad. El sobrenadante en cuestión ha resultado rico en TNF- α . Se supone, pues, que los fenómenos hemorrágicos se deban al daño de las células endoteliales causado, ya sea por la replicación directa del virus, o por la coparticipación de mediadores producidos por células activadas.

Se han observado también anormalidades plaquetarias y de los granulocitos. Pueden aparecer también linfocitos atípicos y neutrófilos con la anormalidad de Pelger-Huet.

Vía de transmisión

Se conoce que el murciélago egipcio de la fruta (*Rousettusaegyptiacus*) es uno de los principales agentes transmisores del virus.

Los monos verde africanos y los cerdos también pueden llevarlo.

En principio, las infecciones humanas siempre han estado relacionadas con actividades mineras o contacto con cuevas, el habitat de los mencionados murciélagos *Rousettus*. La transmisión entre personas ocurre por contacto directo de la piel lesionada o las mucosas con sangre, secreciones, órganos u otros fluidos corporales de personas infectadas, así como superficies y materiales contaminados con dichos fluidos como ropa personal y de cama.

La OMS subraya que se han descrito casos de transmisión al personal sanitario que atiende a pacientes infectados a través del contacto estrecho sin las debidas precauciones de control de las infecciones. El contagio a través de materiales para inyección contaminados o de pinchazos con agujas se asocia a una mayor gravedad de la enfermedad, a un agravamiento más rápido y, posiblemente, a una mayor tasa de letalidad.

El organismo internacional hace hincapié en que mientras haya virus en la sangre sigue siendo contagioso, por eso también puede darse transmisión en las ceremonias funerarias en las que se tiene contacto directo con el cuerpo del fallecido.

La OMS señala que el cerdo puede ser huésped que amplifique los brotes de Enfermedad por virus de Marburgo (EVM), por lo que en las explotaciones porcinas africanas se deben aplicar medidas preventivas para que los animales no se infecten por contacto con los murciélagos de la fruta.

Cuadro clínico

El periodo de incubación oscila entre dos y 21 días. La enfermedad comienza de manera aguda con:

- Fiebre alta.
- Dolor de cabeza intenso.
- Dolores musculares.

Esto es a menudo seguido, tres días después por:

- Diarrea acuosa.
- Dolor de estomago.
- Nauseas.
- Vómitos.

A los 5-7 días muchos enfermos tienen manifestaciones hemorrágicas graves y los casos mortales suelen presentar alguna forma de de hemorragia en varios órganos (debido a una reacción exagerada del propio sistema inmunológico). En los casos mortales, el fallecimiento suele darse a los 9 días de comenzar los síntomas.

“Se ha descrito que la apariencia de los pacientes en esta fase muestra rasgos como fantasmas, ojos hundidos, rostros inexpresivos y letargo extremo”, dice la OMS.

Muchas personas continúan sangrando por varias partes del cuerpo y mueren de 8 a 9 días después de enfermarse por primera vez, debido a la pérdida extrema de sangre y al shock.

En promedio el virus mata a la mitad de los infectados, dice la OMS, pero las cepas más dañinas han matado hasta el 88% de los casos.

Puede ser difícil de distinguir el EVM de otras enfermedades infecciosas si se atiende solo a los síntomas. Para confirmar que es virus de Marburgo se usan distintos métodos, como la prueba de inmunoabsorción enzimática (ELISA), pruebas de detección de antígenos, PCR, microscopia electrónica o aislamiento

del virus en cultivo celular. Pero manejar las muestras de los enfermos supone un riesgo muy alto y deben realizarse en condiciones de máxima biocontención.

Tratamiento

La OMS recuerda que no hay vacunas ni tratamientos antivirales para la EVM, aunque se podría probar el uso de algunos anticuerpos monoclonales en desarrollo y algunos antivirales usados en ensayos clínicos para tratar el Ebola, como el remdesivir y el favipirair.

Es muy importante en estos pacientes la terapia de apoyo mediante rehidratación oral e intravenosa (por el peligro de deshidratación ante las diarreas y los vómitos). Esto y el tratamiento de determinados síntomas pueden mejorar la supervivencia.

La OMS indica en mayo de 2020, la EMA concedió una autorización de comercialización a las vacunas Zabdemo (Ad26.ZEBOV) y Mvbea (MVA-BN-Filo) contra la EVM. Esta última contiene Vacciana Ankara Bavarian Nordic que se ha modificado para que exprese proteínas del virus del Ebola –Zaire y de otros tres virus del mismo grupo (familia Filoviridae). Aunque esta vacuna podría proteger contra la EVM, todavía no se ha demostrado eficacia en ensayos clínicos.

De momento, en los afectados se utiliza una terapia hospitalaria de apoyo, que incluye equilibrar los líquidos y electrolitos del afectado, mantener el estado de oxígeno y la presión arterial, reemplazar la sangre perdida y los factores de coagulación, así como tratar cualquier complicación derivada de la infección.

La atención de apoyo temprana mejora la supervivencia. Los supervivientes de la enfermedad por el virus de Marburgo hasta ahora han experimentado varias secuelas, que incluyen agotamiento, mialgia, hiperhidrosis, descamación de la piel y pérdida de cabello.

La OMS añade que el virus de Marburgo persiste en órganos inmunoprevilegiados de algunos convalecientes, como los testículos y el interior de los ojos. En las mujeres infectadas durante el embarazo, el virus persiste en la placenta, el líquido amniótico y el feto; en las infectadas durante la lactancia materna, puede persistir en la leche.

Se ha documentado la transmisión del virus a través del semen infectado hasta siete semanas después de recuperarse el enfermo, aunque es necesario efectuar más estudios sobre el riesgo de transmisión sexual, sobre todo de la prevalencia de virus viables y transmisibles en el semen pasado un tiempo.

¿Cómo se puede contener?

Las personas en África deben evitar comer o manipular carne de animales silvestre, dice Gavi, una organización internacional que promueve el acceso a las vacunas.

También deben evitar el contacto con cerdos en áreas con un brote.

Los hombres que han tenido el virus deben usar condones durante un año después de la aparición de los síntomas o hasta que su semen sea negativo dos veces.

Y aquellos que entierren a personas que han muerto por el virus deben evitar tocar el cuerpo.

El virus de Marburgo, causante de la Enfermedad hemorrágica de Marburgo, es una de las enfermedades mortales a las cuales se enfrenta hoy en día la ciencia, en busca de una cura satisfactoria, que contribuya a la prevención y erradicación de esta mortal patología, causante de la muerte en personas pertenecientes al continente africano.

Bibliografía

(s.a) Un muerto en Uganda por el marburg, similar al ébola; El Periódico, Barcelona, 7 de octubre de 2014.

DADDARIO-DICAPRIO KM, GEISBERT TW, STRÖHER U, et al. «Postexposure protection against Marburg haemorrhagic fever with recombinant vesicular stomatitis virus vectors in non-human primates: an efficacy assessment». *Lancet* 367 (9520): 1399-1404. doi:10.1016/S0140-6736(06)68546-2.

JONES SM, FELDMANN H, STROHER U et al.: «Live attenuated recombinant vaccine protects

nonhuman primates against Ebola and Marburg viruses». *NatureMed*11 (7): 786-90. 2005

(s.a) «Virus de Marburgo». Consultado el 27 de noviembre de 2012

(s.a) Ghana prepares for possible first-ever Marburg virus outbreak UN News (en ingles). 8 de Julio de 2022. Consultado el 18 de Julio de 2022.

REUTERS (18de julio de 2022). Ghana confirms its first outbreak of highly infectious Marburg virus. Reuters (en ingles) Consultado el 18 de Julio de 2022.

(s.a) West Africa s first –ever case of Marburg virus disease confirmed in Guinea. ReliefWeb. Consultado el 8 de agosto de 2021.

DIMAS (10 de agosto de 2021) Marburg Virus, Wath Virus isthisdrealth (en ingles estadounidense) Consultado el 10 de agosto de 2021.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS) Enfermedad por el virus de Marburgo. Citado 7 de agosto de 2021.

ACTUALIZACIÓN SOBRE MALARIA A EGRESADOS DE MEDICINA

Dra. Ana Lidia Ford Torralba
Dr. Yuri Alvarez Magdariaga

El paludismo o la malaria es la enfermedad parasitaria con la mayor mortalidad en el mundo. Alrededor de la mitad de la población mundial habita en zonas con riesgo de contraer esta enfermedad a través de la picadura de los mosquitos infectados. Cada año, unos 250 millones de personas sufren de paludismo y un millón de ellos fallecen. La mayoría son niños africanos menores de cinco años.^{1, 2.}

En los países no endémicos, esta enfermedad también ha mostrado un considerable aumento en su incidencia, fundamentalmente a expensas del paludismo importado.³

La distribución de casos de malaria se reporta alrededor del mundo especialmente en países con áreas tropicales y subtropicales, ambientes en los que se distribuyen los mosquitos. En América del Sur, *Plasmodium vivax* es la especie más común y afecta especialmente a la selva tropical y las regiones costeras durante la estación seca. Se confirma la presencia de *Plasmodium falciparum* en esta región.⁴

La situación sigue siendo precaria, especialmente en el África subsahariana, donde la carga de la malaria sigue siendo inaceptablemente alta y la convergencia de amenazas plantea un desafío adicional a los esfuerzos de control de la enfermedad. Al mismo tiempo, la pandemia no ha terminado y el ritmo de la recuperación económica es incierto.⁵

En la actualidad, esta afección mortal provocada por la picadura de un mosquito afecta principalmente a África subsahariana, donde en los últimos 3 años se registran un 72% de los casos y un 88% de las muertes por paludismo.

Más de 500 millones de personas enferman gravemente y más de 1 millón muere cada año. Causa 20% de las muertes infantiles en África, cada 30 segundos y un niño promedio entre 1,6 y 5,4 episodios de fiebre palúdica por año.

Los países latinoamericanos, por encontrarse en una amplia zona selvática, además boscosa, donde abundan los ríos y pantanos, conviven en ella diferentes familias de insectos, entre las que se encuentran diversas especies de mosquitos transmisores de muchas enfermedades endémicas, los cuales se encuentran distribuidos en toda la región amazónica y en diversas ciudades aledañas, lo que tiende a infectar la salud de los seres humanos.⁶

En 2021, la OMS actualizó su estrategia mundial contra la malaria para reflejar las lecciones aprendidas durante los últimos cinco años. Para alcanzar los objetivos de la estrategia, que incluyen una reducción del 90% en las tasas de incidencia y mortalidad por malaria en el mundo para el 2030, se necesitarán nuevos enfoques e intensificar grandemente los esfuerzos, con la ayuda de nue-

vas herramientas y una mejor implementación de las existentes.⁵

El paludismo es una enfermedad febril aguda potencialmente mortal causada por parásitos que se transmiten al ser humano por la picadura de mosquitos hembra del género *Anopheles*, infectados, y ocupa un importante lugar entre las enfermedades tropicales endémicas.⁷

La malaria es causada por protozoos intraeritrocitarios del género *Plasmodium*. En los seres humanos se puede lograr la infección por una o más de las siguientes especies: *Plasmodium falciparum*, *Plasmodium vivax*, *Plasmodium ovale* y *Plasmodium malariae*. Este protozoo se transmite fundamentalmente por la picadura de los mosquitos hembras infectados del género *Anopheles*. Las infecciones pueden ocurrir a través de la exposición a los productos sanguíneos infectados y por transmisión transplacentaria.⁸

El ciclo de vida de las especies de *Plasmodium* es complejo ya que los parásitos transitan entre etapas sexuales y asexuales y evolucionan para sobrevivir en diferentes ambientes celulares. Esto comienza cuando un mosquito hembra *Anopheles*, que lleva los esporozoítos del parásito (Spz) en sus glándulas salivales, ingiere sangre, lo que resulta en la inyección de Spz en el torrente sanguíneo de un huésped humano. Los Spz infectan primero las células hepáticas, donde se multiplican asexualmente durante los siguientes 7-10 días, periodo en el que el paciente está asintomático.⁹

Diferente de otras especies, *Plasmodium vivax* y *Plasmodium ovale* pasan por una etapa latente llamada hipnozoítos que pueden detener la progresión de la infección durante semanas o incluso años después de la transmisión. Ahora, en forma de merozoítos (Mrz), los parásitos se liberan de las células hepáticas en vesículas y viajan a los capilares. Las vesículas eventualmente estallan, descargando el Mrz para ingresar al torrente sanguíneo donde se dispersan y entran a los eritrocitos. Aquí adentro, los parásitos se reproducen asexualmente generando trofozoítos que maduran a esquizontes. Los esquizontes estallan generando merozoítos que salen de la célula e invaden más eritrocitos, repitiendo el ciclo de crecimiento, replicación, salida e invasión. La llegada de Mrz al torrente sanguíneo y la ruptura de los eritrocitos inyectados desencadenan síntomas clínicos que se desarrollan en la enfermedad de la malaria.¹⁰

El tiempo que media entre la picadura del mosquito y la aparición del cuadro clínico es de 7 a 14 días para *Plasmodium falciparum*, *Plasmodium vivax* y *Plasmodium ovale*, y de 7 a 30 días para *Plasmodium malariae*, pero puede ser mucho más prolongado en los pacientes semiinmunes o en las personas que han estado tomando medicamentos antipalúdicos como quimioprofilaxis.

La sintomatología se caracteriza por escalofríos seguidos de fiebre, cefalea, pulso débil y rápido, piel fría y palidez. De forma general, la supervivencia del parásito en el ser humano fluctúa entre 1 y 2 años para *Plasmodium falciparum*, 3 a 4 años para *Plasmodium vivax*, 4 a 5 años para *Plasmodium ovale* y más años

aún para *Plasmodium malariae*.⁸

El diagnóstico es confirmado por la positividad de la gota gruesa para paludismo, que es un método diagnóstico sencillo, específico y seguro. Una gota gruesa negativa al inicio de los síntomas no excluye la enfermedad.

Las muestras de sangre son examinadas con un microscopio para diagnosticar el paludismo, donde el parásito es detectado dentro de los glóbulos rojos. Las Pruebas de Diagnóstico Rápido (PDR) son usadas para diagnosticar el paludismo en áreas remotas en donde el microscopio no puede ser utilizado.¹¹

El diagnóstico de la malaria mediante microscopía o pruebas de diagnóstico rápido (PDR) es fundamental para el tratamiento oportuno y prevención de la enfermedad grave y la muerte. La mayoría de los países confían en el uso de PDR para diagnosticar la malaria causada por el parásito *P. falciparum*, responsable del 98% de los casos de malaria en todo el mundo.⁵

- Según las encuestas de hogares, la proporción de niños febriles en África subsahariana que fueron llevados a un proveedor de salud y sometidos a pruebas de malaria aumentó considerablemente entre el período 2005-2011 y el período 2015-2019, pasando de una mediana de 21 % a 39%. La mediana de las tasas de diagnóstico en 20 países africanos osciló entre el 13.8% en Nigeria y el 66.4% en Burundi entre 2015 y 2019.⁵

- A nivel mundial, los fabricantes vendieron 3100 millones de PDR entre 2010 y 2020, con más del 81% de las ventas en África subsahariana. En el mismo período, los programas nacionales de malaria distribuyeron 2200 millones de PDR, el 88% en África subsahariana.⁵

Entre las medidas preventivas se recomienda el uso de mosquiteros impregnados con insecticida y rociado interno residual de los insecticidas; sus funciones consisten en disminuir el riesgo de las picaduras de los mosquitos infectados.¹²

La quimioprevención estacional se recomienda para los niños en áreas de alta carga y transmisión de malaria altamente estacional. En 13 países de la región africana del Sahel, el número de niños a los que se llega con al menos una dosis de QPE ha aumentado rápidamente: de menos de 0.2 millones en 2012 a 21.7 millones en 2019 y alrededor de 33.5 millones en 2020.⁵

La OMS recomienda tres o más dosis de TPI para mujeres embarazadas que viven en áreas de transmisión de malaria de moderada a alta en África. Hasta la fecha, 38 países africanos han adoptado TPI para reducir la carga de malaria durante el embarazo. La cobertura de tres dosis de TPI aumentó del 1% en 2010 al 16% en 2015 y al 32% en 2020, pero se mantiene muy por debajo del objetivo de al menos el 80%.⁵

Para luchar contra la malaria, los métodos más utilizados siguen siendo el control de vectores y las terapias farmacológicas.

Uno de los tratamientos más utilizados es cloroquina con primaquina para

evitar las recaídas, aunque se han reportado casos de resistencia a la cloroquina sobre todo en infecciones por *Plasmodium falciparum*, en estos casos, se emplearía entonces una combinación de artemisina con otro fármaco. En los pacientes graves, se puede usar la quinidina endovenosa.¹³

El mejor tratamiento disponible para la malaria por *P. falciparum* es la terapia combinada basada en artemisinina (TCA). Entre el período 2005-2011 y el período 2015-2019 en el África subsahariana, el uso de TCA entre los niños pequeños para quienes se buscó atención aumentó de una mediana de 39% al 76%.⁵

En 2021, la OMS actualizó su estrategia mundial contra la malaria para reflejar las lecciones aprendidas durante los últimos cinco años. Para alcanzar los objetivos de la estrategia, que incluyen una reducción del 90% en las tasas de incidencia y mortalidad por malaria en el mundo para el 2030, se necesitarán nuevos enfoques e intensificar grandemente los esfuerzos, con la ayuda de nuevas herramientas y una mejor implementación de las existentes. También es esencial aumentar las inversiones.⁵

La malaria o paludismo, a pesar de los avances de la ciencia continúa siendo hoy en día una de las enfermedades de mayor presentación en África, a pesar de los esfuerzos y que independientemente de ser una enfermedad prevenible y tratable, no se cuenta con una vacuna efectiva, razones por las cuales tiene un impacto devastador en la salud y en el sustento de las personas en todo el mundo.

Bibliografía

1. WHO: Guidelines for the treatment of malaria. Third edition, [Internet] 2015 [citado 2017 Oct 21] Disponible en: <http://www.who.int/malaria/publications/atoz/9789241549127/en/>
2. VENANZI, E y R. López-Vélez: Abordaje terapéutico actual de la malaria grave importada. *RevEspQuimioter* [Internet] [citado 2017 Oct 21] 2016; 29(1): 66-71. Disponible en: <http://seq.es/seq/0214-3429/29/sup1/15venanzi.pdf>.
3. TUSTING L.S, Thwing J, Sinclair D, Fillinger U, Gimnig J, Bonner KE, et.al.: Mosquito larval source management for controlling malaria. *Cochrane Database Syst Rev*, [Internet] 2013 [citado 2017 Oct 21]; 29;8. Disponible en: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/14651858.CD008923.pub2/full>.
4. WIMBERLY, M., de Beurs, K., Loboda, T., & Pan, W.: Satellite observations and malaria: new opportunities for research and applications. *Trends in Parasitology*, 37(6), 525-537. <https://reader.elsevier.com/reader/sd/pii/S1471492221000556?token=A22B-7BA6580388690A-14736D606FDD1B22AB50CDAF3A-9A0ABC00E9E3C2461BBC1D4A6596D92470AF3A047FD166B0006C&originRegion=us-east-1&originCreation=20220624073600.2021>.
5. OMS: Informe Mundial Anual sobre Paludismo [Internet]. Ginebra: OMS; 2018 [citado 12 Jul 2018]. Disponible en: <https://www.who.int/malaria/media/world-malaria-report-2018/es/>.
6. OMS: Paludismo: Información general [Internet]. Ginebra: OMS; 2018 [citado 12 Dic 2018]. Disponible en: https://www.paho.org/hq/index.php?option=com_content&view=article&id=253:2010-general-information-malaria&Itemid=2060&lang=es
7. MENÉNDEZ CAPOTE, Reinaldo Luis, Hilario Olo, Paulina Obono Engang, Maria de los Angeles Chappotten Delahanty. Casos de Malaria en la República de Guinea Ecuatorial. *Medimay* 2017 Ago; 24(3): ISSN: 2520-9078 RNPS: 2441

8. MOYA PEÑAFEL, M.J.: Colecistitis acalculosa aguda asociada a Malaria recidivante por *Plasmodium vivax*. Revista médica Risaralda [Internet] 2016 [citado 2017 Oct 21]; 22(2). Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0122-06672016000200007&script=sci_arttext&tlng=es.
9. MORDECAI, E., Ryan, S., Caldwell, J., Shah, M., & LaBeaud, A. (2020). Climate change could shift disease burden from malaria to arboviruses in Africa. *The Lancet Planetary Health*, 4(9), e416-e423. <https://reader.elsevier.com/reader/sd/pii/S2542519620301789?token=EFD30DB75FFE0D00D9BAC5ED3F414182B6C236F9E03A834ACE3E3B7CE7D8159A341FC0EAC81983DC125F7832FFF25F0&originRegion=us-east-1&originCreation=20220624072603>.
10. MOXON, C., Gibbins, M., McGuinness, D., Milner, D., & Marti, M. (2020). Nuevos conocimientos sobre la patogénesis de la malaria. *Annu Rev Pathol Mech Dis*, 15(1), pp.315-343.
11. PEREIRA MANGANO, A. y M. Pérez Mondalvo: Epidemiología y tratamiento del paludismo. *Rev Parasitología* [Internet]. Jun 2017 [citado 12 Dic 2018];21(6):[aprox. 2 p.]. Disponible en: <https://www.google.com/search?q=Rev.+Parasitolog%C3%ADa&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b-ab>.
12. MIRANDA REYES, S.C, Muñoz Savín Z, Pérez Pérez I, Palú Orozco A, García Vidal A.: Acciones para el control de un brote de transmisión local de paludismo introducido en Santiago de Cuba. *MEDISAN* [Internet]. Jun 2009 [citado 28 May 2019];13(3):[aprox. 9 p.]. Disponible en: <https://www.google.com/search?q=MEDISAN&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b-ab>.
13. ACTUALIZACIÓN DEL PROGRAMA NACIONAL DE CONTROL SANITARIO INTERNACIONAL: Ministerio de Salud pública. Dirección Nacional de Epidemiología, 1998.

ASPECTOS DE LA SALUD RESPIRATORIA EN EL CONTINENTE AFRICANO

MSc. Dr. Yuri Alvarez Magdariaga
MSc. Dra. Ana Lidia Ford Torralba

La salud respiratoria según el Ministerio de Salud Pública de la República de Perú, consiste en un adecuado funcionamiento del aparato respiratorio, con pulmones saludables, respirando aire fresco en ambientes saludables, iluminados y limpios.¹

Dentro de las 10 primeras causas de mortalidad mundial informada por la Organización Mundial de la Salud (OMS), están las infecciones de las vías aéreas inferiores, la enfermedad pulmonar obstructiva crónica (EPOC), la tuberculosis (TB) y el cáncer de pulmón.^{2,3}

Otros problemas de salud pública en el orden respiratorio que no son causa de gran mortalidad, pero si representan una morbilidad significativa y, por lo tanto, altos costos y demanda de servicios especializados son el asma y el síndrome de apnea e hipopnea del sueño (SAHS).⁴

Según la televisora internacional TELESUR, la OMS refiere que las infecciones del aparato respiratorio producidas en las estructuras del mismo por debajo de la laringe o sea las vías respiratorias baja, cobran más de un millón de vidas en el continente africano.⁵

En este estudio se considera dentro de este grupo amplio de afecciones que se presentan en el árbol respiratorio, algunas en específico como la tuberculosis, la COVID – 19, neumonía, cáncer de pulmón y tabaquismo.⁶

Al momento del trabajo y según la agencia Reuters en África hasta julio del año pasado más de 12.423.000 personas se habían contagiado por el Virus con 256.000 muertes, las cifras diarias de infectados eran de un millón de nuevos casos cada 140 días.⁷

Un análisis realizado por dicha agencia según la media de contagios de los últimos días por países, reporta que Túnez 32%, Marruecos 16%, Guinea ecuatorial 18%, Guinea 11%, estos son los países con los porcentos más elevados y otros con porcentos más bajos, pero sin dejar de preocupar tales como la República Democrática del Congo 5%, Kenia 6%, Madagascar 6%, Tanzania 7%, Níger 8%, Mauritania 8%, Cabo verde 9%.^{6,7}

Por otra parte, un gran problema se puede presentar al sistema de salud del continente africano de no actuar rápidamente y es el cáncer. La amenaza no es nueva, pues tiempo hace que el continente sufre sus estragos, pero su expansión, lejos de detenerse, se dispara. Esta es la conclusión a la que ha llegado un grupo de expertos en la materia. Los mismos calculan que para el 2030 morirá un millón de personas por año a causa del cáncer con sus variantes.

Según la OMS, en 2020 existieron 520.348 fallecimientos y se dispararon hasta 1,4 millones de muertes por año, cifras estas que se dan por no intervenir de manera rápida y efectiva. 7

Se estima que, en 2020 regiones como África del Norte, América del Sur, el Caribe y Asia podrían acusar aumentos bruscos, de más del 75 %, en el número de defunciones en comparación con el año 2000.7

En 2020, África Subsahariana registró el 4,2% de los casos de todo el mundo y va en sentido contrario a los estados ricos, donde las posibilidades de morir por esta causa han disminuido un 20 % entre 2000 y 2015.8

Otro dato que no coincide con regiones como Europa y Estados Unidos es que las mujeres parecen estar más afectadas que los hombres. Una de cada 7 mujeres corre el riesgo de desarrollar cáncer antes de los 75 años, así como los niños, se estima por los investigadores que para el 2050 la mitad de los pacientes infantiles serán del continente africano.8

El cáncer de pulmón se ha convertido en la principal causa de muerte de los pacientes fumadores que conviven VIH/Sida en todo el mundo, según Gregory Downey, presidente de la American Thoracic Society.9

Las personas con VIH tienen mayor riesgo de desarrollar cáncer de pulmón que la población en general. Este cáncer es la principal causa de muerte por cáncer en todo el mundo, con 1,8 millones de muertes en 2020.8,9

El consumo de tabaco, alcohol, la alimentación poco saludable, el sedentarismo y la contaminación del aire son factores de riesgo de cáncer en general, así como de otras enfermedades no transmisibles. Infecciones crónicas como el *Helicobacter pylori*, los papilomavirus humanos, los virus de la hepatitis C y el virus EpsteinBarr son también factores de riesgo.9

Otro gran problema para la salud en especial, la salud respiratoria en el continente africano lo es la tuberculosis, en un artículo publicado en el diario "La vanguardia" titulado "La tuberculosis, una epidemia que no cede terreno en África", refiere que la misma mata a más de 700.000 personas por año, en esa región del mundo, especialmente la subsahariana, donde tiene cifras de epidemia generalizada según expertos, quienes además advierten que está fallando el estudio de la transmisión y el combate a los factores de riesgo.10

Linda-Gail Bekker, experta del departamento de salud de la Universidad de Ciudad del Cabo, argumenta que África Subsahariana está presa de esta pandemia, la enfermedad se extiende de forma endémica y no necesariamente bien documentada. Además, la enfermedad convierte en blanco perfecto a pacientes malnutridos o que viven con VIH, en condiciones de hacinamiento o condiciones de vida difíciles.11

Por todo lo antes expuesto hemos planteado el siguiente problema científico:

¿Cuáles serán las características clínico -epidemiológicas y sociales de los pacien-

tes con afectaciones de la salud respiratoria, pertenecientes al continente africano?

Lo cual estará en correspondencia con el objetivo de caracterizar desde el punto de vista clínico- epidemiológico y social a los pacientes con afectaciones de la salud respiratoria en el continente africano.

A pesar de las estadísticas mostradas anteriormente científicos tratan de resolver el misterio de las bajas tasas de morbilidad y mortalidad ocasionadas por el virus. Las proyecciones suponían efectos negativos mayores en dicho continente.

Un estudio realizado por la OMS, sintetizó encuestas de todo el continente, encontrando que el 65 % de los africanos se habían contagiado para el tercer trimestre de 2021, una tasa más alta que en muchas partes del mundo. Solo el 4% de los africanos habían sido vacunados cuando se recopilaron estos datos, esto demuestra que el virus y estaba en África con número importante de casos.

Algunas consideraciones al respecto:

- Relativa juventud demográfica de 19 años como media. (43 en Europa y 38 E.U.A) Lo que significa que pocas personas han vivido lo suficiente para desarrollar enfermedades cardiovasculares, diabetes, enfermedades respiratorias crónicas y cáncer, lo que aumenta considerablemente el riesgo de complicaciones graves y muerte por COVID -19. Además, la infección puede transcurrir como asintomática.
- Elevadas temperaturas.
- Pasar la mayor parte del tiempo al aire libre.
- Baja densidad poblacional en muchas áreas.
- Limitada infraestructura del transporte público.

Estos factores podrían contribuir a disminuir la posibilidad de transmisión del virus.

De igual manera los antecedentes de exposición a otros patógenos como coronavirus o infecciones mortales como la fiebre de Lassa y el ébola de alguna manera actúan como inmunogenos protectores previos.

Un elemento que se ha puesto sobre la mesa es la existencia de un sistema de registro insuficiente, generando datos falsos, con subregistro de la cantidad de personas infectadas por el virus y las muertes ocasionadas por el mismo, como es el caso en Sierra Leona, en donde los rastreadores globales no registran casos en dicho país.

Un proyecto de la universidad de Njala descubrió que el 78 % de las personas tienen anticuerpos para la COVID – 19. Sin embargo, solo se han reportado 125 fallecimientos por esta causa. Se cita como aparente causa además del desgaste del sistema de salud, el que la mayoría de los pacientes fallecen en su casa y otros nunca llegan a una institución de salud.

En Sudáfrica se registraron casi todas las muertes por la enfermedad, aunque se presume que han sido más que las reportadas.

Según Lawrence Mwananyanda, epidemiólogo de la Universidad de Boston y asesor especial del presidente de Zambia, dijo que no tenía dudas de que el impacto en Zambia había sido tan severo como en Sudáfrica, pero las muertes simplemente no fueron contabilizadas porque el país cuenta con un sistema de registro mucho más endeble.

Si bien las estadísticas oficiales de la Unión Africana avalan la inferior incidencia en comparación con otras regiones, recientes hallazgos invitan a considerar otras variables sobre el impacto de la pandemia. En un artículo publicado en la revista británica "The Lancet", advierte que la mortalidad entre adultos enfermos por COVID-19 en África, admitidos en unidades de cuidados intensivos (UCI), podría ser la más alta a escala internacional. Después de una estadía de 30 días, el 48% había fallecido, es decir una proporción superior a la media global que es de 31,5%¹².

Otros científicos que investigan la pandemia dicen que no es posible que cientos de miles o millones de muertes pasen por COVID – 19 pasen desapercibidas.

Por su parte la OMS en su boletín de Vacunación COVID – 19 en la región de África de la OMS – 16 de diciembre de 2022, realizó un corte sobre el estado de la vacunación en la región refiere que, al 04 de diciembre de 2022, un total de 291 millones de africanos habían completado la serie primaria de vacunación contra la COVID -19, lo que representa el 24,9% de la población de la región. Tres países han superado la meta del 70 % de su población que han completado la serie primaria: Mauricio (86,0 %), Seychelles (76,7%) y Liberia (78,9%).¹³

Otra de las grandes causas de afectación de la salud respiratoria se destaca en un estudio que condena las agresivas campañas de marketing de las empresas tabaqueras en el área, lo que ha provocado un aumento del consumo en claro contraste con las regiones de altos ingresos.

Se prevé que en el año 2025 el consumo de cigarrillos haya aumentado en un 41%, frente al 12,8% que se registraba en 2010, y en países como Lesoto se registra un consumo de 26,7%. A este hábito se le atribuye un porcentaje elevado de muertes por cáncer pulmonar, tráquea, bronquios y boca.⁸

En el diario EL PAÍS, un artículo sobre el cáncer de pulmón, habla sobre que el mismo será el más mortal en mujeres para el año 2020 y que el alza del tabaquismo relegará el tumor de mama al segundo lugar en letalidad.¹⁴

Son dos curvas divergentes: mientras que la mortalidad por cáncer pulmonar en España y en la mayoría de los demás países de la Unión Europea (UE) baja entre los hombres (excepto Portugal), entre las mujeres no solo sube, sino que se acelera.¹⁴

Según la OMS en la actualidad se pueden evitar entre el 30% y el 50% de los casos de cáncer reduciendo los factores de riesgo y aplicando estrategias preventivas basadas en la evidencia.¹⁵

En general las personas con cáncer de pulmón y que tienen VIH pierden más años de vida por fumar que por el VIH. Un importante estudio danés que demuestra el impacto potencial de dejar de fumar, descubrió que los participantes infectados por VIH y fumadores perdieron en promedio 12 años de vida por su condición de fumadores, mientras que el promedio de años perdidos en pacientes VIH positivos no fumadores fue de 5 años.¹⁶

Cada 17 de noviembre se celebra el día mundial de lucha contra el cáncer de pulmón.

La necesidad de atender cuestiones priorizada y vinculadas a la salud respiratoria en el continente africano es sin lugar a dudas una prioridad. La coexistencia de múltiples afecciones en donde una se comporta como condicionante de la otra es sin dudas una amenaza para la salud respiratoria, tal es el caso de la tuberculosis como bien se explicitó en el comienzo de este trabajo.

Recomendaciones para una salud respiratoria adecuada

Actividad física regular y la lucha contra el sedentarismo: Mejora la calidad de vida, a partir del funcionamiento de todos los sistemas, incluyendo el respiratorio. La Organización Mundial de la Salud (OMS) alerta sobre la necesidad de combatir el sedentarismo.¹⁷

A continuación, les dejamos algunas recomendaciones del tiempo a ejercitarse según la edad.¹⁸

Tabla 1. Tiempo de ejercitación según grupo de edad.

GRUPO DE EDAD	TIEMPO SEMANAL	NIVEL DE ACTIVIDAD
18 – 64 años	150 minutos de aeróbicos.	Moderada
	75 minutos de aeróbicos	Vigorosa
Beneficios adicionales	300 minutos aeróbicos	Moderada
65 años y más	150 minutos de aeróbicos.	Moderada
	75 minutos de aeróbicos	Vigorosa
Beneficios adicionales	300 minutos aeróbicos	Moderada
	150 minutos de aeróbicos.	Vigorosa

Fuente: OMS

Evitar el humo del tabaco o aire contaminado:

a. No fumar

- Los componentes del cigarro provocan una inflamación al pulmón, llenan de un moco espeso lo que va cerrando los bronquios generando tos persistente e impidiendo realizar las actividades más sencillas.

b. No inhalar el humo del tabaco:

- Es una responsabilidad individual, colectiva y social que las personas no fumadoras no inhalen el humo del tabaco, lo cual es perjudicial para la salud de estas personas.

c. No inhalar polvo, aire contaminado ya sea en ambientes interno o externos. A pesar de que probablemente no tengamos el control del aire que respiramos en el exterior de nuestras viviendas, aprender más sobre la calidad del aire de nuestro entorno y su impacto en la salud, lo que debe de ayudar a las personas a protegerse de forma efectiva contra el aire contaminado.¹⁹

En el artículo llamado ¿Cómo mejorar tu salud respiratoria? La doctora Amara Pernet, brinda algunas opciones para lograr este objetivo, dentro de los cuales están:

- **Hidratación:** El agua es el elemento más importante para hidratarnos, vital para el normal funcionamiento corporal, contribuyendo a evitar enfermedades crónicas. Unas gotas de limón brindan sabor al agua sin aumentar calorías.
- **Sueño reparador:** Un sueño reparador activa los mecanismos de reparación celular.
- **Control del estrés:** Lograr controlar el estrés pues contribuye a una adecuada salud mental y a la salud en general.
- **Peso ideal:** Al aumentar de peso, nuestro organismo demanda un mayor esfuerzo en su funcionamiento, incluyendo el aparato respiratorio.
- **Lavado de manos:** Este sencillo acto previene enfermedades causadas por microorganismos que ingresan a través de las vías respiratorias al tocarnos la nariz o la boca y protege a otras personas de la propagación de virus y bacterias.¹⁷

Otros consejos prácticos que usted puede realizar:

1. Abrir puertas y ventanas para ventilar e iluminar los ambientes de la vivienda diariamente:

Para ello:

- Abrir puertas, ventanas, cortinas para que se ventilen los espacios e ingrese la luz del sol.
- Abrir ventanas o puertas en lados opuestos para permitir que corra el aire. (ventilación cruzada)
- Abrir ventanas en las unidades de transporte público.

Ventajas:

- La ventilación disminuye la cantidad de microorganismos que se encuentran suspendidos en el ambiente.
- La iluminación producida por el sol (iluminación natural), destruye algunos microorganismos causantes de enfermedades respiratorias.

2. Cubrirse la nariz y boca al toser y estornudar:

Para ello:

- Cubrirse la nariz y boca con papel higiénico al toser o estornudar y botar el papel usado en el cesto de basura y tapanlo.
- En caso de no contar con papel sanitario, utilizar el antebrazo.
- Lavarse las manos con agua y jabón después de limpiarse la nariz.

Ventajas:

- La mayoría de las enfermedades se transmiten de persona a persona al toser, estornudar o hablar, al poner en práctica estas medidas usted se protege y protege a los demás.

3. Consumir una alimentación saludable:

Para ello:

- Consumir cantidades adecuadas de todos los grupos de alimentos, como cereales (arroz, maíz, trigo), tubérculos, menestras, verduras, frutas, lácteos y derivados, carnes, pescados, huevos, azúcar y derivados y grasas naturales

Ventajas:

- Brinda los nutrientes esenciales y la energía que cada persona necesita para mantenerse sana; ayuda a sentirse y verse mejor; fortalecer el sistema inmunológico para prevenir diversas enfermedades como la tuberculosis.

4. Promover la vacunación:

- La vacuna BCG aplicada al recién nacido lo protege contra las formas graves de la tuberculosis, afección del aparato respiratorio y otras partes del cuerpo.

5. Chequeo periódico del estado de salud: Con el objetivo de lograr un diagnóstico temprano de cualquier afección, incluyendo las respiratorias se hace necesario acudir con una frecuencia regular al médico.1

A modo de conclusión podemos decir que la COVID – 19, la tuberculosis y el cáncer de pulmón son afecciones frecuentes que afectan la salud respiratoria en el mundo y en África.

Los factores de riesgo para padecer enfermedades respiratorias, tienen una elevada incidencia en la población africana. Se hace necesario el desarrollo de políticas gubernamentales coherentes, eficaces y eficientes para lograr una salud respiratoria adecuada en la población africana.

Bibliografía

1. (s.a) <http://bvs.minsa.gob.pe>
2. J.L SANDOVAL – GUTIÉRREZ, E. SEVILLA – REYES, E. BAUTISTA – BAUTISTA.

Pulmonary diseases: First cause of mortality in the world. *Chest*,139(2011), pp.1550.

3. ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. ¿Cuál es la enfermedad que causa más muertes en el mundo? Mayo 2012 [consultado 25 de febrero de 2023]. Disponible en <http://www.who.int/features/qa/18/es/>
4. M. ASHER, S. MONTEFORT, B. BJORKSTÉN, CKW LAI, D. STRACHN: Phase Three Study Group, et al.
5. TeleSUR – OMS- FAO- La información – ElConfidencial/ach-jM.
6. COVID – 19. Reuters.com <http://www.reuters.com>
7. ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD. Plan de acción regional de prevención y control del cáncer [Internet] Washintong: OPS;2008 [citado 23 Mar 2016]
8. (s.a) Las muertes por cáncer en África amenazan con duplicarse y alcanzar el millón anual en 2030. <http://elpais.com>
9. DE MARTEL C, GEORGES D, BRAY F, FERLAY J, CLIFFORD GM. Global burden of cancer attributable to infections in 2018: a worldwide incidence analysis. *Lancet Glob Health*.2020;8(2): e180-e190.
10. LA TUBERCULOSIS, UNA EPIDEMIA SILENCIOSA QUE NO CEDE TERRENO EN ÁFRICA. <http://www.lavanguardia.com>
11. (s.a) La Lucha Contra La Tuberculosis De Los Mineros En África Meridional. [bancomundial.org](http://www.bancomundial.org). <http://www.bancomundial.org>
12. MISIONES.cubaminrex.cu <http://misiones.cubaminrex.cu>
13. (s.a) AFRO.who.int <http://www.afro.who.int>
14. elpais.com <http://elpais.com>
15. (s.a) CÁNCER.who.int <http://www.who.int>
16. ESTUDIOS PARA DETECTAR EL CÁNCER DE PULMÓN BRINDAN LA POSIBILIDAD DE REDUCIR LAS MUERTES POR CAUSA DEL VIH. alatorax.org <http://alatorax.org>
17. (s.a) <http://minsalud.gov.co>
18. EUROPEAN RESPIRATORY SOCIETY HEALTHY LUNG FOR LIFE KEY: You Lung and Exercise <http://www.europeanlung.org/assets/files/en/publication.pdf>
19. ASOCIACIÓN AMERICANA DEL PULMÓN. <http://www.lung/orglungdisease/protectingyourlungs/referer> = <http://www.google.com/co/>

PRESENTACIÓN DE UN CASO CON SINEQUIA VULVAR. HUAMBO. ANGOLA

MSc. Susana Cunill Romero

MSc. Soini González Gámez

Dra. Susana Casals Cunill

Se denomina sinequia vulvar a la fusión de los labios menores en la línea media, también conocida como “adherencia vulvar”. Es un hallazgo que suele ser de gran preocupación para los padres.¹

La incidencia de este trastorno se encuentra entre 0,3% y 3,3%, pero existen estudios que han descrito hasta un 5%. La edad en la que se presenta la mayor incidencia está entre los 3 meses y los 6 años, con un pico entre los 13 y los 23 meses². El 85% son asintomáticas y corresponden a un hallazgo del examen físico. La clínica es muy variable, puede tener síntomas leves (como irritaciones vaginales), síntomas más importantes (como infecciones vaginales y/o urinarias de repetición) o más graves (como incontinencia y retención urinaria).³

Las sinequias se clasifican, según su extensión, en “parciales” (generalmente posteriores) o “totales”. En cualquier sinequia que ocluya el orificio vaginal deben plantearse como diagnósticos diferenciales la agenesia vaginal o el himen imperforado¹.

Se presenta el caso clínico de una paciente de 16 meses de edad, del sexo femenino, con antecedentes de aparente salud.

Paciente de raza negra. Procede de una familia de bajo nivel cultural, con bajos ingresos económicos, que vive en una zona rural de Huambo, Angola; con su madre, padre y una hermana de 2 años. Refiere la madre que nota al bañarla y asearle los genitales, que se encuentra totalmente cerrada, se alimentaba bien, no presentaba otros síntomas asociados a esta alteración, orinaba sin dificultad y nunca tuvo fiebre. Por lo anteriormente descrito, es traída por su madre a la Consulta de Pediatría del Hospital Militar Huambo, Angola. Donde se le realiza la historia clínica completa, con un interrogatorio exhaustivo que se le realizó a la madre, así como el examen físico completo.

Al examen físico solo tenía positivo la presencia de adherencia de los labios menores, planteándose como diagnóstico presuntivo una sinequia vulvar, por ello se le realizaron exámenes complementarios (Hemograma completo, VIH y parcial de orina) en busca de una anemia, leucocitosis, retrovirosis y sepsis urinaria, se le realiza también ecografía abdominal buscando alteraciones en órganos genitales internos.

En esta paciente se indicó VIH por la alta incidencia de VIH positivo que existe en esta área de salud y porque además su madre y su padre nunca se han realizado una prueba de este tipo.

- Antecedentes patológicos familiares:

Padre padece de Hipertensión Arterial.

Madre: Asma Bronquial e Hipertensión Arterial

Hermana: Sinequia Vulvar completa. y Asma Bronquial.

- Antecedentes patológicos personales: La madre no refiere datos de interés.

Antecedentes prenatales:

La madre no asistió a ningún control prenatal, no se realizó ningún complementario durante el embarazo, pero refiere no tuvo ninguna enfermedad durante el mismo.

Antecedentes natales:

Parto eutócico, a término a las 39 semanas según fecha de última menstruación, intrahospitalario, presentación cefálica, con líquido amniótico claro, no complicaciones durante el parte.

Antecedentes postnatales:

Normopeso (3800 gramos), talla 49 cm, llanto fuerte, succión vigorosa, apgar 9/9, no ictero, no cianosis, no hemorragias.

- Interrogatorio por aparatos: nada a señalar.

- Hábitos tóxicos: no refiere la madre.

- Examen físico general: negativo

- Examen físico por aparato:

Aparato genitourinario: Se observa adherencia de labios menores, con clítoris pequeño. (figura 1 y 2)



Fig. 1. Adherencia de labios menores.



Fig. 2. Clítoris pequeño.

Exámenes complementarios:

- Hemograma completo:

Hb: 12,1 g/l

Hto: 41%

Leucos: 8,0x10⁹ /l

Segmentados 0,62

Linfocitos. 0,38.

100

- VIH: Negativo.

- Parcial de Orina:

Color: Amarillo,

Aspecto: Transparente,

Leucocitos 2 x campo,

Hematías y cilindros 0,

No se observan proteínas, ni bacterias.

- Ecografía abdominal:

Hígado de tamaño normal, no adenomegalias, bazo y páncreas normal, se observa útero con dimensiones normales en correspondencia a la edad de la paciente.

No se evidenció ninguna alteración en los genitales internos confirmando el diagnóstico clínico presuntivo de sinequia vulvar. Confirmado el diagnóstico se le indicó tratamiento:

1. No farmacológico con:

- Observación:

Se le indicó a la madre observar estrictamente los genitales externos de la niña, así como las orinas y aparición de algún síntoma nuevo.

- Medidas de higiene vulvar:

Se indica asear a la paciente con agua hervida dos veces al día y después de defecar, primero los genitales y luego la región anal.

Secar bien los genitales con un paño limpio para que no se mantenga húmeda la zona lo cual propicia las infecciones recurrentes.

No bañarla en palanganas con la paciente sentada.

Cambiar de manera frecuente los pampers o paños desechables.

- Ejercicios específicos en los genitales externos 2 o 3 veces al día después del aseo:

Se le explicó a la madre de la paciente que con las yemas de los dedos en forma circular y hacia los márgenes del introito vaginal dirigido hacia afuera, intentando abrir el orificio o despegar los márgenes del introito vaginal.

Tratamiento farmacológico

Se le indica estrógeno conjugado (crema vaginal) al 0,01% una pequeña cantidad sobre el rafe medial 2 veces al día y reconsulta luego de 30 días.

Se le explica a la madre que podía presentar efectos adversos como la irritación local, e hiperpigmentación de la vulva que, por lo general, desaparecen con el cese del tratamiento con la crema vaginal indicada.

La etiología de la sinequia vulvar no está totalmente establecida. Se describen varias teorías sobre su desarrollo, con inconsistencias, que apuntan a una etiología multifactorial⁴. Existen diferentes hipótesis, pero, probablemente, esté asociada con déficit estrogénico en pacientes puberales. Además, debe existir un evento “gatillo” asociado, con la irritación genital por una dermatitis⁵. Sin embargo, existen casos reportados de pacientes pospúberes que desarrollan sinequia vulvar y no se ha encontrado una relación significativa entre los niveles de estradiol en pacientes con controles sanos, ya que el estradiol es un factor predisponente mas no necesario⁶.

Estudios recientes demuestran que no existe correlación con la frecuencia del cambio del pañal, presencia de infección, procesos alérgicos, uso de los anti-conceptivos orales por parte de la madre antes del embarazo o algún antecedente familiar⁷.

Los principales factores relacionados en la fisiopatología de la Sinequia vulvar son ^{1,8}:

- Escasa higiene perineal

- Trauma:

Perineal contuso (bicicleta)

Circuncisión femenina

Abuso sexual

Limpieza perineal excesiva

- Infección:

Cándida

Streptococcus del grupo A

Neisseria gonorrhoeae

Gardnerellavaginalis

Chlamydia trachomatis

Trichomonavaginalis

- Dermatitis vulvar:

Liquen escleroso

- Factores mecánicos:

Uso de pañal

- Factores hormonales:

Déficit de estradiol

La sinequia vulvar corresponde a una entidad poco frecuente en los servicios pediátricos, pero de una gran importancia, debido a la angustia que se ha reportado en los padres por este hallazgo médico y el importante daño que puede ocasionar en el área genital al instaurar un tratamiento inadecuado².

Existe una amplia gama de sugerencias para el tratamiento. El cual es bastante controversial. Estudios observacionales sugieren que hasta el 80-100% se resuelven espontáneamente en un año, y entre un 7-55% recurre, independientemente del manejo que se indique^{3,1}.

Las líneas de tratamiento van desde la observación y seguimiento con las instrucciones previas para el mejoramiento de la higiene genital hasta la separación quirúrgica bajo anestesia general¹. La observación o manejo conservador incluye las diferentes medidas no farmacológicas de higiene vulvar como son: usar ropa interior de algodón, evitar ropa ajustada, evitar jabones con esencias, no frotar la piel de la vulva con paños, secar la piel firme y delicadamente en vez de frotar con la toalla, usar papel higiénico sin esencias. Por las implicaciones que conlleva el sitio anatómico de presentación existe un porcentaje de padres que prefieren

la separación manual inicial sobre los métodos más conservadores⁹.

El Colegio Americano de Obstetricia y Ginecología (ACOG) recomienda que, en pacientes prepuberales asintomáticas, la primera opción sea la observación¹⁰. La resolución espontánea puede llegar a ser hasta del 80% en un año y cercana al 100% al inicio de la pubertad¹¹.

Una de las alternativas en sinequias sintomáticas es el manejo conservador con emolientes. El cual consiste en la aplicación de vaselina sólida en cada muda, ejerciendo presión suave sobre la sinequia¹².

Cuando las medidas de higiene no son suficientes para resolver los síntomas o hay pobre respuesta al tratamiento conservador, los estrógenos tópicos suelen ser la primera línea farmacológica, los cuales son efectivos en los 46-100% de las niñas pre púberes, con una mayor tasa de éxito en sinequias finas¹³.

El éxito del uso de estrógenos tópicos varía ampliamente, esta se encuentra entre el 50% y el 90% en un tiempo promedio de 8 semanas. La tasa de recurrencia se encuentra entre el 0% y el 30%, en especial, si existe uso de pañal¹⁴.

También se pueden utilizar los Corticoides tópicos como la betametasona en crema tópica al 0,05%. Con una tasa de éxito similar a la de los estrógenos, con un rango de 68-78,9%, con una recurrencia del 23%¹⁵. El uso de betametasona disminuye a la mitad el tiempo de resolución de las adhesiones, se ha descrito como efecto adverso la atrofia local de la piel.¹⁶

El tratamiento quirúrgico es el último recurso en casos de mayor gravedad en los que las terapias conservadoras o la separación manual fallaron. Son indicaciones en caso de obstrucción importante del meato urinario, poca cooperación y adherencia al tratamiento médico y adhesiones con espesor >3 mm al momento del diagnóstico^{17,18}. Con frecuencia, se relaciona con una hiperqueratosis local, que genera el estrés psicológico al cual se somete a la paciente al plantear un tratamiento quirúrgico.²

Ante la sospecha clínica de la sinequia vulvar hay que tomar todas las precauciones necesarias para corroborar el diagnóstico e indicar el tratamiento adecuado y debe seguirse la paciente con controles médicos periódicos. El diagnóstico precoz es esencial para la curación de la sinequia vulvar y para evitar futuras complicaciones.

BIBLIOGRAFIA

1. BACON JL, ROMANO ME, QUINT EH. Clinical Recommendation: Labial Adhesions. *J Pediatr Adolesc Gynecol*; 28 (5): 405-9. 2015
2. BARBOSA ARDILA SD, TRISTANCHO Baró AI, Suescún Vargas JM. Sinequia vulvar: revisión de literatura. *Arch Argent Pediatr* 115(6):597-601. 2017
3. NORRIS JE et al. Spontaneous resolution of labial adhesions in pre-pubertal girls. *Journal of Paediatrics and Child Health*. 2018.

4. EROĞLU E, YIP M, OKTAR T, et al. How should we treat prepubertal labial adhesions? Retrospective comparison of topical treatments: estrogen only, betamethasone only, and combination estrogen and betamethasone. *J Pediatr Adolesc Gynecol*; 24(6). 2011
5. MURAM D. Treatment of prepubertal girls with labial adhesions. *J Pediatr Adolesc Gynecol*; 12 (2). 1999
6. SCRIVANI C, MERIDETH M, PULANIC TK, et al. Early diagnosis of labial fusion enables medical treatment in an office setting. *Biol Blood Marrow Transplant*;21(2). 2015
7. AZARFAR A, RAVANSHAD Y, BAGHERI S, et al. Labial adhesion and bacteriuria. *J Turk Ger Gynecol Assoc*;16(2):68-9. 2015
8. SCRIVANI C, MERIDETH M, PULANIC TK, et al. Early diagnosis of labial fusion enables medical treatment in an office setting. *Biol Blood Marrow Transplant*;21(2): S184. 2015
9. MULTANI J, KIVES S, Allen L. Estrogen vs. conservative therapy for labial agglutination in prepubertal girls. *J Pediatr Adolesc Gynecol*; 29 (2):208. 2016
10. MERENS TA. Neonatal and Prepubertal Gynecologic Concerns. *Pediatr Ann*; 44 (10): 412, 414, 416-417. 2015
11. OMAR HA. Management of labial adhesions in prepubertal girls. *Pediatr Adolesc Gynecol*;13(4):183-5. 2000
12. TAZIM DOWLUT-MCELROY MD, et. Al. Treatment of Prepubertal Labial Adhesions: A Double Blinded, Randomized Controlled Trial Comparing Topical Emollient Versus Topical Estrogen. *NASPAG 31st Annual Clinical Research Meeting, Engaging the Stars of NASPAG, April 20-22, 2017.*
13. BUSSEN S, ECKERT A, SCHMIDT U, et al. Comparison of Conservative and Surgical Therapy Concepts for Synechia of the Labia in Pre-Pubertal Girls. *Geburtshilfe Frauenheilkd*; 76(4):390-5. 2016
14. GOLDMAN RD. Child health update: estrogen cream for labial adhesion in girls. *Can Fam Physician*;59(1):37-8. 2013
15. SOOKPOTAROM P, ASAWUTMANGKUL C, SRINITHIWAT B, et al. Is half strength of 0.05% betamethasone valerate cream still effective in the treatment of phimosis in young children? *Pediatr Surg Int*;29(4):393-6. 2013
16. ACKER A, JAMIESON MA. Use of Intranasal Midazolam for Manual Separation of Labial Adhesions in the Office. *J Pediatr Adolesc Gynecol*;26(3):196-8. 2013
17. BAŞARANOĞLU S, DOĞAN F, DEREGÖZÜ A. Acute renal failure due to complete labial fusion: A case report. *Int J Surg Case Rep*; 29:162-4. 2016
18. MELEK E, KILIÇBAY F, SARIKAŞ NG, et al. Labial adhesion and urinary tract problems: The importance of genital examination. *J Pediatr Urol*; 12(2). 2016

NIÑA CÍCLOPE. PRESENTACIÓN DE UN CASO CLÍNICO

Dra. Tania Marín Álvarez
Dra. Nélide Orozco Hechavarría

La ciclopía es una malformación congénita poco frecuente, producto de una secuencia que se inicia con un defecto en la división del cerebro embrionario que conlleva a una Holoprosencefalia Alobar, y la fusión de los ojos en un único ojo central¹.

Se ha encontrado en la literatura que la Holoprosencefalia constituye una característica fenotípica ampliamente encontrada (70%) y que se acompaña de una alteración cromosómica que es la trisomía 13, que es una anomalía grave del cerebro producida en el desarrollo embrionario cuando el prosencéfalo no logra su división, por lo general se acompaña de alteraciones faciales de la línea media y se clasifica según el grado de fusión y severidad. La ciclopía es el fenotipo más severo.

Existen además de la trisomía 13 que acompaña esta malformación otras como trisomía 18 y triploidía. Otras alteraciones cromosómicas incluyen detección 7q y la trisomía parcial 3p.

Esta malformación de baja prevalencia de 1-3 casos en 100 000 nacimientos, mientras que la prevalencia de holoprosencefalia detectada clínicamente es 1 en 16,00 nacidos vivos y cerca de 1 en 200 abortos espontáneos. De acuerdo con la incidencia mundial en el Hospital de Cali se espera ver un caso de ciclopía cada 5.2 años. Sin embargo, está descrita la aparición ocasional de varios pacientes con una misma malformación congénita de baja incidencia en un lapso corto de tiempo lo que se denomina clúster en el tiempo ⁽²⁾.

La etiología es considerada debido a que se han relacionados dos agentes teratogénicos: cromosómicas y monogénicas. El factor teratogénico más importante es la Diabetes Mellitus, la cual aumenta el riesgo 200 veces, otros son las infecciones por citomegalovirus, el consumo de etanol y salicilatos en el 1er trimestre de gestación. La trisomía 13 es la alteración más frecuentemente encontrada en casos de ciclopía. La prevalencia de estas malformaciones ha estimado 1.05 por 100.00 nacimientos, siendo más frecuente en fetos del sexo femenino.

Autores como Thomas Bartholin en 1657 describe por primera vez la trisomía en el par 13 y no fue hasta que, en el 1960 cuando el Dr. Klaus Patau la definió como el Síndrome de Patau. Enfermedad genética que resulta de la presencia de un cromosoma 13 suplementario, y los que la padecen mueren, poco tiempo después de nacer. Se cree que entre el 80-90% de los fetos con el síndrome no llegan al término. Los fetos afectados de trisomía 13 presentan anomalías múltiples que pueden ser detectadas antenatalmente por ecografía y el diagnóstico se confirma a través de amniocentesis o biopsia de las vellosidades coriales que se realizan generalmente en el segundo Trimestre y con menos frecuencia en el primero.

La trisomía 13 constituye una de las alteraciones cromosómicas que se diagnostican con mayor frecuencia en los estudios prenatales, pues esta alteración cromosómica es la cuarta en frecuencia en estudios locales, antecedidos por la trisomía 21, trisomía 18 y la monosomía 45XD.

Entre las alteraciones cromosómicas relacionadas con la ciclopía, aparece la trisomía 13, la más frecuente enfermedad y de más baja frecuencia³, diagnóstico prenatal de cílope⁴.

El objetivo de esta investigación es la presentación del caso de una niña cílope nacida en el Hospital de la Wilaya El Oued en la Daya de Dajamaa en Argelia en el año 2019 y contribuir a la revisión de la bibliografía relacionada.

Se trata de una gestante de 32 años de edad secundigesta primípara, con pobre atención prenatal, que acude al hospital con contracciones uterinas intensas y en periodo expulsivo.

APP: matrimonio consanguíneo (primos de primera línea)

Examen físico:

Mucosas: normocoloreadas y húmedas

TCS: no infiltrado

Aparato respiratorio: murmullo vesicular normal, no estertores. Frecuencia respiratoria 20 respiraciones por minutos

Aparato cardiovascular: ruidos cardíacos rítmicos, bien golpeados, no soplos. TA: 110/70 mmhg Pulso: 84 pulsaciones por minutos

Abdomen: grávido. Altura uterina: 33cm FF: 158 latidos x minutos contracciones uterinas: 3 en 10 minutos, útiles.

Sistema nervioso central: no signos de focalización neurológica.

Se produce un parto eutócico de un recién nacido del sexo femenino, vivo, con malformación congénita consistente en un ojo único, central, en medio de la frente. La misma fallece a las 24 horas de nacida.

La Ciclopía (del griego *kyklos*, círculo, y *ops*, ojo). Sinónimo monopsia. Es una malformación congénita caracterizada por la fusión de ambas orbitas y la existencia de un solo ojo ⁽¹⁾.

Esta rara enfermedad congénita, que consiste en un solo ojo dentro de la fosa orbital en medio de la frente, en ocasiones existe la sinoftalmia, que consiste en la fusión de dos globos oculares dentro de una única fosa orbital, es igual a la ciclopía, pero con dos ojos pegados en lugar de uno solo.

Esta malformación del cráneo por lo general afecta el aspecto de la nariz, la cual no está donde debiera estar ubicada y si en la frente en forma de trompa cilíndrica que se denomina (proboscis) que generalmente se ubica por encima de la órbita.

Aparentemente, todos los bebés con esta malformación nacen muertos o mueren en minutos, tienen otras malformaciones cerebrales las cuales le imposibilitan la vida⁵.

Las causas de la holoprosencefalia, normalmente están acompañadas de malformaciones de craneofaciales como labios leporinos, malformaciones nasales, holotelorismo (ojos anormales y próximos) e incluso ciclopía. La Ciclopía es una rara anomalía en la cual se produce una supresión del desarrollo organogénico de la separación de los ojos. Sin embargo, existen otros factores que intervienen en la separación de un único campo óptico en dos campos biloculares⁶.

Algunos especialistas afirman que la causa de esto, se deba a la secreción de una proteína Sonic Hedgehog (SHH) y mutaciones en el mismo, o que se forme una pequeña porción de casos que presentan holoprosencefalia, y estos casos pueden estar acompañados incluso de Ciclopía⁷.

Algunos casos de holoprosencefalia en el hombre son esporádicos, pero en otros se ha detectado una condición heredable en ciertas familias. En estas, la holoprosencefalia se correlaciona con cromosomas rotos en ciertas posiciones.

Además de los componentes genéticos, los factores medioambientales son críticos en los casos de holoprosencefalia. Los alcaloides de la planta *Veratrum Californicum* y los etanoles son drogas que pueden afectar el mesodermo precordial durante la gastrulación de la placa neural durante la gestación. Recientemente se recomienda un algoritmo genético de la holoprosencefalia⁸.

Oviedo Routi y colaboradores de la Cátedra de Ginecología y Obstetricia de la Facultad de Ciencias Médicas de Asunción, Paraguay⁹, señalan que el complejo holoprosencefalia o complejo disgnatia constituye un grupo de malformaciones severas que compromete el desarrollo del sistema nervioso central y de los arcos braquiales; casi siempre es incompatible con la vida y su extrema complejidad puede explicar su baja frecuencia de 1:100,000 neonatos.

El primer caso de la literatura paraguaya reportado fue, una gestante de 16 años que tenía como antecedentes no exposición a teratogénicos remitida al servicio de ecografía la cual informó, Polihidramnios, órbita ocular única, implantaciones bajas de las orejas. Ausencia de cavidad bucal y nasal, cariotipo xy, nacido vivo producto de una cesárea, además presentó Ciclopía microcefalia. La autopsia arrojó Holoprosencefalia Alobar y Ciclopía sospechada desde la ecografía obstétrica de rutina⁹.

Saldiarriga y colaboradores reportan cuatro casos de ciclopía nacidos en el Hospital Universitario de Valle Grande (Cali, Colombia) en los años 2004-2005 en un período de 170 días, en el cual hubo 3594 nacimientos lo que corresponde a una prevalencia 1.11 casos por 100 nacimientos para un período, que es 50 veces lo reportado por la literatura³.

Otros autores¹⁰⁻¹² reportan el primer caso de Sirenomelia, defecto del tubo neural y ciclopía en un mismo paciente, ellos encontraron similitud en esas dos

condiciones, la cual fue confirmada con anales embriológicos, además la posibilidad de factores etiopatogénicos asociados a estas dos ocurrencias de defectos. Guzmán Sánchez y otros¹⁰ en un estudio realizado de Mortalidad y Morbilidad de malformaciones congénitas del Sistema Nervioso Central en menores de un año, en la Provincia de Santiago de Cuba, durante el 2012, de 46 pacientes encontraron 2 holoprosencefalia para un 4.2% del total de malformaciones estudiadas.

En nuestra investigación de 21,082 nacimientos en el año 2015-2019 en el Hospital de la Wilaya El Oued de la Daya de Djamana de Argelia solamente se reportó un caso de Ciclopía.

Bibliografía

1. s.a: <https://www.Taringa.net> Diccionario Médico. Ciclopía. Recién nacido con un solo ojo.
2. HARRY PACHAJOA, KATERINE TABARES, JUAN CARLOS QUINTERO, WILMAR SALDARRIAGA, CAROLINA ISAZA. Diagnóstico prenatal de ciclopía asociado con trisomía 13. Revista Colombiana Médica Vol 39 No1, 2008 marzo- abril
3. SALDIARRIGA FILMAR MASTROICO PIERPAOLO, Castilla Eduardo. Ciclopía en el Hospital Universitario del Valle (Calí, Colombia); reporte de cuatro casos nacidos y revisión de la literatura. Rev. Coloma. Obstet Ginecol [serial on the Internet] 2007 Mar. [cited 2016 feb 21];58(1): 70-77. Available from: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?4342007000100011&lng=en>.
4. HARRY PACHAJOA MD, 1PHD, CAROLINA ISAZA MD. Ciclopía con Sinoftalmia en un feto de 27 semanas. Reporte de casos clínicos. Facultad de Ciencias de la Salud Universidad Icesi, Cali Colombia. Volumen 19 Número1-2, 2010.
5. SUÁREZ PÉREZ JUAN. El gen de la ciclopía. Dpto. de Biología Celular Genética y Fisiología de la UMA.
6. ZARATE IGNACIO, FRANCO LILIANA, LÓPEZ CATALINA, FERNÁNDEZ NICOLÁS. Frecuencia de malformaciones Congénitas su duración y pronóstico de 52,714 nacimientos en tres ciudades colombianas. Vol. 30 No 1 2010 Revista Biomédica del Instituto Nacional de Salud
7. ROJAS MARIANA, WALTER LAURA. Malformaciones Congénitas: Aspectos generales y Genéticos. Inti.J.Morphol. [Internet] 2012. Dic. [citado 2016];30 (4):1256-1265. Disponible en: <http://www.Scielo.c/scielo.9502201>
8. MANTILLA JULIO CÉSAR, GUTIÉRREZ RUEDA HIPÓLITO, JAIME HERNÁNDEZ LUÍS MIGUEL. Descripción clínica y anatomopatológica de dos casos de holoprosencefalia. Rev. Med. UIS, 2008,31 (2):103-9. Universidad Industrial de Santander. Colombia
9. OVIDEO P, RUOTI, MENDOZA ONTANOM IRALA L. Diagnóstico prenatal del complejo agnattia holoprosencefalia. Men. Inst. Investg. Cienc. Salud. Vol.9 (1) junio 2011: 54-59
10. GUZMÁN SÁNCHEZ IRINA, DRA. RICARDO SANIT- FELIX, DRA. MUGUERCIA FORNARIS ARIANNA, MSC GARCÍA ÁLVAREZ, MSC VEGA SAMG SULEIDIS. Morbilidad y mortalidad por Malformaciones Congénitas del Sistema Nervioso Central en menores de un año. Medisam 2014; 18 (12): 16 49
11. MANTILLA LENIN, RODRÍGUEZ AGATA, CHACIN BELKIS, ROMERO LEONARDO Elmocefalia. Reporte de un caso. Revista de la Facultad de Medicina. Universidad de los Andes. 17(1), 2008.
12. FLORES NAVA GERARDO, PÉREZ AGUILERA TERESA VALENTINA, PÉREZ BERNABÉ MARTHA MARÍA. Malformaciones Congénitas, diagnóstico en un Hospital General. Revisión de cuatro años Acta Pediátrica de México. Volumen 32, Num, 21- marzo- abril 2011

UN MÉTODO SIMPLE PARA EL DIAGNÓSTICO, MANEJO Y CONTROL DE LA HIPERTENSIÓN ARTERIAL EN LA ATENCIÓN PRIMARIA DE SALUD

Dr. José Manuel Vázquez Trigo
Dr. Jorge Cruz Llaugert
Dra. Olesia Calderón Cedeño

La Hipertensión Arterial (HTA) requiere una atención especial de todo aquel que se preocupe por la salud: es la enfermedad más trascendente y común en la humanidad, que por ser un factor de riesgo reversible no debe ser considerada una consecuencia del envejecimiento, existe evidencia para afirmar que su prevención es posible y si se modifican los comportamientos de riesgo en su causalidad, es posible disminuir su incidencia.

Es por eso que, como problema de salud, la HTA incide sobre diversas disciplinas de la vida humana, más allá de las ciencias médicas. Así, la economía y la sociología le han dado un lugar preponderante al calcular y conocer el desmesurado costo capital social/ hipertensión. Además, ocupa el primer lugar como padecimiento subyacente a la mortalidad cardiovascular, así como el primero en discapacidad por enfermedad cardiovascular, de la población productiva (población adulta mayor de 40 años), por lo cual el impacto socioeconómico de las enfermedades cardiovasculares es devastador¹⁻⁴.



Figura 1 Toma de presión arterial

Dada la sobrecarga hemodinámica crónica que la HTA impone al corazón y a las arterias, así como al hecho de que frecuentemente, surge en presencia de otros factores de riesgo aterogénicos (hiperlipidemia, diabetes, obesidad, etc.), se explica que su historia natural sea de peligro y que acorte a la vida de quien la padece, un promedio del 25 – 55% del que le correspondería vivir.

Esta disminución en la expectativa de vida, con mortalidad precoz, también conlleva a una morbilidad seria y precipitante de complicaciones cardiovasculares⁵. En cuanto al alcance del problema de la hipertensión es importante tener en cuenta dos aspectos fundamentales: la magnitud del problema (el número que la representa) y el alcance social de la enfermedad, como aspectos vitales, médicos y no médicos, que afectan la capacidad del individuo para enfrentarse al problema de su enfermedad.⁵⁻⁷

Es un riesgo para quien la padece, que se puede expresar diciendo que el hipertenso vivirá menos años de los que le correspondería vivir, tantos menos como intensa y temprana sea la enfermedad y como ineficaz o tardío sea el tratamiento.

El trabajo está encaminado a proporcionarle al médico de la familia un instrumento que le permita tener un mejor enfoque de la problemática de la Hipertensión Arterial en un paciente determinado y poder diagnosticar precozmente la enfermedad; así como una conducta terapéutica correcta inicial, pero además le servirá para desarrollar acciones o medidas de prevención cuaternaria que eviten el riesgo de medicalización excesiva, protegerlo de nuevas investigaciones médicas invasivas y sugerirlas éticamente aceptables.

El objetivo de este trabajo es proponer un método simple para el diagnóstico, manejo y control de la Hipertensión Arterial en la Atención Primaria de Salud (APS) un esquema del comportamiento de las cifras tensionales.

El Monitoreo Ambulatorio de la Presión Arterial (MAPA), es la toma continua de la presión arterial (PA) durante 24 horas, con el empleo de equipos electrónicos que automáticamente ejecutan mediciones periódicas y programadas de la PA. Permite establecer el ritmo circadiano de la misma, la cifra más baja de PA corresponde al sueño profundo de las 3 de la madrugada, después de ese momento comienza a subir y llega a su nivel más alto entre 11:00 am y 12:00 m; se mantiene hasta aproximadamente las 6:00 pm en que comienza de nuevo a descender, para llegar a su nivel más bajo en horas de la madrugada.

En la mayoría de las personas, hipertensos o no, la PA disminuye entre un 10% a un 20% durante la noche en relación con las cifras promedio del día. Cuando se cumple esta condición se considera a la persona como “Dipper” si no se cumple se define como “No Dipper”. Se describen otros patrones circadianos de la PA como el dipper inverso, dipper acentuado, la HTA nocturna y la HTA al despertar⁵

El MAPA es útil para:

- Confirmar el diagnóstico de HTA de la bata blanca.
- Evaluar la eficacia del tratamiento.
- Precisar los horarios para ingerir los fármacos (cronoterapia).
- Evaluar pacientes con HTA refractaria o resistente.
- Identificar la HTA enmascarada.
- Evaluar pacientes normotensos con daño de órganos diana.
- Evaluar pacientes con síntomas de hipotensión.
- Identificar hipertensos controlados, con progreso de LOD.
- Identificar personas con normotensión e infartos cerebrales silentes.

Sospecha de HTA nocturna o ausencia de caída de la PA durante el descanso,

habitual en pacientes con apnea del sueño, ERC o DM5. Mediante el MAPA se consideran cifras de HTA cuando:

- Los promedios totales son superiores a 130 mmHg para la PAS y 80 mmHg la PAD o más.
- El promedio diurno es superior a 135 mmHg para la PAS y/o de 85 mmHg para la PAD.
- El promedio nocturno es mayor de 120 mmHg de PAS y de 70 mmHg de PAD5.

En 1999; nos propusimos adaptar un esquema que fuese útil y fácil de manejar por los médicos de la APS pero que a su vez respondiera a la necesidad de realizar un mejor manejo de la HTA y es así como surge nuestro “MAPA”; el cual consta de seis columnas las cuales recogen: la fecha, hora, lugar de la toma, las cifras que se registran en el paciente, si presenta o no síntomas relacionados con la enfermedad y la firma de la persona que realizó la toma de la PA.

Este esquema es muy útil, para darle seguimiento a una persona hipertensa a la cual pudiéramos reajustar su tratamiento según horario, frecuencia y cantidad; también es útil para realizar cambios en el momento oportuno. No sirve para diagnosticar o no la enfermedad; además, para poder emitir un criterio acertado sobre el comportamiento de la misma.

El esquema se confecciona en la historia clínica ambulatoria del paciente, en su primera consulta y se llena según van pasando los días. Puede hacerse de forma ambulatoria o si existe las condiciones adecuadas para un ingreso en el hogar.

En la fecha: aparece un intervalo de 7 a 14 días; tiempo necesario para poder indicar los estudios complementarios que le permiten al médico verificar si realmente es una hipertensión como tal y si es de origen primaria o secundaria. Además, en el caso de ser trabajador(a), permite realizar un ingreso en el hogar o emitir un certificado médico que le respalde el por qué se encuentra ausente a su centro laboral durante este tiempo.

La hora: el horario debe ser variado, no impositivo y mucho menos fijo, para que el paciente en ningún momento se estrese por la espera de la toma de su presión arterial. Esto ofrece información cercana al monitoreo ambulatorio de la presión arterial y el momento en que las cifras se comportan más altas. Debe siempre realizarse las tomas en horarios diferentes; una vez por la mañana, en la tarde y en la noche; y en esta última el médico puede auxiliarse del PPU de su área de salud. La importancia de los diferentes horarios es que nos permite establecer el ritmo circadiano de la PA y a su vez establecer el horario de las tomas de los medicamentos y en qué momento del día resulta más eficiente.

El lugar de la toma: se debe tomar la presión arterial en los diferentes lugares posibles como: en el consultorio médico de la familia, en el hogar del paciente, en el PPU (en el horario de la noche), en el caso de que tenga centro laboral si

exista un consultorio o dispensario médico; sería ideal para el caso de un trabajador. Los lugares nos permiten identificar en la inmensa mayoría de los casos, donde pudiera estar el conflicto que le esté provocando al paciente cambios de sus cifras de presión arterial; pudiera ser en su propio hogar, en el centro laboral si es trabajador o trabajadora. Como también pudiera darse el caso de que el médico estuviera frente a una hipertensión arterial de la bata blanca, etc.

Las cifras tensionales: se utiliza el procedimiento adecuado para la toma de la presión arterial (PA), evitando se incurra en mediciones erróneas, pues esa falta de precisión puede conllevar a que se omita el diagnóstico de hipertensión. La medición exacta exige que se preste atención especial a la preparación del paciente, a la técnica estandarizada y al equipo a utilizar. Las tres tomas de la presión arterial resultan de gran interés para el propio médico porque pudiera darse el caso de una hipertensión a expensa de una de las posiciones: sentado, de pie y acostado. También es bueno recordar que el anciano presenta con frecuencia hipotensión ortostática, por lo que en ellos la presión arterial se debe tomar: acostado, sentado y por último de pie.

Si presenta síntomas o no: resulta importante para el médico, conocer si el paciente presenta regularmente síntomas o no, porque aquel paciente que nunca presenta molestias con cifras de presión arterial elevada, resulta los más complejo a la hora de tratarlos y de hacerles conciencia de que en realidad son enfermos y que necesitan de un tratamiento adecuado.

La firma: no por ser el último renglón sea el menos importante, porque con la misma el profesional que le toma la presión arterial al paciente se encuentra comprometido de que el proceder realizado sea el correcto.

Esquema para el registro de las cifras tensionales en el paciente:

Fecha	Hora	Lugar de la toma	Cifras de presión arterial	Si síntomas o no	Firma
De 7 a 14 días	Diferentes horas del día	-Consultorio médico de la familia -En hogar -En el centro laboral -En el PPU	Tomarlas en sus tres posiciones: -Sentado -De pie -Acostado	Especificar si tiene síntomas, cual o cuales tiene en el momento de la toma, o si no tiene	La firma del personal de la salud que la tomó.

Con el esquema podemos concluir que el médico puede diseñar de forma rápida y de fácil interpretación en la propia historia clínica ambulatoria del paciente hipertenso, puede tener una mejor visión de lo que en realidad necesita su paciente y hacia donde iría su conducta.

BIBLIOGRAFIA

1. VICENTE. RODRÍGUEZ. SÁNCHEZ. Quintana. Riverón. Ledo. Diagnóstico y tratamiento en Medicina Interna. ECIMED, La Habana, 2012.
2. GONZÁLEZ CAAMAÑO AF. Manejo integral del paciente hipertenso. Consejo mexi-

cano contra la hipertensión arterial. Sociedad mexicana para el estudio de la hipertensión arterial, 2008.

3. ÁLVAREZ SINTES R. Medicina General Integral. Hipertensión Arterial. Tomo 2 vol. 1. Editorial Ciencias Médicas, La Habana 2022, pág.159 – 188.

4. ROCA GODERICH R. Temas de Medicina Interna. Hipertensión Arterial 4ta edición, pág.325 – 358. ECIMED, La Habana, 2002.

5. GUÍA CUBANA DE DIAGNÓSTICO, EVALUACIÓN Y TRATAMIENTO DE LA HIPERTENSIÓN ARTERIAL. Comisión Nacional Técnica Asesora del Programa de Hipertensión Arterial del MINSAP. Cuba. Versión 4.0; 2017

6. LORENA ESPERANZA ENCALADA TORRES LE, KAREN ADRIANA ÁLVAREZ TAPIA KA, PAUL ANDRÉS BARBECHO BARBECH PA, SARA WONG S. Hipertensión arterial en adultos mayores de la zona urbana de Cuenca. Revista Latinoamericana de Hipertensión. Vol. 13 - Nº 3, 2018.

7. ÁLVAREZ-OCHOA R Y COLABORADORES. Factores de riesgo de hipertensión arterial en adultos. Una revisión crítica. Revista Latinoamericana de Hipertensión. Vol. 17 - Nº 2, 2022

MANEJO DEL RIESGO PRECONCEPCIONAL EN LA PREVENCIÓN DEL EMBARAZO EN LA ADOLESCENCIA

Dra. Tania Hernández Lin
Dra. Thais de las Mercedes Antomarchi Hernández
Dra. Odalis Fuentes Figueredo

Se puede definir la salud sexual y reproductiva como la posibilidad del ser humano de tener relaciones sexuales gratificantes y enriquecedoras sin coerción, sin el temor a infectarse, ni a la presencia de un embarazo no deseado. Además, poder regular la fecundidad sin riesgos de efectos secundarios desagradables o peligrosos, tener un embarazo y partos seguros y tener y criar hijos saludables. Esta definición entraña, también, reconocer que la sexualidad tiene un componente afectivo relacionado con el placer que se manifiesta desde la niñez y se extiende durante toda la vida.¹

La salud reproductiva está presente durante todo el ciclo vital de las mujeres y los hombres; se extiende de la familia a la comunidad y se expresa como una inquietud por la relación entre la población y el ambiente. Tiene que ver con las personas y sus relaciones, sus valores, su ética y su esperanza en el futuro. Es quizás la única esfera de la salud relacionada de manera profunda con los individuos y las sociedades.²

La Organización Mundial de la Salud interpreta el concepto de Salud Reproductiva como: El estado de completo bienestar físico, mental y social del individuo que favorece o determina la reproducción humana en condiciones saludables, entendido como tal, el proceso clínico que se inicia antes de la concepción, la concepción misma, el embarazo, el parto, recién nacido, desarrollo del niño, adolescente, jóvenes, adultos, hasta volver a la concepción como punto de partida³. Estos actores pueden ser identificados antes de producir el daño, lo cual permite incidir sobre ellos con acciones de salud que los eliminen, modifiquen o, al menos lo controlen.

El riesgo reproductivo preconcepcional se define como la probabilidad que tiene una fémina no gestante de sufrir daño -ella o su producto-, si se involucrara en el proceso reproductivo⁴. Al analizar estas circunstancias se encuentra correlación entre el nivel de desarrollo y el comportamiento del indicador de salud materno-infantil, de esta forma se registran altas cifras de muertes en edad fértil en los países subdesarrollados, y con compleja situación económico-social, cuyas causas de muertes estuvieron relacionadas con el proceso de gestación.

Los problemas de salud durante el embarazo no solo surgen durante su curso, sino que en buena medida ya están presentes en la mujer desde antes de la concepción o al menos los elementos de riesgo para su aparición, de modo que las exigencias metabólicas del embarazo solo constituyen el elemento biológico que hacen visible dichos problemas⁵.

En África, 1 de cada 21 mujeres tiene riesgo de muerte materna, en Asia 1 de cada 56 y en Norteamérica, 1 de cada 6 366. En correspondencia con esto, se comportan los indicadores referentes a la mortalidad infantil, así como los parámetros de crecimiento y desarrollo durante la vida infantil ⁶.

En países como Brasil, México y Venezuela se incrementa el número de mujeres que pasan a formar parte de estos grupos de riesgo, alcanzando la población de menores de 20 hasta un 25 o un 30 % del total de mujeres. En estos estudios, se encuentran entre las principales causas de riesgo, la actividad sexual entre las adolescentes; las enfermedades crónicas más significativa han sido: Hipertensión Arterial entre un 9 y un 11 %, Asma Bronquial en un 8 %, la Diabetes Mellitus, las Cardiopatías y la Desnutrición Materna entre otras^{7,8}.

En Cuba, como en muchos otros países, el embarazo en edades tempranas ocurre hoy con más frecuencia que en el pasado, con los conocidos riesgos y complicaciones para la salud. Por lo que el control del riesgo preconcepcional es un pilar importante para reducir las complicaciones que dichas entidades traen para la madre y su hijo, sobre todo si esta se encuentra en el grupo etario menor de 20 años⁹.

El Sistema Nacional de Salud desde su inicio consta con acciones y programas de planificación familiar que se desarrollan sobre la base de criterios de riesgo materno infantil y como sustento de libre ejercicio, de igualdad y soberanía sobre la reproducción. Estos participan como complemento del desarrollo socioeconómico que da origen al status demográfico actual, tales como la educación, salud, el empleo y otros. Es el programa de Riesgo Reproductivo Preconcepcional el más importantes en la atención de la mujer pregrávida, cuyos objetivos son mejorar la salud sexual y reproductiva de las mujeres y parejas, para lograr embarazos saludables, oportunos y elevar la calidad de vida de madres e hijos^{10,11}.

Se estima que en nuestro país existe entre el 15 y el 25 % de mujeres entre 15 y 49 años que pueden quedar clasificadas como Riesgo Reproductivo Preconcepcional (RRPC)12-14. Las acciones de prevención, promoción y educación para la salud juegan un papel primordial en los resultados favorables sobre el estado de salud de los jóvenes en general, por lo que la revitalización de los círculos de adolescentes, así como la creación de nuevos círculos, sería en la práctica médica una forma de controlar el RRPC, de disminuir el embarazo en la adolescencia y por ende las consecuencias desfavorables que este proceso incluye.

En Santiago de Cuba el control del riesgo reproductivo preconcepcional constituye una tarea priorizada, de su adecuado control y seguimiento dependerá la reducción de los indicadores del Programa Materno Infantil (PAMI).

En el área de salud del policlínico José Martí Pérez, se ha demostrado, a través de varias vías como supervisiones integrales de diferentes niveles, análisis de casos críticos del PAMI, así como en la incidencia anual del embarazo en la adolescencia, que existen dificultades en el control y seguimiento de las mujeres

con riesgo reproductivo preconcepcional, sobre todo en las adolescentes, ya que las mujeres se embarazan sin planificación y en muchos casos sin desearlo, lo que repercute de manera negativa en ella, en el feto y en la sociedad.

El inadecuado manejo del riesgo reproductivo preconcepcional (RRPC) relacionado con la alta incidencia y los resultados negativos del embarazo en la adolescencia, motivaron a la realización de esta investigación. De tal situación se desprende la siguiente interrogante: ¿Cuál fue el manejo del riesgo reproductivo preconcepcional en la prevención del embarazo en la adolescencia en tres consultorios del grupo básico de trabajo 3 del policlínico docente José Martí Pérez, de enero a diciembre de 2021?

Se realizó un estudio descriptivo de corte transversal con el objetivo de caracterizar el manejo del riesgo reproductivo preconcepcional en la prevención del embarazo en la adolescencia en los consultorios 40; 41 y 43, del grupo básico de trabajo 3 pertenecientes al área de salud José Martí Pérez, de Santiago de Cuba, en el período comprendido de enero a diciembre del 2021.

El universo estuvo constituido por las 77 adolescentes dispensarizadas en el RRPC, que cumplieron los siguientes criterios de selección:

- Voluntariedad para participar en el estudio.
- Edad comprendida entre 12 a 18 años.
- Dispensarizadas en el RRPC.
- Que resida en el área de salud en el periodo de la investigación.

La muestra fue escogida por el método aleatorio simple estratificado, quedando conformada por 48 pacientes, a las que previamente se les informó y pidió su consentimiento (Apéndice 1), se les aplicó una encuesta (Apéndice 2), para la recogida del dato primario.

Operacionalización de las variables

1- Edad: teniendo en cuenta los años cumplidos. Escala:

- De 12- 15
- De 16 – 18

2- Sexo: según sexo biológico. Escala:

- Masculino
- Femenino

3- Ocupación: según actividad social en el momento de la investigación. Escala:

- Estudiante.
- Ama de casa
- Trabajador(a)

4- Dispensarización de las y los adolescentes en el RRPC: es la clasificación de los adolescentes en los grupos dispensariales del RPC, según tipo de riesgo:

- Pregestograma de pacientes sanas(os): se incluyen las mujeres sanas que están en condiciones de alcanzar una gestación con mayores probabilidades de éxitos. No se utiliza este grupo en el estudio por razones obvias.
- Pregestograma de riesgo:
 - Riesgo biológico: edad de la mujer menor de 18 años, primigesta, primípara o paridad mayor de cuatro, espacio intergenésico corto menor de 1 año o mayor de 5, antecedentes obstétricos desfavorables: aborto previo, cesárea, nacidos muertos, condición de trauma previo en el parto, antecedentes de asfixia, parto instrumentado, encefalopatía neonatal, daño neurológico relacionado con el parto, estado nutricional (desnutrición, obesidad).
 - Riesgo Psicológico: trastornos de la personalidad, poca cooperación de la paciente a las orientaciones del equipo de salud.
 - Riesgo ambiental: condiciones del medio (hidrocarburos), déficit en el abasto de agua, higiene deficiente.
 - Socio-económicos: cooperación a las orientaciones médicas, trastornos de personalidad, funcionabilidad de la familia, alcoholismo, drogadicción, tabaquismo, hacinamiento, baja escolaridad, bajo nivel socio económico, deserción escolar.
 - Riesgo masculino (la pareja): puede presentar cualquiera de los riesgos atribuibles a la mujer, pero se pesquisó básicamente: drogas, alcoholismo, VIH/Sida, diabetes e hipertensión descompensada, desnutrición, enfermedades crónicas.
 - Pregestograma de riesgo para enfermedades preexistentes: anemias, con especial atención a las hemoglobinopatías, lupus eritematoso sistémico, hipertensión arterial, diabéticas, cardiópatas, afecciones renales, hepáticas, respiratorias, neurológicas, trombofilias, enfermedad tromboembólica venosa, enfermedades genéticas (malformaciones), entre otras.

Escala:

- Si
- No

5.- Cumplimiento de la programación de consultas y terrenos por EBS: es el cumplimiento de la programación, la cual es tres veces al año, dos consultas y un terreno. Escala:

- Si
- No

6.- Cumplimiento de la evaluación por las especialidades afines: Se consideraron las evaluaciones realizadas por las especialidades según el tipo de riesgo: Ginecología y obstetricia, Pediatría, Psicología y otros especialistas afines. Escala:

- Si
- No

7.- Conocimiento de la adolescente sobre su condición de salud: Se consideró si los adolescentes tenían conocimiento sobre su integración al programa de riesgo preconcepcional y la condición que los incluyó. Escala:

- Si
- No

8.- Competencia profesional del personal EBS: Se consideró el conocimiento que tiene el equipo básico de salud sobre el programa del RRPC a través de la aplicación de una encuesta de 5 preguntas en forma de test, con 5 incisos cada una, se calificó con 20 puntos cada un total de 100 para la encuesta. Escala:

- Si: cuando alcanzó 70 puntos o más
- No: cuando alcanzó 69 puntos o menos

9.- Uso de métodos anticonceptivos: Se consideró el uso de método anticonceptivo por los adolescentes independientemente de su tipo. Escala:

- Si
- No

10.- Autorresponsabilidad en temas de salud: Se consideró la actitud positiva de los adolescentes hacia el autocuidado de su salud. Escala:

- Si
- No

11.- Responsabilidad familiar en temas de salud: Se consideró la actitud positiva de los familiares cercanos hacia el cuidado de la salud de sus adolescentes. Escala:

- Si
- No

Para la realización de la investigación, se tuvo en cuenta los aspectos éticos normados tanto para las pacientes como para los profesionales de la salud (Beneficencia, no maleficencia, confidencialidad de los datos y el derecho a la autodeterminación). La información que se recogió se utilizó solo con fines científicos.

Se presentó en el Comité de ética de las investigaciones y en el Consejo de dirección del policlínico, donde se valoró el objetivo y los beneficios que proporcionaría a la Atención Primaria de Salud (APS), así como los elementos que se deben solucionar de índole subjetivo y objetivo, solicitando su consentimiento.

Se realizó una amplia revisión bibliografía documentada en las bibliotecas de nuestra provincia y en el Centro Provincial de Información de Ciencias Médicas que incluye el sistema computarizados Medline y Lilacs e Internet. Se visitó el departamento de Estadística del policlínico y los consultorios 40; 41 y 43 del GBT 3 para la revisión de las historias clínicas individuales y de salud familiar de las pacientes seleccionadas, utilizando siempre la ética médica tanto con el médico, las pacientes y las familias involucradas.

El dato primario recogido se procesó en una computadora Pentium IV, a través del paquete estadístico SPSS 0.11 y se vació en cuadros estadísticos. Se utilizó la frecuencia absoluta y el porcentaje como medida de resumen. Los resultados obtenidos se compararon con otros autores, lo que permitió llegar a conclusiones y emitir recomendaciones.

Tabla 1. Adolescentes dispensarizados en el RRPC según grupos de edades y sexos. Consultorios 40; 41 y 43. Grupo Básico de Trabajo 3. Policlínico Docente “José Martí”. Enero a diciembre 2021.

Grupos de edades (años)	Masculino		Femenino		Total	
	No	%	No	%	No	%
12-15	0	0	16	33,3	16	33,3
16 – 18	2	4,2	30	62,5	32	66,7
Total	2	4,2	46	95,8	48	100

Fuente: base de datos

p<0,05

La tabla 1 muestra la distribución de los adolescentes dispensarizados en el RRPC según grupos de edades y sexos, en ella se observa que predominó el grupo de edades entre 16 y 18 años con 32 pacientes, para un 66,7 % y el sexo femenino con 46 casos para un 95,8 %. Esto nos muestra que aun cuando este grupo representa fundamentalmente la adolescencia tardía, ya todas han iniciado las relaciones sexuales de forma precoz, es decir, antes de los 20 años.

Tabla 2. Adolescentes dispensarizados en el RRPC según ocupación y sexos

Ocupación	Masculino		Femenino		Total	
	No	%	No	%	No	%
Estudiante	0	0	38	79,1	38	79,1
Ama de casa	0	0	7	14,6	7	14,6
Trabajador(a)	2	4,2	1	2,1	3	6,3
Total	2	4,2	46	95,8	48	100

Fuente: base de datos

p<0,05

Los adolescentes de nuestro estudio se distribuyen según la ocupación y sexo en la tabla 2, la cual muestra que predominan las estudiantes con un 79,1 %, con 38 pacientes.

Tabla 3- Adolescentes según dispensarización en el RRPC y cumplimiento del seguimiento por el EBS.

Dispensarización en el RRPC	Masculino		Femenino		Total	
	No	%	No	%	No	%
Pregestograma de riesgo	11	22,9	24	50	35	72,9

Pregestograma con enfermedades preexistentes	4	8,3	9	18,8	13	27,1
Total	15	31,2	33	68,8	48	100

Fuente: base de datos $p < 0,05$

Al describir el tipo de riesgo en los adolescentes dispensarizados, tabla 3, observamos que el 72,9 % estaba incluido en el pregestograma de riesgo y de ellos el 50 % no tuvo un seguimiento adecuado por parte del EBS y de forma general entre ambos grupos, en el 68,8 % de la serie no se cumplió con el seguimiento de consultas y terreno según programación.

Tabla 4- Adolescentes según dispensarización en el RRPC y cumplimiento del seguimiento por las especialidades afines.

Dispensarización en el RRPC	Masculino		Femenino		Total	
	No	%	No	%	No	%
Pregestograma de riesgo	6	12,5	29	60,4	35	72,9
Pregestograma con enfermedades preexistentes	3	6,3	10	20,8	13	27,1
Total	9	18,8	39	81,2	48	100

Fuente: base de datos $p < 0,05$

En la serie estudiada predominaron los dispensarizados a los que no se les realizó un adecuado seguimiento, por las especialidades afines con el 81,2 %, que incluyen 39 casos.

Tabla 5. Adolescentes dispensarizados en el RRPC según conocimiento sobre su condición de salud

Conocimiento de la adolescente sobre su condición de salud	No	%
Si	7	14,6
No	41	85,4
Total	48	100

Fuente: base de datos $p < 0,05$

El 85,4 % de los adolescentes, 41 pacientes, no tenía conocimiento que estuviera incorporado al programa del RRPC, ni la causal para ello.

Tabla 6. Equipos básicos de salud según competencia profesional sobre el RRPC

Competencia profesional del EBS	No	%
Adecuado	9	75
Inadecuado	3	25
Total	12	100

Fuente: base de datos $p < 0,05$

La competencia profesional de los integrantes de los EBS fue adecuada. ya que el 75 % de ellos tuvieron una respuesta acertada sobre el manejo del programa.

Tabla 7. Adolescentes según uso de métodos anticonceptivos

Uso de métodos anticonceptivos	No	%
Si	12	25
No	36	75
Total	48	100

Fuente: base de datos $p < 0,05$

En la tabla 7 se muestran los adolescentes según uso de métodos anticonceptivos, obteniéndose que 75 %, 36 casos, no lo usaba, independientemente del

tipo, dosis y frecuencia.

Tabla 8. Adolescentes según autorresponsabilidad en temas de salud

Autorresponsabilidad en temas de salud	No	%
Si	11	23
No	37	77
Total	48	100

Fuente: base de datos $p < 0,05$

La tabla 8 muestra los adolescentes según autorresponsabilidad en temas de salud, obteniéndose que 77 %, 37 casos, no se reconoce como responsable del cuidado de su salud.

Tabla 9. Adolescentes según responsabilidad familiar en temas de salud

Responsabilidad familiar en temas de salud	No	%
Si	21	43,7
No	27	56,3
Total	48	100

Fuente: base de datos $p < 0,05$

La tabla 9 muestra los adolescentes según responsabilidad familiar en temas de salud, obteniéndose que 56,3 %, 27 familias, no son lo suficientemente responsables del cuidado de la salud de sus adolescentes.

Todas las etapas del ciclo de vida de una persona son importantes, pero la etapa reproductiva cobra una vital significación, tanto para mujeres como para hombres, no solamente en aspectos relacionados con la reproducción de la especie, sino porque esta etapa coincide por lo general con la época más productiva del ser humano, que para la mujer se enmarca en unas 3 décadas entre los 15 y 49 años y algo más para los hombres.

La adolescencia es la etapa más vulnerable y difícil de la vida, es el tiempo de la búsqueda de nuevas experiencias y aspiraciones. Los adolescentes son seres rebeldes, sienten la propia necesidad de explorar nuevas sensaciones junto con una menor habilidad para evacuar las frustraciones y angustias, por lo que quizás, por curiosidad o embullo, pueden incurrir fácilmente en diferentes errores.

Organismos internacionales como el Fondo de Población de las Naciones Unidas (FNUAP), la OMS y otras, brindan datos elocuentes sobre la presencia de trastornos como: embarazos, maternidad y paternidad temprana, la nupcialidad o uniones consensuales sin la madurez requerida, abortos, relaciones coitales prematuras, infecciones de transmisión sexual y Sida.

Se tiene en cuenta las consecuencias que para los adolescentes y la familia implican estos fenómenos negativos¹⁶. Entre ellos el embarazo en la adolescencia es de significación mundial, diariamente se comenta, tanto por médicos, sociólogos, educadores, psicólogos como en la prensa escrita y otros medios, aspectos relacionados con ese tipo de embarazo, que afecta no solo a la madre adolescente, sino que repercute en la vida de ambos padres¹⁵.

Cuando las adolescentes conocen a ciencia cierta sobre la edad óptima para la gestación, ello amplía la oportunidad que se les ofrece para desarrollarse socialmente y a plenitud con sus contemporáneos.

Una investigación realizada por Maceo¹⁶ sobre esta temática, arrojó que predominaron las edades correspondientes entre 17 y 19 años, las ya había tenido un embarazo o eran madres, sin embargo, otro realizado por Llanes¹⁷ et al en Guatemala, predominaron las edades intermedias de la adolescencia.

El nivel de instrucción, es un indicador de salud indirecto, ya que la escolaridad se asocia a niveles de vida, alimentación, acceso a información. La educación antes de la concepción no debe dar a la mujer una opinión respecto a la conveniencia de quedarse embarazada, decisión que, a pesar de los riesgos, es muy personal y se basa en numerosas variables, además de la información médica¹⁸. Sin embargo es un aspecto a tener en cuenta en la comprensión, entendimiento y ejecución de las acciones de salud, ya que, a mayor nivel de educación, mayor es el nivel de conocimientos.

El riesgo preconcepcional está condicionado por una serie de factores, enfermedades o circunstancias únicas o asociadas que pueden repercutir desfavorablemente en el binomio madre- hijo durante el embarazo, parto o puerperio.¹⁹

El riesgo puede ser de carácter biológico, psicológico, social, ambiental y económico, y no es valorado por igual en cada caso; es decir, que la misma condición de riesgo no repercute de forma igual en cada mujer o pareja, por lo que debemos hacer un enfoque y análisis individualizado en cada caso.

El Equipo Básico de Salud desempeña un rol fundamental en el control del riesgo reproductivo, una vez que para ello se han desarrollado diferentes acciones recogidas en el Programa del RRPC, el que se implementa en su mayoría en el nivel primario de atención, en el consultorio.

Es a través del cumplimiento de este programa y al apoyarnos en la consejería preconcepcional, que se puede informar a la adolescente cómo puede aplazar el proyecto de vida de ser madre, ya que las condiciones biológicas no son las mejores en ese momento para este proceso, utilizando siempre en ello un lenguaje claro, afable, afin, para lograr el entendimiento y convencimiento de la adolescente.

Un incumplimiento de esta actividad, implicaría desconocimiento del estado de salud de las y los adolescentes por parte del EBS, lo que traería graves consecuencias, entre ellas un embarazo no deseado, ni planificado.

El Grupo Básico de Trabajo es el conjunto de profesores que tienen una función fundamental y la máxima responsabilidad en la ejecución del control que se realiza al trabajo del médico y la enfermera de la familia, siendo el máximo responsable el jefe de GBT. Este equipo de trabajo es multidisciplinario y cuenta entre sus integrantes con los Ginecobstetras, Pediatras, Sicólogos, trabajadores sociales, quienes planificarán las visitas e interconsultas a cada EBS que atiende.²⁰

El programa de control del riesgo preconcepcional incluye la valoración de cada una de las pacientes dispensarizadas por los especialistas afines, a través de las interconsultas, “segunda opinión”, con el objetivo de llegar o ratificar un diagnóstico, sobre el estado de salud de la y el paciente y con ello mantener o variar una conducta médica. Su incumplimiento denota una atención no integral, discontinua, incompleta, tardía y con posibilidad de que exista morbilidad oculta en estas pacientes.

Actualmente la población cubana tiene un amplio conocimiento sobre los contraceptivos, aunque este no siempre va aparejado a su uso. Asimismo, la planificación familiar como componente de la salud reproductiva, no difiere en su definición de esta y en Cuba significa lograr una actuación o acción consciente, basada en el sentido de responsabilidad de las parejas para tener hijos deseados en el momento más favorable y oportuno para la futura descendencia, la madre y la familia, de manera tal que tengan un desarrollo integral.²¹⁻²³

El conocimiento de los adolescentes sobre el riesgo preconcepcional y el factor que los incluye en ello (condición de salud), es una fortaleza ante la necesidad de formar la autorresponsabilidad en el cuidado de la salud y la implementación de las orientaciones preventivas brindadas por los médicos y enfermeras, por lo que debemos volcar nuestros mayores esfuerzos y recursos a las acciones de promoción y prevención en salud, en pos de elevar la percepción de riesgo en la población general y en las adolescentes y su familia en particular.

Los autores Arrate²⁴ y Linares²⁵ refieren consideraciones similares al obtener iguales resultados en sus respectivos estudios, realizados en el policlínico Municipal de Santiago de Cuba.

La competencia y el desempeño profesional son aspectos muy importantes para lograr que los servicios en salud se brinden con calidad, por lo que las actividades de capacitación son de gran utilidad, pero es determinante la autopreparación del personal médico y de enfermería para cumplir con este objetivo, el cual es permanente de nuestro sector y permite que se brinde una atención médica de calidad.

Existe un inadecuado manejo del riesgo reproductivo preconcepcional en los consultorios 40, 41 y 43 del grupo básico de trabajo 3, dado por un inadecuado seguimiento por parte del EBS y del las especialidades afines, el no control de los pacientes con medios anticonceptivos y el no conocimiento de los adolescentes de su condición de riesgo, además de la poca autorresponsabilidad de los mismos y sus familias para el cuidado de la salud, lo que influye negativamente en la prevención del embarazo en la adolescencia, aun cuando la competencia de los profesionales es adecuada.

Se Recomienda:

- Extender el estudio a los otros GBT del policlínico, y otras áreas de salud para consolidar los resultados y trazar estrategias de intervención al respecto al respecto.

BIBLIOGRAFÍA

1. PELÁEZ MENDOZA J. Adolescente embarazada. Características y riesgos. Rev Cubana Obstet Ginecol. 1997; 23(1):13-7.
2. MUGUERCIA SILVA J L, ORTIZ ANGULO L, BERTRÁN BAHADES J, KINDELÁN MERCERÓN F M. Repercusión de los factores de riesgo reproductivos del hombre sobre la salud reproductiva de la mujer y su descendencia. MEDISAN vol.18 no.4 Santiago de Cuba abr. 2014
3. ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD. Oficina Regional de la Organización Mundial de la Salud. Estrategia de Cooperación de la OMS para Cuba. Representación de la OPS/OMS. Ciudad de la Habana: MINSAP; 2007.
4. LAU LÓPEZ S, RODRÍGUEZ CABRERA A, PRÍA BARROS M C. Problemas de salud en gestantes y su importancia para la atención al riesgo reproductivo preconcepcional. Rev. cub. salud pública. 2013; 39(5):836-849.
5. QUEVEDO FREITES G, VÁZQUEZ ORTIZ M E, ZULUETA YATE M, FERNÁNDEZ CHARÓN E, RUZ DOMÍNGUEZ J E. Comportamiento del riesgo preconcepcional en el consultorio médico El Turagual de Venezuela. Rev Cubana Med Gen Integr vol.28 no.2 Ciudad de La Habana abr.-jun. 2013.
6. CABEZAS E, HERRERA V, ORTEGA M, SANTISTEBAN S. Riesgo Preconcepcional en procederes de Obstetricia y Ginecología para el Médico de la Familia. Editorial Ciencias Médicas. 2012 pág: 5-7.
7. MAINEGRA REYES M M, PÉREZ RAMOS N, CRUZ ÁGUILA T M, BETANCOURT CONCEPCIÓN O. Riesgo reproductivo preconcepcional. Policlínico Docente “Miguel Montesino Rodríguez”. Fomento. Sancti Spiritus. Gaceta Médica Espirituana 2011; 13(2).
8. PÉREZ S. Algunos factores que inciden en la interrupción del embarazo Revista Cubana de Ginecología y Obstetricia.2013; (9). 40 a la 48.
9. ALONSO URIA R, Campo González A, González Hernández M. Embarazo en la adolescencia: algunos factores biopsicosociales. Rev Cubana. Med. Gen Integr, sep.-dic. 2015; 21(5-6):32-4.
10. CUBA, MINSAP. Programa Materno Infantil. Manejo y control del riesgo reproductivo preconcepcional. Ciudad de la Habana, Editorial Ciencias Médicas, 2012, pág. 28-52.
11. Cuba, MINSAP. Riesgo Reproductivo Programa para la reducción del bajo peso al nacer de atención primaria. Ciudad de la Habana, Editorial Ciencias Médicas, 2012, pág. 18-22.
12. REINA GG. Cómo protegernos de los riesgos reproductivos. La Habana: Editorial Ciencias Médicas; 2006.p.19-83.
13. REGUEIRA NARANJO J, RODRÍGUEZ FERRÁ R, BRIZUELA PÉREZ S. Comportamiento del riesgo preconcepcional. Rev. Cubana Med Gen Integr. 2014; 14(2):160-4.
14. FORCELLEDO LLANO CR, DELGADO CRUZ A. Riesgo preconcepcional en el Consejo Popular Hermanos Barcón. Boletín de Medicina General Integral. Pinar del Río 2013; 6(1):24-9. 2.Díaz Alonso G, Revista Cubana de Medicina General Integral, julio-septiembre, 2003, Factores de riesgo en el bajo peso al nacer.
15. SILBER TJ. Organización Panamericana de la Salud. Manual de medicina de la adolescencia. Serie PALTEX para ejecutores de programas de Salud. No 20. Washington, D.C. 20037. 2014. p 473-518.
16. MACEO WILSON B, GARCÍA MACEO S, CAMPBELL MIÑOSO M. Salud Sexual y Reproductiva en adolescentes con enfoque de género. Memorias Convención Internacional de Salud Pública. Cuba Salud 2012. Disponible en: http://scielo.sld.cu/scielo.php?pid=S0864-34662010000200006&script=sci_arttext

17. LLANES RODRÍGUEZ A, QUEVEDO ARNAIZ N, FERRER HERRERA I, DE LA PAZ CARMONA A, Embarazo en la adolescencia. Intervención educativa. RevAMC 2012; 13 (1). Disponible en: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1025-02552009000100009&lng=es&nrm=iso&tlng=es [consulta: 10 marzo 2016]
18. BANDA GONZÁLEZ OL. Conducta sexual y riesgo de embarazo temprano en adolescentes de cd. Victoria, Tamaulipas. Rev Enfermería Universitaria ENEO-UNAM 2010; 7(1). Disponible en: <http://www.medigraphic.com/pdfs/enfuni/eu-2010/eu101c.pdf> [consulta:10 marzo 2016]
19. QUINTERO PAREDES PP, REGAL LOURIDO I, QUINTERO PAREDES MM. Riesgo reproductivo preconcepcional. Policlínico Universitario “Luis A. Turcios Lima”. Pinar del Río. BoletMed Gen Integral [serie en Internet] 20015 [Consultado: 8 de enero de 2017];11(1):[aprox. 10 p.]. Disponible en: <http://publicaciones.pri.sld.cu/bol-mgi/bol-mgi111/index.htm>
20. DURAN SM, GONZALES TM. Estudio de educación preconcepcional de mujeres en edad fértil en dos centros de salud. 2013 [revisado el 16 de noviembre del 2013].
21. CHAGIMES BATISTA Y, HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ A, SÁNCHEZ ÁLVAREZ DE LA CAMPA A I, MARÍN GONZÁLEZ M C, RIVERA ALONSO D. Comportamiento del riesgo preconcepcional genético. Rev Ciencias Médicas [Internet]. 2013 Ago [citado 2018 mayo 24]; 17(4): 54-63. Disponible en: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1561-31942013000400007&lng=es
22. CUBA, MINSAP. Programa del médico y enfermera de la familia. Ciudad de la Habana, Editorial Ciencias Médicas, 2011, pág. 32-34.
23. CABEZAS CRUZ E, OLIVA RODRÍGUEZ JA, ORTEGA BLANCO M, PILOTO PADRÓN M, SOSA MARÍN M, DÍAZ SÁNCHEZ ME, et al. Metodología para la atención al riesgo pre- concepcional. En: Manual de procedimientos para la atención de grupos priorizados (mujer). La Habana: MINSAP; 2014. p. 4-8.
24. ARRATE NEGRET M M, LINARES DESPAIGNE M J, CUESTA NAVARRO A L, ISAAC RODRÍGUEZ L M, MOLINA HECHAVARRÍA V. Caracterización epidemiológica de mujeres con riesgo preconcepcional. MEDISAN [Internet]. 2017 feb [citado 2018 Ene 23]; 21(2): [aprox 6p.]. Disponible en: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1029-30192017000200003&lng=es.
25. LINARES DESPAIGNE MJ, Arrate Negret MM, Molina Hechavarría V, Poll Pineda JA, Linares Ibarra D. Estrategia capacitante en pacientes con hipertensión arterial. MEDISAN 2016; 20(9):3061 [citado 1 nov 2016]; 14(9).

MÚSICA DE LOS ORISHAS Y PORTALES ENERGÉTICOS

Ing. Msc. Roberto Ivan Herrera Cleger
Dra. Caridad Jacas García

A través de la historia humana, la música tiene diversas connotaciones y funciones, pues además de ser un lenguaje, un vehículo de expresión y comunicación, constituye un arte que refleja las corrientes concordantes de pensamiento religioso y filosófico, contemporáneo a su creación, lo cual ha revolucionado su estructura formal y dotado de una concepción polisémica y dinámica a sus significados, sin que se excluya ningún fenómeno sonoro, natural o cultural, creado por la civilización humana.¹

Cada día se hace más imperioso recuperar la unidad cuerpo-mente, porque la disociación de ambos aspectos en el ser humano, ha traído la consecuencia de la enfermedad.¹

A la luz de las investigaciones científicas que revelan cuáles son las áreas que ocupa la música en el cerebro humano, a través de las nuevas técnicas de diagnóstico por imágenes, particularmente en el cerebro expuesto a diversos estímulos captados en tiempo real, corrobora que su funcionamiento se relaciona con otras habilidades como las matemáticas, la especialidad y el lenguaje corporal, por lo que se le concede hoy día una importancia particular.

El cerebro desarrolla en redes neuronales una actividad bihemisférica, sincrónica, al momento de su realización y según la complejidad del reto musical, lo que se califica como una capacidad intelectual autónoma.

El sonido influye en el proceso de curación de diversas maneras: altera las funciones celulares mediante efectos energéticos; hace que los sistemas biológicos funcionen con más homeostasis; calma la mente y con ello el cuerpo y tiene efectos emocionales que influyen en los neurotransmisores y neuropéptidos, que a su vez ayudan a regular el sistema inmunitario.

La música arrastra a la acción y la interacción a través del ritmo. El ser humano es el único que puede sincronizar sus movimientos a través de ella, incluso, siendo bebés. Esta tiene una fuerza irrefrenable de cohesión social. Con ella se recuerdan momentos de la vida, se baila, llora, medita, trabaja y se relaja, es decir, la propia persona se encuentra a sí mismo. Por otra parte, ayuda a recuperar la salud y el optimismo para vivir, lo que no solo representa un modo de expresión y comunicación, sino también genera transformación en la actividad electromagnética del cerebro.¹

La reflexión científica relativa a la simbiosis religiosidad-salud no llegó hasta la aportación pionera de Sir William Osler, padre de la medicina científica occidental, quien hizo referencia a la importancia de la fe en la práctica médica.

MECANISMOS PSICOFISIOLÓGICOS

Conductual-motivacional

La fe posee la capacidad de condicionar y regular directamente los sistemas endocrino e inmunológico. De este modo, algunas conductas y actitudes basadas en creencias religiosas, como las relacionadas con el tabaco, la bebida, el ejercicio físico o la moderación alimenticia, pueden motivar comportamientos que fomentan la salud y disminuyen el riesgo de enfermedad.

• Interpersonal

Facilita la posibilidad del creyente de conectarse con otras personas o grupos afines, que pueden proporcionar apoyo social y emocional, así como servir para amortiguar el estrés y atenuar sus perniciosos efectos fisiológicos.

• Cognitivo

La fe establece una estructura mental que configura en la persona una aptitud para un adecuado afrontamiento a la salud y la enfermedad. Así, el estilo cognitivo de un individuo religioso, que puede internalizarse tempranamente, junto a las explicaciones asociadas frente a relevantes experiencias vitales, pueden proporcionar un modo saludable de comportamiento ante el dolor, el sufrimiento y otros componentes asociados a las enfermedades.

• Afectivo

Genera un impacto emocional con capacidad de modular o mitigar los efectos perjudiciales del estrés, a la vez que establece conexión entre afectividad, cognición y varios marcadores fisiológicos. Los sentimientos positivos a través de pensamientos, creencias y experiencias personales o comunitarias, basados en la fe, pueden influir sobre el impacto físico que ocasionan algunas entidades clínicas, así como modular parámetros del sistema inmune indicativos de fisiopatología.

• Psicofisiológico

La fe proporciona optimismo y esperanza en el futuro, ayuda a que situaciones generadoras de dolor y malestar puedan tolerarse mejor, por lo que se ha constatado perfectamente su efecto mental en el individuo. Algunos marcadores psicósomáticos de interacción mente-cuerpo, que incluye autorregulación mental de parámetros fisiológicos seleccionados, han sido validados en cuanto a la reducción de síntomas y a la restauración funcional.

En el lenguaje de causación, utilizado en epidemiología y medicina, estos mecanismos explicativos que conectan religiosidad y salud son considerados plau-

sibles y coherentes. Lo primero radica en la consistencia que presentan respecto al bagaje teórico relativo a la enfermedad en humanos, la salud y la curación, especialmente respecto a la salud psicológica; lo segundo, en la consistencia con respecto a datos biológicos relacionados con salud y enfermedad, al menos en cuanto a la investigación psicofisiológica y bioconductual.²

La música es un arte y todos buscan en el arte aquello de lo que carecen. Este es un principio de la musicoterapia y lo es en cualquier otra terapia a través de otras artes. Ello conlleva la personalización del tratamiento. Entre sus cualidades se encuentra el poder de sugestión y ensueño, justamente por la excitación monótona y continua, gracias al ritmo (elemento esencial).^{3,4}

ALGUNOS EFECTOS DE LA MÚSICA SOBRE LA SALUD

- Efectos bioquímicos

La música actúa positiva o negativamente, sobre la bioquímica del organismo, de acuerdo con el tipo escuchado. Ciertas notas musicales afectan a los aminoácidos de una proteína de las plantas y, en consecuencia, estas crecen rápidamente. La música sedante puede estimular la liberación de hormonas, como las endorfinas, que a su vez actúan sobre receptores específicos del cerebro y neurotransmisores, lo cual puede aliviar el dolor.

- Efectos fisiológicos

La música altera la presión sanguínea y la velocidad de la sangre y la tonalidad. Así, la melodía y el ritmo afectan la respuesta galvánica y el nivel de conductancia de la piel, que puede llegar a acostumbrarse tanto a la música como al ruido. La interrupción o la aceleración del nivel de conductancia de la piel está marcadamente relacionado con el tiempo, la altura tonal y con el aumento de complejidad de la composición musical. La disminución de dicho nivel se relaciona con la resolución musical, con el conflicto expresado mediante un tempo lento, con las cadencias finales, con la textura de acordes sostenidos y con movimientos armónicos lentos.

- Respuestas musculares y motrices

El hecho de escuchar música - en el puro sentido fisiológico del término- equivale a exponerse a una multitud de estímulos sensoriales, cada uno de los cuales puede ser considerado como capaz de activar el fenómeno de restitución psicosensores. Una música estimulante puede provocar el reflejo pupilar a la luz y los movimientos peristálticos del estómago; una sedante, fuertes contracciones peristálticas en el estómago.

Las ondas alfa se producen frecuentemente en estado de quietud y relajación. La música puede inducir este estado y activar un tipo de ensoñación creativa. Por

su parte, las ondas teta pueden observarse en estados de alta creatividad y en la audición musical.

A continuación, se muestran algunas teorías holográficas del cerebro sobre la música: ⁴

Bribram, pensaba que el cerebro operaba de acuerdo con principios matemáticos similares a los de un holograma. Esta teoría explica que fragmentos de memoria de información que sean semejantes, son almacenados en diversas partes del cerebro, que cada neurona puede tener la capacidad y la eficiencia de almacenar billones de estos fragmentos, así como también que la memoria y los recuerdos pueden ser distribuidos a cada parte del cerebro y no localizados en una sección determinada.

De acuerdo con esta teoría, todos los sonidos están contenidos dentro de los armónicos de cada tono fundamental. La característica principal de la música, el alfa y omega de su efecto esencial es producir una excitación emocional extrema de gran intensidad.

Por su parte, Hanslick expresaba que la música actúa sobre el estado emocional con mayor intensidad y más rápidamente que ninguna otra de las bellas artes, por ejemplo: unas pocas notas pueden conmover, mientras que un poema solo lo hace después de una larga exposición, o una obra de arte solo después de larga contemplación. La acción del sonido es más inmediata, poderosa y directa.

La música puede revelar la naturaleza de los sentimientos con más detalle y verdad que el lenguaje. La emoción está en la base de todas las teorías relacionadas con los fundamentos terapéuticos de la música. Algunas defienden la idea de que la música influye en primer lugar en la parte somática del ser humano para transformarse en emoción.

Todo lo que existe sobre la tierra absorbe energía y la libera. El proceso de la vida exige este intercambio de energía con todo lo que nos rodea. En el universo, esta no se destruye, sino que se transforma. Aquella que actúa detrás de la manifestación material del cuerpo, sus funciones y capacidades está compuesta por un sistema energético complejo sin el cual no podría existir el cuerpo físico.

Este sistema energético está formado por 3 componentes fundamentales:⁵

1. Los cuerpos no materiales o energéticos
2. Los chakras o centros energéticos
3. Los nadis o canales energéticos

La palabra nadi procede del sánscrito y significa aproximadamente tubo, vaso o arteria. Su función consiste en conducir el prana o energía vital a través del sistema energético no material.

La palabra sánscrita prana puede traducirse como energía absoluta. En el ámbito cultural chino y japonés esta fuerza vital universal se denomina chi o ki.

Representa la fuente original de todas las formas energéticas y se manifiesta en diferentes áreas existenciales mediante frecuencias distintas. Una de sus manifestaciones es la respiración y una de las formas por las que se puede absorber prana dentro de la persona.

A través de los chakras, los nadis de un cuerpo energético están unidos con los del cuerpo energético vecino. Algunos textos indios y tibetanos antiguos mencionan el número de 72000 nadis; otros escritos históricos hablan de 350000 nadis. Los chinos y japoneses conocen un sistema similar de canales energéticos que denominan meridianos de acupuntura.⁵

Los chakras se encuentran en permanente movimiento circular y precisamente a esta cualidad deben su nombre de chakra, que en sánscrito significa rueda. El movimiento giratorio de estas ruedas produce que la energía sea atraída hacia el interior de los chakras. Si el sentido de giro cambia, la energía es radiada partiendo de estos. Los chakras de la mayoría de las personas tienen una extensión media aproximada de 10 cm. Cada uno tiene su propia nota musical y su propio color, ya que tanto la música como los colores son vibraciones energéticas. Existen muchas terapias que se centran en el uso de colores y sonidos para sanar un chakra en particular.

En el sistema energético del hombre, los chakras sirven de estaciones receptoras, transformadoras y distribuidoras de las diferentes frecuencias del prana. Absorben, directamente o a través de los nadis, las energías vitales de los cuerpos energéticos no materiales del hombre, de su entorno, del cosmos y de las fuentes que son el fundamento de cualquier manifestación, la transforman en las frecuencias que necesitan las diferentes áreas del cuerpo físico o de los cuerpos inmateriales para su conservación y desarrollo, y la retransmiten a través de los canales energéticos. Además, irradian energías al entorno. Mediante este sistema energético, el hombre efectúa un intercambio con las fuerzas que actúan en los diferentes planos del ser en su entorno, en el universo y en la base de la creación.

Los chakras mantienen una interrelación muy estrecha con los cuerpos energéticos. En el aura del hombre desde dentro hacia fuera se distinguen: el cuerpo etérico, el emocional o astral, el cuerpo mental y el espiritual o causal.

El cuerpo etérico posee aproximadamente la misma extensión y forma que el físico. Es el portador de sus fuerzas modeladoras, así como de la energía vital creadora y de todas las sensaciones físicas. Atrae energías vitales del sol, a través del chakra del plexo solar, y energías vitales de la tierra, a través del chakra basal. Cuando el cuerpo etérico se encuentra debilitado, este flujo de información y energía se obstaculiza y el hombre puede parecer indiferente tanto en el plano emocional como en el mental.

El cuerpo emocional o astral, es el portador de los sentimientos, de las emociones y de las cualidades del carácter; ocupa aproximadamente el mismo espacio que el cuerpo físico. El aura del cuerpo emocional presenta una forma ova-

lada y puede extenderse a varios metros de distancia en torno a la persona. Toda emoción se irradiará en su aura correspondiente a través del cuerpo emocional. Este proceso se produce fundamentalmente a través de los chakras, y en menor medida, de los poros.

En el cuerpo emocional se hallan almacenadas, entre otras, todas las emociones no liberadas, las angustias y agresiones conscientes e inconscientes, las sensaciones de soledad, rechazo y falta de autoconfianza. Emiten sus vibraciones a través del aura emocional y transmiten el mensaje inconsciente que se envía al mundo exterior.

Los pensamientos e ideas y los conocimientos racionales e intuitivos son portados por el cuerpo mental. Su vibración es mayor que la del cuerpo etérico y la del cuerpo emocional, y su estructura es menos compacta. En una persona poco desarrollada mentalmente, el cuerpo mental tiene la apariencia de una sustancia blanca lechosa. Los pocos colores existentes son apagados y sin brillo, y su estructura aparece relativamente opaca. Cuanto más vivos sean los pensamientos de una persona y cuanto más profundos los conocimientos intelectuales, más claros e intensos serán los colores que irradia su vehículo mental.

El cuerpo espiritual, a menudo denominado también cuerpo causal, es el que mayor frecuencia de vibración posee. Su aura irradia en los colores más suaves, que al mismo tiempo poseen una fuerza de iluminación indescritiblemente profunda. Del plano espiritual del ser fluye incansablemente la máxima y más radiante energía hacia el cuerpo espiritual. A medida que esta energía va transformándose en frecuencias menores, inunda también el cuerpo mental, el emocional y el etérico. Aumenta las vibraciones de estos cuerpos, de forma que en su ámbito de acción correspondiente pueden encontrar su máxima forma de expresión. Solo a través del cuerpo espiritual es posible conocer la fuente y el destino de la existencia y comprender el auténtico sentido de la vida.⁵

La teología yoruba radica fundamentalmente en un Dios único, el cual creó todo lo que existe. De él partieron diferentes energías, que se encargan de cada detalle del universo, estas son los irunmole y orishas.⁶

Los orishas y sus caminos, quedan descritos como personalidades con características tanto humanas como divinas, arrastran consigo creencias que contribuyen a dar respuestas a fenómenos de la naturaleza y su existencia. Para algunos son fuerzas de la naturaleza divinizadas. En la cultura africana son ancestros divinizados, antiguos reyes, reinas o héroes que representan las vibraciones de las fuerzas naturales. Para otros son intermediarios entre Olofi, o mejor, su hijo Obatalá y los humanos. Algunos plantean que los orishas han encarnado en la tierra como humanos. En los terreros, a veces los guías espirituales también son llamados orishas.^{7,8}

A cada orisha se le asocian determinadas virtudes, animales, partes del cuerpo humano, colores, comidas y bebidas, elementos, plantas, flores, metales, pun-

tos de la naturaleza, símbolos y formas especiales de saludar. También están relacionados con puntos específicos de la naturaleza, llamados puntos de fuerza, que son como santuarios naturales, lugares donde la energía de la entidad que la va a recibir actúa con más fuerza y pureza; son verdaderos vórtices energéticos que no son más que los chakras, por donde fluye la energía que viene de lo alto, en correspondencia con las cualidades de Dios.

Cada orisha tiene su propia música en correspondencia con su energía particular impactando emocionalmente de acuerdo al chakra donde reside.

- Chakra 1: Muladhara, también denominado chakra radical, chakra basal o centro coxal. Se encuentra entre el ano y los genitales. Está unido con el hueso coxal y se abre hacia abajo.

- Correspondencias corporales: todo lo sólido, como columna vertebral, huesos, dientes y uñas, además de ano, recto, intestino grueso, próstata, sangre y estructura celular.

- Glándulas correspondientes: adrenales y suprarrenales, médula y corteza.

- Meridianos de acupuntura: vejiga y riñón.

- Orisha: Shangó. Dueño del fuego y del rayo.

- Color: rojo fuego, que calienta y vivifica, proporciona vitalidad, dinamismo y valor.

- Chakra 2: Svadhisthana, también denominado chakra sacro o centro sacro. Se encuentra encima de los genitales. Está ligado al hueso sacro y se abre hacia delante.

- Correspondencias corporales: cavidad pélvica, órganos reproductores, riñones, vejiga, todos los humores, tales como: sangre, linfa, jugos digestivos, esperma.

- Glándulas correspondientes: órganos sexuales (ovarios, próstata, testículos). La función de los órganos sexuales es la formación de las características sexuales masculinas y femeninas y la regulación del ciclo femenino.

- Meridianos de acupuntura: bazo, pericardio y Yinchia o Mai.

Orisha: Yemoja Dueña de las aguas y madre de los peces.

- Color: azul. En el plano corporal apoya la purificación de las vías linfáticas bloqueadas y mantiene un equilibrio hormonal adecuado.

- Chakra 3. Manipura o chakra del plexo solar, también llamado centro umbilical. También existen las denominaciones de chakra del bazo, del estómago y del hígado. Se encuentra aproximadamente dos dedos por encima del ombligo y se abre hacia delante.

- Correspondencias corporales: parte inferior de la espalda, cavidad abdomi-

nal, sistema digestivo, estómago, hígado, bazo, vesícula biliar y sistema nervioso vegetativo.

- Glándula correspondiente: páncreas e hígado.

- Meridianos de acupuntura: hígado, estómago, Dai Mai

Orisha: Oshun Deidad de la fecundidad y del amor

- Color: de amarillo a dorado. El amarillo acelera la actividad nerviosa y el pensamiento, a la vez que favorece el contacto y el intercambio con los demás.

- Chakra 4. Anahata, también llamado chakra del corazón o centro cordial. Se encuentra a la altura del corazón, en el centro del pecho. Se abre hacia delante.

- Correspondencias corporales: corazón, parte superior de la espalda con caja y cavidad torácica, zona inferior de los pulmones, sangre y sistema circulatorio, así como la piel.

- Glándula correspondiente: timo, que regula el crecimiento, controla el sistema linfático y tiene la misión de estimular y fortalecer el sistema inmunitario.

- Meridianos de acupuntura: intestino delgado, corazón, Yin Wei Mai.

Orisha: Ogún Dueño de los metales

- Color: verde. Es el color del crecimiento, de la curación, de la armonía y de la simpatía.

- Chakra 5. Vishuddha, también denominado chakra del cuello o de la garganta, o centro de comunicación. Se encuentra entre la nuez y la laringe. Nace de la columna vertebral cervical y se abre hacia delante.

- Correspondencias corporales: zona del cuello, zona cervical, zona de la barbilla, orejas, aparato del habla (voz), conductos respiratorios, bronquios, zona superior de los pulmones, esófago y brazos.

- Glándula correspondiente: tiroides y paratiroides.

- Meridianos de acupuntura: intestino grueso y pulmón.

Orisha: Obatalá Deidad de la pureza, dueña de las cabezas

- Color: Blanco.

- Chakra 6. Ajna, chakra frontal o tercer ojo, ojo de la sabiduría, ojo interior o chakra de las órdenes. Se encuentra situado un dedo por encima de la base de la nariz, en el centro de la frente. Se abre hacia delante.

- Correspondencias corporales: rostro, ojos, oídos, nariz, senos paranasales, cerebelo, sistema nervioso central.

- Glándula correspondiente: glándula pituitaria, hipófisis, tálamo e hipotálamo.

- Meridianos de acupuntura: vesícula biliar, Yang Wei Mai.

- Color: rosa.

Orisha: Orúnmila Deidad de la sabiduría

• Chakra 7. Sahasrara, chakra coronal, también denominado centro de la coronilla o flor de loto de mil pétalos. Se encuentra situado en el punto supremo, encima de la cabeza y en el centro. Se abre hacia arriba. Es donde se asienta la perfección suprema del hombre.

-Correspondencia corporal: cerebro.

-Glándula correspondiente: glándula pineal.

-Meridianos de acupuntura: San jiao (triple recalentador).

- Orisha: Orí, es el orisha personal de cada individuo. Deidad exclusiva de cada persona, la que escoge su destino en el cielo, en presencia de Orula.

Orisha: Orí Deidad que representa la Conciencia interna.

- Color: violeta, color de la meditación y de la entrega.

Existen muchas terapias que se centran en el uso de colores y sonidos para sanar un chakra en particular.¹¹⁻¹⁴

La música de los orishas puede expresar un sinfín de emociones en una gama mucho más compleja y sutil que la palabra. Existen aéreas que se activan en el cerebro con la música en tiempo real durante la danza ritual o festiva, lo cual ofrece beneficios personales y espirituales, a la vez que mejora las disfunciones físicas y psíquicas que confirman el aporte de esta a la salud física, mental y emocional. Por otra parte, la naturaleza brinda muchas posibilidades para actuar sobre los chakras, purificándolos, armonizándolos o activándolos. A cada uno de ellos le corresponde un orisha determinado según la religión yoruba.

Bibliografía

1. PINO RODRÍGUEZ M. Reflexiones sobre música y neurociencias. Rev Med Human. 2011 [citado 22 Ago 2016];3(3). Disponible en: http://www.medicinayhumanidades.cl/ediciones/n3_2011/09_MUSICA_Y_NEUROCIENCIA.pdf
2. BARROSO VALIENTE C, GARCÍA GARCÍA E. La religiosidad como factor promotor de salud y bienestar para un modelo multidisciplinar de atención psicogeriatría. Psicogeriatría. 2010 [citado 22 Ago 2016];2(3). Disponible en: https://www.ucm.es/data/cont/docs/140_2013-10-04-documento25550.pdf
3. ROSALES GUADALUPE M, SCHINELLI F. Religión y salud mental: diagnóstico, investigaciones y tratamientos. III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, 2011 [citado 22 Ago 2016]. Disponible en: <http://www.aacademica.org/000-052/67.pdf>
4. PROGRAMA DE FORMACIÓN PARA MEDIADORES EN MUSICOTERAPIA Y DISCAPACIDAD. MUSICOTERAPIA 2002. Madrid: ASpace; 2003.
5. SHARADOM S, BAGINSKI BODO J. El gran libro de los chakras. Conocimiento y técnicas para despertar la energía interior. 12 ed. Madrid: EDAF; 2003.

6. PÉREZ C. Ifá. Mitología de la religión yoruba. Madrid: Gráficas Maravillas;1986.
7. BOLÍVAR ARÓSTEGUI N. Los orishas en Cuba [citado 22 Ago 2016]. Disponible en: <http://www.libroesoterico.com/biblioteca/Santeria/los%20orishas%20en%20cuba.pdf>
8. DE SOUZA HERNÁNDEZ A. Los orishas en África. Una aproximación a nuestra identidad. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales; 2005.
9. CROSS JR. Acupuncture and the chakra energy system. Treating the cause of disease. California: North Atlantic Book; 2008.
10. LEÓN A. Del canto y el tiempo. La Habana: Editorial Pueblo y Educación;1981.
11. SANDOVAL CROSS M. La religión afrocubana. Madrid: Colección Plaza Mayor Libre; 1975.
12. Manual completo de los chakras [citado 22 Ago 2016]. Disponible en:<http://www.sanacionysalud.com/chakras.pdf>“<http://www.sanacionysalud.com/chakras.pdf>”://www.sanacionysalud.com/chakras.pdf
13. SÁNCHEZ J. La religión de los orishas. Creencias y ceremonias de un culto afrocaribeño. Texas: Colección Estudios Afrocaribeños; 1978.
14. CAMPBELL DON. El efecto Mozart. Aprovechar el poder de la música para sanar el cuerpo, fortalecer la mente y liberar el espíritu creativo. Madrid: Urano; 1998.

Hipnoacupuntura en el tratamiento del stress

Dr. Rigoberto Bertot Rojas

Dr. Kenia Inciarte Tamayo

El estrés es la forma en que el cerebro y su cuerpo responden a un desafío o exigencia. Cuando está estresado, el cuerpo libera sustancias químicas llamadas hormonas. Estas le ponen en alerta y listo para actuar. El estrés que no se controla puede contribuir a muchos problemas de salud, como la presión arterial alta, las enfermedades cardíacas, la obesidad y la diabetes. En ocasiones, esta respuesta se conoce como “lucha o huida”.¹

Una medida para reducir el stress consiste en el empleo de técnicas tradicionales actuales, la Medicina Tradicional. Se basa en la práctica médica, en un abordaje integral a cada persona enferma, caracterizado por un procedimiento diagnóstico exhaustivo y una terapéutica personalizada, usualmente compleja, que incluye indicaciones dirigidas a modificar los estilos de vida y otros factores.

Para su control se pueden emplear procedimientos terapéuticos como la hipnosis² que utiliza el efecto de la sugestión para potenciar ciertas sustancias u otros procedimientos físicos o psicológicos de intervención. Al igual se puede usar la acupuntura que consiste en la inserción de agujas muy finas en la piel en puntos estratégicos del cuerpo. La acupuntura, un componente clave de la medicina china tradicional, se utiliza con frecuencia para tratar el dolor. Su uso es cada vez más frecuente para mejorar el bienestar general, por ejemplo, en el manejo del estrés.³

Se decide sinergizar técnicas como la acupuntura y la hipnosis para el tratamiento de este desequilibrio energético para lograr un óptimo estado de salud.

OBJETIVO: Aplicar el sinergismo de la acupuntura y la hipnosis en el tratamiento del stress.

MÉTODO: Se efectuó un estudio diagnóstico-terapéutica en 20 pacientes en Isla de Sal, República de Cabo Verde. Se procedió a la aplicación de la técnica en los pacientes, con ambas modalidades (acupuntura e hipnosis). El periodo de estudio durante el semestre enero-junio del 2017, con el fin de evaluar la efectividad del tratamiento hipnoacupuntural sobre la citada alteración. Se insertaron los puntos acupunturales en Vg 20 y Yin Tang. Con una frecuencia de dos sesiones por semanas, cada una con una duración de una hora. Se extendió por cinco semanas para un total de 10 sesiones.

El uso de estas técnicas permitió demostrar que el estrés es una respuesta normal de nuestro organismo, pero el exceso de estrés tan extendido hoy, produce grandes problemas. Nos consume, destruye nuestra capacidad de ser felices y también daña la mucosa de las paredes estomacales, aumenta la presión sanguínea, atacando de forma directa al sistema cardiovascular. Al deprimir el sistema inmunológico, permite el desarrollo de enfermedades crónicas.⁴

El 100 % de los pacientes atendidos correspondían al sexo femenino. Según la escolaridad predominaron las pacientes con preuniversitario y secundaria venidos con el 45% (9 pacientes) y 40% (8 pacientes) respectivamente.

El estrés puede afectar la mente y el cuerpo, expresarse a través de síntomas que interfieren en la vida diaria, no permitiéndole a las personas hacer cosas por el mantenimiento de los síntomas.

Los síntomas de estrés pueden estar afectando tu salud, aunque no nos demos cuenta. Las personas tienden a pensar que una enfermedad es la culpable de ese dolor de cabeza irritante, de su frecuente insomnio o de su menor productividad en el trabajo. Pero el estrés puede ser la causa.⁵

En la tabla 1 se evidencian los síntomas más frecuentes y la frecuencia de los mismos.

Cuadro 1. Sintomatología más frecuente en pacientes con estrés

Síntomas	No.	%
Preocupación excesiva	16	80
Inquietud	15	75
Tensión	8	40
Dolores de cabeza o de cuerpo	14	70
Presión arterial alta	10	50
Perdida del sueño	18	90

Dentro de los síntomas más frecuentes y en orden de frecuencia se reportaron la pérdida del sueño con el 90% (18), seguido de la preocupación excesiva 80% (16) y la inquietud con el 75% (15).

De hecho, los síntomas de estrés pueden afectar su cuerpo, sus pensamientos y sentimientos, y su comportamiento. Ser capaz de reconocer los síntomas comunes de estrés puede ayudarle a controlarlos. El estrés que no se controla puede contribuir a muchos problemas de salud, como la presión arterial alta, las enfermedades cardíacas, la obesidad y la diabetes.²

Para el tratamiento del estrés se emplean diversas modalidades terapéuticas. Dentro de estas se encuentran la hipnosis y la acupuntura.

La hipnosis implica un cambio en el estado de la conciencia y un aumento de la relajación, lo que permite una mejor atención y concentración. También se conoce como hipnoterapia. La hipnosis suele hacerse con la guía de un proveedor de atención médica que utiliza repetición verbal e imágenes mentales. Durante la hipnosis, la mayoría de las personas se sienten tranquilas y relajadas. Por lo general, ayuda a que las personas estén más dispuestas a recibir sugerencias sobre los cambios en la conducta.²

La hipnosis puede ayudarte a controlar las conductas que quieres cambiar y a lidiar mejor con la ansiedad o el dolor. Si bien estarás más dispuesto a recibir

sugerencias durante la hipnosis, no perderás el control de tu conducta durante una sesión.

Cuadro 2. Resultados de la aplicación de la hipnoacupuntura en el tratamiento al stress

Resultado	No.	%
Sin mejoría evidente	2	10
Con mejoría evidente	15	75
Abandono del tratamiento	3	15
Total	20	100

Como se exhibe en el cuadro 2, posterior a la aplicación del tratamiento el 75% (15) de los pacientes tuvieron una mejoría evidente de la sintomatología que los llevo a consulta, el 15% (3) abandonó el estudio y el 10% (2) no experimentó cambios significativos con la sinergia de estas modalidades terapéuticas.

La hipnosis terapéutica y la hipnosis ericksoniana es un sistema de probada eficacia en cientos de miles de personas en todo el mundo para combatir el estrés y alcanzar sus objetivos personales y profesionales.³

Luego de realizar este estudio los autores de este trabajo llegamos a la conclusión de que el tratamiento aplicado de la sinergia de las técnicas de acupunturas e hipnosis resultó efectiva para el control del estrés.

Bibliografía

s.a Acupuntura. Recopilado en: <https://www.mayoclinic.org/es-es/tests-procedures/acupuncture/about/pac-20392763>

s.a Hipnosis. Recopilado de: <https://www.mayoclinic.org/es-es/tests-procedures/hypnosis/about/pac-20394405>

s.a Hipnosis estrés. Recopilado en: <https://www.psicoterapiaehipnosis.com/hipnosis-estres/>

s.a ¿Qué es estrés? <https://vsearch.nlm.nih.gov/vivisimo/cgi-bin/query-meta?v%3Aproject=medlineplus-spanish&v%3Asources=medlineplus-spanish-bundle&query=ESTRES>

s.a Síntomas de estrés: consecuencias en tu cuerpo y en tu conducta. Recopilado en: <https://www.mayoclinic.org/es-es/healthy-lifestyle/stress-management/in-depth/stress-symptoms/art-20050987>

EL RITMO ANCESTRAL

LA IMPRONTA CULTURAL DEL CARNAVAL DE INVIERNO EN SANTIAGO DE CUBA (1903- 1940)

Lic. Yanina Rivera Benavides

La vida cotidiana en Santiago de Cuba experimentó diversos cambios apenas comenzó la República. La época estuvo marcada por nuevos vínculos de dominación establecidos por la clase opresora con respecto a las esferas económica, política y cultural. En la misma hubo un florecimiento de ideales que pretendían anular los rastros de la colonia y encontrar la modernidad¹ por medio de mejoras sociales, entre estas: la urbanización de terrenos para las poblaciones burguesas como los barrios de Vista Alegre y Sueño, la creación de jardines públicos, el paseo de la Alameda, el incremento de alumbrado eléctrico, los tranvías y las aceras.

Las festividades populares no estuvieron ajenas a estas transformaciones y por ende la oligarquía santiaguera, empeñada en incorporar la influencia norteamericana a los festejos, sustraer la presencia africana y mitigar el recuerdo del pasado colonial intentó aniquilar los carnavales, mientras evitaba toda manifestación de raigambre popular.

En una ocasión *Diario de Cuba*, uno de los más notables de la urbe, como muestra de expresión al enfrentamiento del conflicto racial en la ciudad, el 19 de junio de 1919 publicó:

El grado de cultura alcanzado obliga a renunciar de una vez y para siempre de las malas costumbres que han aprovechado la libertad de esos días los que no titubean en ofender la moral pública con cantos brutales y contorsiones deshonestas, todo acompañado de música salvaje, impropia de sonar en una vida civilizada².

Para materializar estos anhelos se concibe la idea de celebrar un carnaval en el que no tuvieran espacio las expresiones culturales de origen africano, por ser tildadas de incultas. Esta celebración se inició en 1903³ durante los meses de febrero y marzo en Santiago de Cuba. Fue organizado por la burguesía criolla y respaldado por la Sociedad Filarmónica. Su financiamiento corría a cargo del Ayuntamiento, poderosos patrocinadores e importantes marcas comerciales.

Los espacios de festejo eran el parque Céspedes, las sociedades de recreo, los

1 María Teresa Fleitas Monnar: *Vida cotidiana en Santiago de Cuba entre dos siglos (XIX y XX)*, p.149.

2 *Diario de Cuba*, 19 de junio de 1919.

3 Es la primera referencia que tenemos acerca de la celebración de los Carnavales de Invierno en Santiago de Cuba. Fue encontrada en el tomo I de las *Crónicas de Santiago de Cuba (1902-1912)* de Carlos Forment Rovira, el 22 de febrero de 1903.

clubes sociales, las principales avenidas de la ciudad, casas de familias adineradas y el nuevo barrio de Vista Alegre⁴.

Durante el período republicano los carnavales se transforman en objeto político-mercantil. “El apadrinamiento” de una carroza o comparsa fue uno de los métodos más empleados con el propósito de promover y comercializar las cervezas Cristal, Polar, Tropical, Águila y Hatuey, el Ron Bacardí y el tabaco Edén⁵. Este mecanismo atrajo a comerciantes, políticos, militares y empresarios quienes aprovecharon la beneficiosa campaña publicitaria proporcionada por los festejos. Los políticos veían la probabilidad de obtener votos suficientes para salir electos y los militares acumulaban ganancias mediante el soborno y el consentimiento de delitos.

Las festividades tendrían una marcada diferencia en su concepción. El de invierno sería un carnaval burgués donde lo popular se excluiría y el de verano conservaría las tradicionales prácticas a pesar de que existían numerosas regulaciones para eliminarlas.

Con el evento invernal se disfrutaban numerosos certámenes que también fueron apreciados en los carnavales veraniegos, los mismos adquirieron un carácter más lujoso debido a la incorporación de elementos foráneos. Entre estos se pueden citar: los desfiles de carrozas y de automóviles, reinados de belleza, juegos florales, concursos de bailes y batallas de serpentinas.

Desfiles de carrozas

Los desfiles de carrozas fueron de los eventos más esperados de la cita invernal. Estas tenían una temática particular vinculada con la tradición cultural europea y norteamericana. Las decoraciones eran ostentosas y llamativas por lo que su confección resultaba bastante costosa. El precio podía ascender a mil pesos, cifra considerable para la época⁶.

De las carrozas americanas se tomó la idea de llevar música tocada por orquestas que estaban en la cima de la popularidad. Según Fernando Ortiz, esta característica se asume de los paseos de Norteamérica, y como reflejo de esa realidad aludió:

“(…) Lo cierto y triste es que los americanos han triunfado en el Carnaval cubano; y tan misérrima es nuestra vida artística que para darle unos brochazos de cultura ha sido necesario llevar hasta él la intervención norteamericana (…) ¡Pobre pueblo mío, intervenido hasta en sus placeres!⁷

Los desfiles tenían cualidad competitiva. El jurado que se escogía para efectuar las premiaciones estaba siempre presidido por personalidades distinguidas

4 Nancy Pérez Rodríguez: El Carnaval santiaguero, p. 381 - 382.

5 Virtudes Feliú Herrera: Fiestas cubanas, en Revolución y Cultura, 1985.

6 Esta información fue encontrada en una de las ediciones del periódico La Independencia, correspondiente al 13 de mayo de 1928. La carroza a la cual se describe es la que pertenecía a la de Tienda La Reina, establecimiento especializado en ventas de productos femeninos.

7 Fernando Ortiz: Las carrozas americanas, p. 60.

de la ciudad como médicos, abogados y hasta el propio alcalde. Además, para lograr originalidad y calidad en los diseños muchas veces era llevado a concurso y seguidamente se anunciaba en la prensa.

Juegos florales

Los juegos florales se organizaban en clubes sociales, casas de notables familias y el Teatro Vista Alegre. No existieron distinciones de género para participar en ellos, podían competir candidatos pertenecientes a empresas comerciales de la localidad y de otras regiones del país. Entre las principales temáticas abordadas en las composiciones destacan los temas patrióticos y románticos que podían estar escritos en prosa o en versos. Además, el certamen contaba con dos modalidades: adultos y jóvenes.

Existieron diversos poetas quienes se inspiraron para hacer versificaciones a la reina de carnaval entre estos destacan las obras de Daniel Bertrán (Pierrot), Oscar Contreras, Darío Suñol, Emilio Muñoz, Cliserio Romero entre otros.

En ellos reinaba el refinamiento y las buenas costumbres, jamás afloraban expresiones de la cultura popular. Esa era una condición que medía cuidadosamente el jurado para elegir las obras ganadoras. Los participantes asistían ricamente ataviados con las últimas tendencias de la moda a tono con el lujo con que eran decorados los salones donde se efectuaba la actividad.

Para las ambientaciones se empleaban flores, serpentinas, guirnaldas, cadenas, cortinas, cintas y lazos. Muchas veces al terminar la intervención de los concursantes y el jurado se efectuaban cenas, brindis y bailes.

Bandas musicales

El concurso de Bandas musicales se inspiró en las populares retretas del siglo XIX ocupó un lugar primordial dentro de las festividades. Las bandas musicales eran contratadas como acompañamiento y a la vez ambientar cada una de las actividades. Ellas interpretaban temas musicales clásicos y de moda. Entre las más conocidas están la Banda Municipal de Santiago, la de Música del Regimiento número 3 de la Guardia Rural y la del Ejército de Pacificación⁸.

Desde inicios de la República se ponderan los bailes carnavalescos en las sociedades, clubes exclusivos y casas de familias aristócratas para tratar de civilizar los festejos. Esto afectó notablemente la salida de comparsas y paseos que, según opinión de algunas personalidades de la época, recordaban los años de esclavitud y colonaje, por estas razones, las autoridades tratan de dispersar este tipo de manifestación popular colectiva.⁹

8 Según la investigadora Nancy Pérez, la Banda del Ejército de Pacificación pertenecía a las tropas norteamericanas y fue creada a petición del Presidente de la República Tomás Estrada Palma en respuesta a la llamada Guerrita de Agosto de 1906.

9 *Ibíd.*: El Carnaval santiaguero, p. 380.

Durante la festividad invernal se organizaban numerosos bailes en casas de ricas familias, en salones de sociedades y clubes de recreo siendo los más notables el Club Luz de Oriente, Vista Alegre, San Carlos, Rotary, Unión, la Sociedad Filarmónica, la Colonia Española y el Nuevo Centro Catalán.

Bailes de disfraces

Los bailes de disfraces eran muy populares. Para ello el ayuntamiento establecía que los participantes debían trasladarse en automóviles. Los disfraces se vendían en los establecimientos comerciales de la ciudad, pero algunas personas con el afán de llevar el disfraz más original y atrayente lo encargaban por catálogos, fundamentalmente a tiendas en los Estados Unidos.

Los certámenes danzarios fueron atrayentes espacios de socialización y ostentación en los que se mostraban las prendas y vestidos más finos del momento. Hombres y mujeres disfrutaban el placer de lucir los costosos modelos de moda para distinguirse socialmente. Las señoritas eran las más entusiastas en ese sentido ya que se daban a conocer en sociedad y aumentaban sus posibilidades de conseguir un buen partido para el matrimonio.

Reinados de belleza

El reinado de belleza resultó muy significativo dentro de los certámenes del carnaval. Este tenía dos modalidades: el certamen infantil y el de señoritas.

Para participar en el reinado de belleza infantil las niñas debían de tener edades comprendidas entre ocho y trece años. Los premios eran otorgados por importantes establecimientos comerciales y personalidades insignes de la sociedad. Entre los estímulos que se les otorgaban destacan los juegos de cuarto, cadenas de oro con medallas y piedras preciosas, zapatos, relojes, muñecas y abanicos de fantasía. Para escoger la niña ganadora se buscaba la de mayor gracia y las mejores habilidades para cantar o declamar. Además, se tenía en cuenta el diseño del atuendo y su belleza física.

En cuanto al escrutinio de las damas se buscaba la perfección femenina. Los requisitos eran varios: las concursantes tenían que ser de una alta posición económica, señorita soltera, blanca, de edad comprendida entre 15 y 25 años y lo más importante, ser bella. Mientras más fortuna tenía, las probabilidades de resultar reina y ganadora eran mayores¹⁰.

En el concurso se defendió la estética de la mujer norteamericana al estilo de Hollywood, el estereotipo de una dama atrevida, delicada, enfatizando su belleza y sensualidad por encima de otras cualidades.

El acto de coronación era presidido por personalidades políticas y de la clase burguesa. Podía ser el alcalde que buscaba la simpatía del pueblo con la actividad desarrollada. También los representantes de firmas comerciales realizaban el

10 Mirtha Pompa y Omar Cala: El Carnaval santiaguero durante la República mediatizada, p. 30.

acto. Las damas de alcurnia que se exhibían en el reinado eran recompensadas con discursos, poemas, premios, dinero en efectivo y bailes en distintas sociedades y clubes. Las ganadoras del certamen provincial eran invitadas a participar en un escrutinio de belleza a nivel nacional.

Las vencedoras del concurso a nivel nacional recibían como premios vestidos de gala, perfumes finos, dulces, hospedaje en hoteles de lujo de la capital e incluso altas sumas de dinero en efectivo, que podían llegar a superar los dos mil pesos, además de reconocimiento social. La prensa contribuyó notablemente en la publicidad de las señoritas. Una de las jóvenes de sociedad quien ganó consecutivamente el concurso de belleza fue Loló Barceló, hija del gobernador provincial de Oriente José R. Barceló.

Desfiles de automóviles

El desfile de automóviles fue el certamen más espectacular dentro de la festividad. En el mismo se establecieron ciertos reglamentos para participar, solo podían presentarse sus exponentes en automóviles ya sean particulares o alquilados. Los mismos debían estar artísticamente decorados con temáticas patrióticas, románticas y publicitando artículos propios de diversas marcas y establecimientos comerciales.

Sus áreas de recorrido eran reguladas por las autoridades y por ningún motivo debían ser violadas, en caso de alguna infracción los choferes eran penalizados con multas¹¹. Hacían un recorrido desde el teatro Vista Alegre, la avenida Victoriano Garzón, el parque Céspedes y finalizaban con una colorida lluvia de serpentinatas en la Alameda de Michaelsen.

Batallas de serpentinatas

Las batallas de las serpentinatas inauguraban y clausuraban el Carnaval de invierno. La celebración generalmente comenzaba en el Teatro Vista Alegre y se clausuraba en el Hotel Venus¹². Además de estos espacios cerrados la festividad se trasladaba al parque Céspedes donde el pueblo podía insertarse al festejo. El colorido y alegría que generaban estos complementos, hacía que fueran empleados en todos los encuentros del carnaval: los reinados de belleza, los desfiles de carrozas y de automóviles, los bailes y juegos florales.

El jolgorio producido por las batallas de serpentinatas estimulaba un éxtasis de diversión en los participantes al punto que muchos cayeron en excesos. Estos hechos generaban el descontento de los burgueses pues la clase popular cometía actos de desobediencia mediante la forma violenta en que se tiraban las serpentinatas.

El periódico *La Independencia* en una de sus publicaciones correspondiente al 22 de febrero de 1926 precisó sobre el certamen de la siguiente forma:

(...) en rasgos oportunos refiérese a la forma despiadada y agresiva que sole-

11 La Independencia, 18 de febrero de 1907.

12 Clara Gayoso y Arnaldo Clavel: Santiago de Cuba y la traza secular de sus carnavales.

mos usar al tirar serpentinas, que en vez de convertirse en un gesto gentil y elegante, entablado batallas de galantería y finezas, se hace de él un espectáculo feo y hasta perjudicial para las delicadas damas y señoritas que son objeto de tan áspero homenaje

En la década del cuarenta la celebración fue inestable al punto que se deja de organizar debido al costo del evento a la ciudad. Además, en ello influyó el carácter elitista de sus actividades en las que no se incluían las expresiones de la cultura popular. No obstante, algunos certámenes siguieron efectuándose en el marco del carnaval tradicional de la ciudad durante el verano con la misma popularidad y aceptación que introdujeron los lujosos festejos.

Bibliografía

CALATOMAR y Pompa, Mirtha: El Carnaval santiaguero, El Carnaval santiaguero durante la República mediatizada. Tesis de grado, Santiago de Cuba. 1980.

FLEITAS MONNAR, María Teresa: Vida cotidiana en Santiago de Cuba entre dos siglos (XIX y XX), en Anales del Museo de América, Vol. XVII, pp.142- 152, Santiago de Cuba. 2009.

FORMENT ROVIRA, CARLOS E.: Crónicas de Santiago de Cuba, t. I. Ed. Caserón, Santiago de Cuba. 2017.

-----: Crónicas de Santiago de Cuba, t. II, Ediciones Alqueza, Santiago de Cuba, 2006.

GAYOSO, CLARA Y ARNALDO CLAVEL: Santiago de Cuba y la traza secular de sus carnavales, en Sierra Maestra, 9 de julio de 2015.

IGLESIAS, MARIAL: Las metáforas del cambio en la vida cotidiana. Cuba 1908-1902. Ed. Unión, La Habana. 2010.

ORTIZ, FERNANDO: “Las carrozas americanas”, en Revolución y Cultura, p.60, La Habana. 1981.

PÉREZ RODRÍGUEZ, NANCY: El Carnaval santiaguero. Tomos I y II. Ed. Oriente, Santiago de Cuba. 1988.

FELIÚ HERRERA, VIRTUDES: “Fiestas cubanas”, en Revolución y Cultura, La Habana. 1985.

ACTAS CAPITULARES DEL AYUNTAMIENTO DE SANTIAGO DE CUBA. A.M. Fondo del Gobierno Provincial de Santiago de Cuba. AHP. (s. f.).

FONDO DEL GOBIERNO PROVINCIAL, Archivo Histórico Provincial

Festividades ----- leg. 632 – 636 (s. f.).

Sociedades de Recreo ----- leg.2655 – 2745 (s. f.).

ARCHIVO HISTÓRICO DEL MUSEO EL CARNAVAL.

REVISTAS DE FONDOS RAROS Y VALIOSOS DE LA BIBLIOTECA PROVINCIAL ELVIRA CAPE (s. f.).

LUZ DE ORIENTE, marzo 1923.

BOLETÍN OFICIAL DE LA ASOCIACIÓN “ACCIÓN CIUDADANA”, no.76, Santiago de Cuba, 28 de febrero de 1947.

APROXIMACIÓN A UNA DANZA TRADICIONAL: EL KIEBE-KIEBE

Lic. Anisleydi Claramunt Contreras

Desde la época primitiva, la danza ha sido una de las formas de expresiones que ha formado parte de la historia del hombre. Así lo demuestran las ilustraciones antiguas, con escenas de cazas, figuras danzando o realizando rituales. Con el tiempo, la danza se ha transformado de tal manera que ha desarrollado diversos códigos, valor simbólico y originalidad.

En la actualidad, el surgimiento de diversas representaciones danzarias ha tenido como consecuencia que en cada pueblo del mundo exista un baile que cuente y refleje su historia. Constituyendo una parte indispensable de su cultura, un patrimonio inmaterial que llena de orgullo a los que la practican.

En África, convergen una gran variedad de danzas tradicionales y ritmos, cada uno de ellos con estilos y propósitos diferentes; lo que hace que la cultura africana se eleve en todo su esplendor. En este sentido, podemos mencionar uno de los bailes tradicionales que forman parte del patrimonio cultural de la República del Congo: el Kiebe-Kiebe.

También conocido como Congo-Brazzaville, República del Congo es un país ubicado en el África Central. Limita al norte con Camerún y la República Centroafricana, al sur y al este con la República Democrática del Congo (ex Zaire), al oeste con Gabón y al suroeste con el Océano Atlántico y un enclave angoleño (Cabinda). Una nación en la que la población no supera los cinco millones de habitantes, su economía se sigue basando en la agricultura y la extracción del petróleo. Y, además, de los distintos idiomas que poseen los pueblos originarios de dicha región, entre los oficiales se pueden mencionar el francés, el kikongo y el lingala.

El actual territorio congolés fue habitado por las etnias bantúes hasta la llegada de los europeos en el siglo XVI. Se convirtió en una colonia de Francia, bajo el nombre de Congo francés. Tras obtener su independencia a mediados del siglo XX, el país atravesó por varios regímenes políticos hasta alcanzar la democracia multipartidista que rige al país en el siglo XXI.

Con esos acontecimientos surge la danza tradicional de ese territorio: el Kiebe-Kiebe¹; practicado principalmente en los departamentos de Plateaux², Cuvette

1 También se le puede denominar Kebe-Kebe.

2 Departamento de Plateaux. Pertenece a la parte central del país. Su población es de aproximadamente más de 191 000 habitantes, las principales etnias son los Tèkè al ser y los Mbochi al norte. Este pueblo se caracteriza por la fabricación de tejidos en rafias que constituye el principal material del vestuario de los bailarines del Kiebe-Kiebe. Igualmente resulta curioso la aparición de los muñecos este pueblo, por lo que los ancianos indican que fue una mujer quien descubrió los muñecos en el campo y se lo dijo a su esposo, éste fue a buscarlos e informó a la comunidad diciendo: "Tenemos esta cosa, ¿qué vamos a hacer?". Como habían confeccionados tejidos en rafias, para vestir a los muñecos pensaron limpiar un sitio en el campo y construyeron ahí casitas, así nació el baile Kiebe-Kiebe en ese pequeño pueblo.

³y Cuvette-Oeste⁴. Territorios que se caracterizan por una fuerte tradición de la práctica de este singular baile.

El Kiebe-Kiebe es un arte coreográfico y musical, una educación moral que forma parte del patrimonio de la identidad cultural Bantú. Un espectáculo de danza de iniciación de los pueblos Mbòshi y Kòuyóú (Kòyó). Además, constituye una exclusividad cultural y social del Congo.

Danza que se estructura a través de una jerarquía; junto con particulares métodos, reglas y prescripciones, de rigurosas prohibiciones establecidas. En primer lugar, está el Yòmbì, jefe supremo que tiene que dar el permiso para organizar una ceremonia y durante ésta puede hasta bailar con su gente, pero por lo general siempre está sentado durante la misma. Igualmente, es el que le atribuye funciones a los demás y vigila al Ndumbè y al Tsùàmbonzi.

Luego le sigue el Bóntlòmmè, el Tsùli; el Mwènè, que durante el baile brinda ayuda, y al mismo tiempo puede decidir bailar con los demás. El Tsònò de Àkondzo, del Okànibèta; el Byàè; que también se encarga junto con el Ndumbè de llevar a los Àfià hasta el lugar del baile, mientras que ambos deciden cual es la canción que acompañará al Tsùàmbònzi.

El Ndumbè; es el que regula, el que guía, el que da los mensajes entre los bailarines, llevándolos hasta el sitio donde tiene que ser cumplida la danza, por lo que se convierte en el iniciador del Kiebe-Kiebe, y del mismo modo, es quien decide sacar a los Àfià. El Tsùàmbonzi y el okamba, que, para convertirse en eso, desde jóvenes deben aprender en el Kindá, durante tres o cuatro meses las disciplinas de la danza.

Y, por último, se puede mencionar al que llaman: Bvándèl'òKùù, policía del baile. Pues este, cuando alguien revela el secreto de la danza y el Yòmbì está informado, hace salir a éste por la noche. Una leyenda expresa que el mismo es espantoso y ahuyenta a todos. Si el culpable se niega a pagar la multa, una y otra vez, éste sale para propagar el malestar a otras personas, hasta que al final, terminan pagando. Actualmente, en la nueva manera de realizar la danza, el Mwènè puede hacer salir al Bvándèl'òKùù.

Este baile posee dos maneras de realizarse. Llegando a convertirse en una esencia binaria. Así se encuentra lo sagrado (la Kindá), lugar de iniciación prohibida a los laicos y la Mbalè, la profana explanada donde se desarrolla el espectáculo de la danza.

Al mismo tiempo tiene dos variaciones este tipo de representación: el Kiebe-Kiebe lándzo; literalmente “Kiebe-Kiebe de la serpiente” y el juego ordinario Kiebe-Kiebe. La primera es una danza en la que “la serpiente” cae dentro de la

3 Departamento de la Cuvette. Se encuentra en la parte central del país. La población es de más de 200 000 habitantes. Las actividades de sustento tradicionales son la caza y la pesca. En este pueblo se encuentra la más grande población de bailarines del Kiebe-Kiebe.

4 Departamento de Cuvette-Oeste. Situado en la zona oeste del país. Se divide en 3 distritos: Kèllé, Mbómó y Ewò. Su población alcanza a los 100 000 habitantes. Es un pueblo rico en minerales.

esfera de los discursos cosmogónicos⁵ y míticos; e instruye sobre la concepción Koyo-Ngumbè del origen del universo, expresando que la misma había sido vomitada por la gran serpiente original. Detalla los eventos que precedieron al nacimiento de los ancestros arcaicos que aparecen en forma de máscaras singulares descubiertas por los iniciados durante la fase final de la ceremonia ritual.

Mientras que la segunda, la forma ordinaria del Kebe-Kebe se representa como un deporte festivo en el que compiten los mejores bailarines de los diferentes pueblos. Vistiéndose de tal manera que parecen derviches giratorios, acurrucados en túnicas de rafia llamadas áhòùyà con varias plumas de pájaros (miódòdó) y manejando un pasatiempo que generalmente representa una cabeza de Kòyó, pintada que muestra escarificación, particularidades de etnicidad.

Por lo tanto, proporciona información fundamental sobre los paradigmas canónicos de la belleza Kòyó-Ngumbè. Cada vez más, los escultores se inspiran en la historia política y militar, algunos representan en la actualidad a soldados o políticos famosos. El pueblo ganador es aquel cuyos bailarines se han aplicado perfectamente a los requisitos estéticos del baile y se han dado cuenta del mayor número posible de vueltas en el patio del pueblo organizador de la competencia. Además, los celos no existen en el Kiebe-Kiebe, los espectadores son libres de valorar a cualquier bailarín.

Ahora bien, por las iniciaciones el Kebe-Kebe posee dos dimensiones: la iniciática y la no iniciática (Ver Anexo I). No obstante, existe una diversidad de eventos dentro el baile, como por ejemplos:

- El Kiebe-Kiebe de diversión; que constituye una presentación alegre delante de un gran público.
- El Kiebe-Kiebe de competición; aquí se reúnen diferentes bailarines de varios pueblos públicamente ante un jurado especialista, recomendado para evaluar la calidad de las presentaciones:
 - a) la duración de las vueltas que da el bailarín durante la presentación de la danza.
 - b) la perfección del círculo que realiza con la oscilación del movimiento del vestido cerca del nivel del suelo.
- El Kiebe-Kiebe de la sanción; si los miembros cometen una infracción durante la danza, quedan incapacitados.
- El Kiebe-Kiebe funeral; cuando se muere un miembro notable del pueblo se ejecuta un ritual y los bailarines hacen un homenaje justamente con este baile.
- El Kiebe-Kiebe de gran misterio; es un baile con raras características, vitales para mantener la tradición de la comunidad y se identifica por la serpiente sagrada.

5 Ciencia que trata del origen y la formación del universo.

La danza-espectáculo Kiebe-Kiebe, comprende una representación general de música, canto y la recitación de poemas míticos. Su ritmo está dado por los Àfià, en el que cada uno se relaciona con un sonido cantado por la secuencia de los tambores; mientras que el Ndumbè, con el gong, guía al Tsùàmbònzì a que baile en la danza como intermediario entre el bailarín y los músicos. Durante el baile existen canciones que anuncian la aparición del Ndumbè, y luego éste les toca a los Àfià para que aparezcan.

Hay dos tipos de canciones:

- Las cantadas por los Àfià que tienen rostros de mujer.
- Las cantadas por los Àfià que tienen rostros de hombre.

En la imaginación Mbochi, el Kiebe-Kiebe es la danza de los valientes, pero hay personas que piensan que es un baile de carácter sexual, por lo que se expresa que no es un baile común, y que es bien diferente de las otras formas de baile o de asociación.

Del mismo modo resulta interesante, la historia de MarièOyèè, una anciana que dicen que fue muy bella y vivió en la ciudad de Saint-Beloit. Para celebrar e inmortalizar su belleza, los escultores del país pensaron en dedicarle algunos muñecos. Es por ello que el Kebe-Kebe le canta a ella hoy en día. Mientras que los practicantes de este baile expresan que ellos le cantan a la perfecta armonía de su cuerpo.

A modo de conclusión se puede decir que el Kiebe-Kiebe, es en esencia, una manifestación popular de lo sagrado. Por lo que, presenta una importancia social, cultural, antropológica, histórica, y también psicológica, lo cual merece una lectura más consciente y detallada.

Este magnífico legado ancestral es un manantial de alegría, de ilusión y de reflexión; donde lo sagrado ilumina y guía superficialmente a esos pueblos, que hoy viven en progreso, pero no pierden jamás su alma, sus raíces y su ilusión por lo esencialmente tradicional.

Anexo I

Por las iniciaciones	Por las no iniciaciones
1. Kindà Bosque sagrado reservado solo para los iniciáticos.	1. Mbálè Lugar público del pueblo. Lugar de la danza.
2. ngàngà Los iniciáticos suelen ser hombres de diversos grados: Yòmbì, átsua-mbóndzi, Ndumbè, bvàè.	2. ipombi Los profanos adultos no iniciáticos, mujeres y niños.
3. Para los iniciáticos es una celebración de rituales ancestrales.	3. Para los profanos es solo una diversión.
4. Vuelven a la Kindà para los rituales secretos finales.	4. Se dispersan libremente después de que asisten al baile.

Bibliografía

COLECTIVO DE AUTORES: La danza, el arte y el ritual de África. Ed. Abrams. Francia, pp. 125, 1996.

CONGO. OFICINA DE INFORMACIÓN DIPLOMÁTICA: Ficha País. Tomado de <https://www.exteriores.gob.es> Consultado el 10 de mayo del 2022.

DABO, ALBOURY: El reinado de la Danza Africana. Sus orígenes y su futuro. Ed. Mahali. España, pp. 220, 2013.

GERMAINE, MAPANGA: Congo: El Museo del Kiebe-Kiebe oficialmente abierto al público. www.lesechos-congobrazza.com (2017) Consultado el 3 de abril del 2022.

LEÓN, ARGELIERS: Introducción al estudio del arte africano. Ed. Arte y Literatura. La Habana, pp.179, 1980.

MARKESSINIS, ARTEMIS: Historia de la danza desde sus orígenes. Prólogo de Rosella Hightower. Ed. Librerías Deportivas Esteban Sanz Martier. Madrid, pp. 150, 1995.

SÁNCHEZ, LIDIA: Selección de lecturas sobre Arte Africano. Universidad de Oriente, Santiago de Cuba, pp. 82, 1987.

CARNAVALES DE INVIERNO VS CARNAVALES DE VERANO (1902-1934)

MsC. Irene Cruz Guibert

Cómo proponer un análisis que demuestre los contrastes de una praxis de igual nombre, que sólo cambian en el tiempo y en los hombres que la ejecutan. Se hurgará en la memoria que da la historia para revelar los conflictos de hombres y mujeres relegados a planos de inferioridad social, que dan pruebas de resistencia para salvar su patrimonio cultural.

De la exploración exhaustiva realizada en el Archivo Histórico Provincial de Santiago de Cuba (AHPSC); la prensa periódica local y, la revisión de resultados investigativos contemporáneos en torno a los carnavales de Santiago de Cuba: Pérez (1988); Poveda, (2014, 2015); Galís (2015), y otros, se reconstruye, a grandes rasgos, el período (1902-1934), por pretensiones del objeto de estudio de la autora.

El inicio del siglo xx cubano anticipaba un fuerte debate entre el plano político y sus vínculos con los valores más altos de la condición humana. Los hechos que repercutieron como construcciones histórico-culturales en la identidad del hombre en su realización personal y social evidencian, a riesgo de menos conjeturas y suposiciones especulativas, cómo a la par de la formación de la nacionalidad cubana, se intenta también la reivindicación de los intereses de las capas subalternas durante la etapa neocolonial, vista su cultura como expresión de marginalidad¹.

Las fiestas patronales de los meses de verano nombradas «mamarrachos» que devienen en “carnavales de verano”, se convierten en uno de los mecanismos de sobrevivencia del santiaguero humilde, al superarla postura conservadora de la burguesía santiaguera; de la prensa sensacionalista que, debido a su filiación política, imponen al discurso un enfoque excluyente de las tradiciones populares.

Los prejuicios raciales y la incompreensión, despiertan en el pueblo irreprimible actitud de protesta en defensa del carnaval, visto como desorden, indisciplina y, por demás, desnaturalizado, que obligan al santiaguero a enfrentar cuantas censuras dictadas en los bandos por los gobernadores, obispos y alcaldes para salvar su identidad.

El 28 de febrero de 1902, en Decreto del Alcalde Municipal, Emilio Bacardí Moreau se lee: “La práctica que aquí se observa de situar mesitas de dulces, cenas y refrescos a la puerta de las casas donde se dan bailes, no sólo en los días clásicos de máscaras, sino en cualquier época del año, pugna con la cultura y buenas costumbres de toda sociedad civilizada.”²

1 Cfr. Ismael Sarmiento Ramírez e Irene Cruz Guibert: El carnaval y la historia política de Santiago de Cuba (1902-1958), en Santiago 156, Santiago de Cuba, septiembre-diciembre, pp. 212-237.

2 Revista Municipal de Santiago de Cuba, 22 de marzo de 1902, p. 4(citada por Poveda (2015, pp. 12-13).

Se apunta justamente a la imposición de los marcos legales de una nación con nuevas doctrinas morales de comportamiento ciudadano y el dinamismo por la modernidad. Las manifestaciones callejeras desde las procesiones católicas hasta las del Santo Patrón de la Ciudad, Santiago Apóstol que hasta el momento se han vinculado a conductas irracionales, de atraso e incivilización; en este nuevo escenario político-social, también se les imposibilita su acceso y tener representación en las fiestas de julio.

Por el contrario, de lo que acontece con el “Carnaval de febrero”, patrocinado por la oligarquía santiaguera. La prensa local en su dimensión política refleja: “Ayer 24 de febrero de 1903, en Santiago de Cuba la gloria de la patria libre y la clásica alegría del carnaval [de invierno], se unieron en un espléndido regocijo”, sobre todo el Parque Céspedes y la calle de San Tadeo (Aguilera, alta). Y continúa la cita: “Santiago de Cuba es la ciudad más alegre del mundo. Con crisis o sin ella, aquí toda la gente sabe divertirse”.³

Para entonces, entre 1903-1920, las celebraciones patronales duran entre quince y veinte días hasta alcanzar la denominación de “Carnaval de Verano” que encuentran el rechazo de algunos alcaldes que ven en la fiesta y, particularmente en las comparsas carabalíes, expresiones de atraso y barbarie. Así queda reflejado el 23 de julio de 1907, cuando un bando⁴ firmado por el alcalde municipal [P.S.R.] Juan de Dios Bolívar publica: “ [...] los días de Santa Cristina, Santiago y Santa Ana se permitirá a las comparsas el uso de tambores hasta las diez de la noche, a condición de que no han de ser molestias al vecindario y que deben guardar en todos sus actos y canciones la corrección debida de modo que los encargados de conservar el orden no tengan que hacerle ninguna observación por cualquier extralimitación impropia de gentes civilizadas.”

Tal como se refiere, se ponen en riesgo las manifestaciones callejeras; las tahonas que comúnmente se trasladan hacia la iglesia de Santa Ana este día santoral y se unifican en “montompolo” para dar fin al carnaval, se vinculan a conductas irracionales y tienen sus impedimentos en este nuevo escenario político-social.

Para el “clásico día de Santiago”, el martes 25 de julio de 1911, el céntrico Parque Céspedes se ve animado por la alegría del carnaval con la visita de personas de diferentes lugares del país. Múltiples comparsas deambulan por todas las vías de la ciudad con sus enmascarados y “paseantes a pie”. No faltan los coches engalanados [y carrozas] con jóvenes ataviados de disfraces alegóricos a la vez que lanzan confetis y serpentinas. La fiesta del Club “San Carlos” avanza con los acordes de una cadenciosa danza cubana, a la par que invaden las máscaras y disfraces de las señoras de la alta sociedad.⁵

La siniestra represión gubernamental por el “temor al negro” con el alzamiento del Partido Independiente de Color contra el gobierno de José Miguel Gómez y el sentimiento de descontento que acontece poco antes de los preparativos

3 El Cubano Libre, de 25 de febrero de 1903, p. 2, citado por Poveda, 2015, p. 18-19.

4 Revista Municipal. Santiago de Cuba, 6(268), 27 de julio 1907, p. 2.

5 La Independencia, 18 de julio de 1911, p. 5, citado por Poveda, pp. 85-86.

del verano de 1912, imprimen a la fiesta un espíritu decadente.

Se prolonga el descontento en las clases más bajas ya que no experimentan cambios ni muchas oportunidades para ascender a escala sociocultural y política; continúan discriminados, marginados y en el carnaval no hace la salvedad y así queda plasmado en las notas de prensa: “En resumen, los días clásicos del carnaval, en esta ciudad no se vieron esas nutridas comparsas africanas, con su gente vestida de trajes que recuerdan las cosas de la Colonia y, que es de desear que desaparezcan para siempre, pero hubo bailes en las noches y en las tardes; paseo en torno al Parque Céspedes.”

El uso del eufemismo al referirse el texto periodístico a la figura protagónica del africano para hacer alusión a una cultura de exclusión es parte del manejo discriminatorio de las tradicionales comparsas de carnaval en las cuales existe la herencia cultural de los ancestrales cabildos de negros nutridos de santiagueros que, por su condición humilde, también forman parte de la aberración racial abstractamente silenciada que se trata de minimizar y polarizar la legitimidad de la representación social y práctica cultural extendida. Desafortunadamente es una evidencia más de racismo hacia los sujetos que están asociados a las particularidades de lo africano provocado por los marcos de dominación clasista y prejuiciosa.

Las celebraciones carnavalescas no pueden evadir la sociedad consumista y deben coexistir con la clase media y obrera que enriquecen constantemente sus principales tradiciones. Las verbenas patronales se perfilan en calles como: San Salvador (hoy Moncada), escenario principal del barrio Los Hoyos; calle Loma Hueca (hoy Rabi) de El Tivolí y, la calle San Miguel de El Guayabito.

Las comparsas que hasta entonces tienen un carácter esporádico dejan de serlo pues adquieren un carácter oficial y en un mismo barrio, según el patrocinador y, en dependencia del peculio de quienes las dirigen, pueden existir más de una, más bien asociadas al nombre del barrio y de su director para su identificación.

Es tan significativo el número de comparsas y paseos, que desde 1914 se distingue oficialmente como “carnaval”; se realiza en un contexto de difíciles significaciones sociopolíticas que tensionan y obligan a resignificar las expresiones culturales. Con el advenimiento republicano, las máscaras a pie y las relaciones enriquecen el escenario carnavalesco considerado por estos años como la etapa de esplendor al punto de proliferar los cómicos, titiriteros y piquetes musicales desde bien temprano en la mañana sin tiempo cuando acabar, para ir y venir caricaturizando a personajes conocidos por revistas foráneas, el cine, el teatro universal, políticos nacionales y locales, además de figuras eclesiásticas. Pero este desborde de la imaginación popular halla severas prohibiciones.

En cuanto a los paseos, sin lugar a duda de mayor atracción pública por su versatilidad, contrastan con lo que hasta entonces era la concepción artística de las comparsas callejeras. Las agrupaciones de “El Tivolí” alardean por el uso de los vistosos vestuarios y accesorios, además de atractivas farolas y banderolas,

que muchos de los tahoneros no pudieron imitar por su menor sustento económico, y empiezan a decaer en número y preferencia de la población.

La crónica de “El Cubano Libre” en nada respalda las fiestas de julio de 1916; de esta manera despectiva describe lo que acontece: “Trajes churrigueros, cantos típicos, contorsiones, gritos; en una palabra, el cuadro de colorido local “eminente cubiche, quizá sin mérito artístico, pero de sabor tradicionalmente criollo”. Debe destacarse que, a pesar de “esas muchedumbres apestadas”, y la diversidad de las comparsas, de centenares de hombres y mujeres dominadas por el ron, la Policía no reportó ningún hecho de sangre”.⁶

La ola de violencia impuesta por el machadato totalmente contradictoria con sus promesas electorales es cumplida por los alcaldes titulares. El temor a las ceremonias inapropiadas privadas y que pueden tener repercusión pública ante la apertura de las naciones y extranjeros que visitan a Cuba hace practicar también el destierro de las agrupaciones carnalescas que tienen un basamento psicológico, cultural y religioso imposible de no ser representado en las fiestas de julio.

Informantes cualificados dan testimonio de episodios en los cuales se ponen de manifiesto hechos de violencia y discriminación racial, cuando comentan que entre los años 1914 y 1915, Victoriano Palacios (Vitué)⁷ gestiona, sin resultados, reagrupar en una comparsa a los partidarios descontentos del Cabildo conocido como Lucumí del barrio Mejiquito, porque para la fecha, el Gobierno Provincial de Oriente no lo aprueba como Asociación.

Junto a Nando Cruz y Che Mena retornan a El Guayabito y con ello se reactiva el barrio y la creación de “El lucero encantado”, obligados a disolverse por las autoridades del orden público. No obstante, hacen caso omiso los días 25 y 26 de julio de este mismo año y, desfila dentro del perímetro de sus barrios. Un gran saldo de heridos resulta por el plan de machete de la guardia rural y otros son detenidos en los calabozos y liberados el 28 de julio con multas a pagar. Luego de este hecho, ningún otro organizador de comparsas dentro del barrio “La Rusia” (Tres Cruces o Mejiquito) se interesa por sacar una conga⁸.

Las tumbas africanas, las máscaras o antifaces en los bailes públicos o de pensión, así como los bastones, espuelas y las armas de toda clase siguen siendo reprimidos, al tiempo que las autoridades advierten que las comparsas pueden salir el día del santo patrón sólo si hacen uso de instrumentos de cuerda o viento lo que contribuye al crecimiento de las comparsas-paseos, más a tono con la nueva clase dominante que dispone de las glorietas para su deleite.

El día 25 de julio también del 1917, a la conga Los Hoyos con el título de “Los hijos de Quirina”, se le aprueba desfilan en camiones; “Los cheches del manglar” lo hacen en la barriada de El Tivolí, y; “Los Jornaleros”, en el entorno

6 El Cubano Libre, 26 de julio de 1916, p. 1, citado por Poveda, p.130.

7 Conversación personal de la autora con Héctor Pío Fernández Vaillant (Tatá) en marzo de 2012.

8 Cfr. Irene Cruz Guibert y Karime López Stable: Conga San Agustín: exponente vivo del carnaval santiaguero. Fundamentación al Premio Memoria Viva. Santiago de Cuba. Dirección Municipal de Cultura, 2009.

del Campo de Marte, pero todos son brutalmente reprimidos y lesionados al golpe de paraguayasos⁹ del capitán Arsenio Ortiz y su numerosa escolta a caballo finalizan este triste e histórico carnaval de 1917 que también es radicalmente prohibido el año posterior¹⁰.

En la crónica con el titular de: “Extraordinarias fiestas de Santiago”. Se detalla como “extraordinario” el espectáculo pomposo producido por la clase media y alta de la sociedad santiaguera en las inmediaciones del céntrico Parque Céspedes. El derroche del buen gusto artístico en las carrozas, vidrieras y comercios engalanados es premiado acorde con la decisión del jurado integrado por personalidades de alto rango social. Pero se acentúa la crítica ofensiva hacia los grupos autóctonos del carnaval: “Afortunadamente para nuestra cultura, para nuestro buen nombre de pueblo civilizado, para honor de nuestras masas populares, no resonaron los tambores selváticos, y por ende no se produjeron contorsiones simiescas, inmorales y ridículas, de cuerpos sudorosos, que solía acompañar el rudo son de esos instrumentos primitivos. Esperamos que sea definitiva, y nos felicitamos, y felicitamos a las autoridades cubanas por esa desaparición de la incultura”¹¹.

El comentario sobre el reinado de belleza en la revista local “Actualidades”, además de hacer pensar en su posible aparición para esta etapa, también posee el sarcasmo de la discriminación racial: “Falta ahora la Reina, una Reina que tenga la majestad de Rubí, soberana por su belleza, por su distinción, por su hermosura; que ejerza, envuelta en una túnica regia, el imperio brujo de sus ojos claros encantadores y hechiceros”¹².

A propósito de los festejos de 1920, el redactor del periódico “Diario de Cuba” publica: “[...] al fin se acabó el carnaval en Santiago de Cuba. Santa Cristina, Santiago y Santa Ana y no sabemos si algún otro miembro de la corte celestial ha servido de hoja de parra a las cosas que, absortos, hemos presenciado durante estos días. “[...]” Detrás de cualquier pretexto decente se pueden ocultar las mayores indecencias, sin que tengamos derecho a escandalizarnos. De estos días de mamarrachos y de mamarrachadas nos ha quedado, empero, una sombría impresión [...]”¹³.

En esta fase lo más deleznable es que trata de acelerar los prejuicios raciales existentes para provocar una escisión entre los ciudadanos blancos y negros. Los gobernantes y militares se dan a la tarea de ir a los barrios donde tradicionalmente se originan las fiestas más significativas, pero al mismo tiempo acosan a la mayoría de las personas de color y componentes de las reconocidas comparsas.

Posiblemente sea Santiago de Cuba la única ciudad donde concurren dos fiestas de carnaval en el año: “los carnavales de verano”, extendido entre las fiestas patrona-

9 Larga, estrecha y perfilo-cortante lámina de metal dorado utilizada como instrumento represivo de la guardia rural.

10 Conversación personal de la autora en el mes de abril del 2000, brindado por el Dr. Eduardo Guasch Valero que forma parte de su trabajo inédito: “Cabriolas de carnaval”.

11 La Independencia, 26 de julio de 1917, p. 1, citado por Poveda, pp.137-138.

12 Actualidades, domingo 27 de junio de 1920, p. 2, citado por Poveda, p.167.

13 Diario de Cuba, 27 de julio de 1920, p. 5; 28 de julio de 1920, pp.1, 5 -8; La Independencia, 26 de julio de 1920, p.1.

les de San Juan (24 de junio), San Pedro (29 de junio), Santa Cristina (24 de julio), Santiago (25 de julio) y Santa Ana (26 de julio). Como el Ayuntamiento municipal, presionado por los partidos políticos de oposición y la burguesía local no podían erradicar los tradicionales carnavales y sus comparsas calificadas de “bárbaras”, decide instituir el “Carnaval de Invierno”, con duración aproximada de un mes.

El “Diario de Cuba”,¹⁴ como promotor de la celebración de los carnavales de invierno, da a conocer la Comisión Ejecutiva para dirigir estas actividades que tiene a su cargo el señor Prisciliano Espinosa¹⁵ con una “Directiva de Honor” compuesta por “gentilísimas damas que son timbre y orgullo de Santiago de Cuba”. El teatro del reparto “Vista Alegre” es puntual y pretexto más para sobresalir en la ostentación, competencia y rivalidad por parte de las familias aburguesadas para el desarrollo de estacostumbre difundida por Europa y que cobra raigambre a partir del nacimiento del periodo moderno, con esta festividad antes de la cuaresma cristiana (entre febrero y marzo según el año).

El fastuoso Teatro Vista Alegre, fue construido por el arquitecto Carlos Se-grera en el barrio burgués [...] se trataba de un singular edificio de madera de reminiscencias árabes, en armonía con la “Pista de Patinaje” aledaña. La plataforma de madera se convierte en pista de baile y donde se libran batallas de confetis y serpentinas para dar inicio a los festejos. De allí parten las caravanas de autos engalanados portando personas con costosos disfraces que implican grandes inversiones de dinero y, tocando las bocinas que alborotan el centro de la ciudad y los alrededores del parque Céspedes.

Este carnaval de la burguesía pujante organizado por La Sociedad Filarmónica, se extiende a otros espacios de esparcimiento para la clase alta y media burguesa, tales como: los Hoteles Casa Granda e Imperial [1914], la Pista de patinaje [1915], el Club San Carlos [1917], el Hotel Venus [1919], además de otras viviendas diseminadas en el centro urbano. Mientras los humildes se marginan y agrupan en asociaciones benéficas y de socorros mutuos¹⁶. La mayoría de las actividades se desarrollaban en estos espacios cerrados, a excepción del desfile de carrozas, por lo que no tuvieron el apoyo popular que se conformó con el disfrute y reafirmación de entusiasmo con su “Carnaval de Verano”.

El programa del Carnaval de Invierno del año 1923 inicia el domingo 11 de febrero de 1923 y finaliza del 4 de marzo del mismo año. El desfile de carrozas, los reinados de belleza, bailes de disfraces en un ambiente plagado de serpentinas y confetis; juegos florales son efectivos en salones y sociedades, por citar: en las Asociaciones de Empleados del Comercio; Comercio Sport Club, el Silencio

14 Diario de Cuba, 12 de enero de 1923, p. 1.

15 Prisciliano Espinosa Julivert destaca como comerciante, propietario de la Droguería Mestre Espinosa, periodista y político. Por su reputación lo nombran presidente del Centro de Detallistas e Industrias y de la Asociación de Reporteros, también Venerable Maestro de la Logia Prudencia N°.2. Entre 1912-1916 es alcalde de Santiago de Cuba. Es uno de los primeros residentes del reparto Vista Alegre Cf. Julieta Aguilera Hernández: Crónicas de Santiago de Cuba. Continuación de la obra de Emilio Bacardí. Etapa republicana. Desde mayo de 1902 a diciembre de 1911 (T. I edición anotada). Santiago de Cuba. Caserón, p.17. 2015.

16 Ibid., p. 174 y 177.

Fraternal, Capitolio Club, Juventud Oriental, Club Progreso y Los Pinos Novos; en las sociedades de Vista Alegre Tennis Club, del Country Club y la nueva sociedad Juventud Social; en el Casino Cubano, la Luz de Oriente y Club Aponte, además de los jardines de la Cervecería Hatuey, el Sindicato de Sastres, el Sindicato de La Oriental¹⁷.

El entusiasmo de los barrios por hacerse de representación en los carnavales de verano se observa en el continuo crecimiento de sus comparsas y paseos: “Los Guajiros de Tibisí” y “Los Príncipes de Gales”, de El Tivolí bajo la dirección de Sabas Nápoles. En el barrio Los Hoyos, “Los Yankee” que dirige Alcibíades Castillo y los hermanos Justo y Geraldo Hechavarría.¹⁸ En la zona Trocha Este y San Agustín, el llamado Barrio de La Rusia o Tres Cruces. Para 1924, surgen los paseos “La juventud del Pulmerón” de Demetrio Ruíz, en San Agustín y Santa Rita. En el 1925, el célebre compositor, músico y guitarrista, Sindo Garay, organiza “Las mujeres del Bataclán”, mientras que del barrio Los Hoyos es el paseo “Titina” que dirige Virgilio Álvarez.

En 1926, desfilan los paseos de la barriada de El Tivolí: “El Jardín de Belén” y “La Sota de Oro” dirigidos por Feliciano Mesa y Toñoño, respectivamente. Bajo la dirección de Sabas Nápoles, “Los Marinos” y, “Los Hijos de Papá Montero”, de Onésimo Villalón, de Los Hoyos. También de este barrio, pero en 1928, Isidro Beltrán, destaca en la organización de “El Yarey cubano” en el Callejón de San Rafael y Martí, en donde se ubicó la Tumba Francesa “El Cocoyé”¹⁹, de la cual revitaliza el golpe de masón. Del Barrio de Melilla se organiza el paseo: “El Lazo Rojo”, de Casanave. En El Tivolí sale el paseo “El Sport” de José Fermín que ensaya en Puente entre Rabí y Colón²⁰.

Para este año 1929, Antonio Casacó, dueño del cafetín de Santa Rosa y Rabí y comerciante de la vecindad, unido a los hermanos (Los Pichones), Juan (Chucho), saxofonista principal y trombonista, y Luís Manzano Hechavarría, trompetista guía, organizan el “Lirio Blanco”. Se anuncia una nueva expresión de arte y colorido como representación de la barriada. Un año posterior, en “Los galanes del Edén”, los hermanos Pichones retoman aquel ritmo ya debutado en el “Lirio Blanco”, lo perfeccionan para dar a conocer el estilo de la «jazz band».

Se sustenta que entre los años del 1931 al 1934 los carnavales de Santiago de Cuba sufren otro período de irregularidades y suspensiones. La política antipopular y proimperialista de Machado se preocupa por reforzar el “orden público” a través de una implacable disciplina, sobre todo, en las modernas calles que han mejorado su infraestructura vial a nivel nacional. La reprimenda deja estas insensibles impresiones: “Al efecto de civilizar nuestros carnavales pueden y deben suprimirse esos mamarrachos incultos, embadurnados del sucio betún que ya ni en las botas se lleva, pueden y deben suprimirse ciertas supervivencias africanas

17 El Cubano Libre, 21 de febrero de 1923, p. 1, citado por Poveda, p. 200.

18 Galis. Ob.cit., pp. 172-173. Cf.: Conversación personal de la autora con Cisneros Jústiz en 1985.

19 En Martí 314, donde fuera el domicilio de Sabas Nápoles.

20 Mililían Galis Riverí: Ob.cit., p. 173.

con su cohorte de contorsiones indecorosas [...], en una palabra, suprimirse todo lo que sea chocarrero, sucio o atentatorio a la cultura y al estado de progreso de nuestro país [...]²¹.

El Gobierno de los Cien Días constituido el 10 de septiembre de 1933, formó parte de aquella realidad vivida por los cubanos, como expresión coherente del momento de convulsión política y crisis socioeconómica que vivió Cuba. La escasez de dinero en efectivo da paso al vandalismo; los pagos de la deuda exterior que heredan los gobernantes anteriores agravan la precariedad en la urbe en tanto las manifestaciones públicas, los alzamientos armados, las huelgas, la represión policial crean una situación de extrema incertidumbre²².

Bajo estos términos, sobreviene la inestabilidad tanto de los carnavales de invierno y, se compromete la compleja estructura que ya posee el carnaval de verano para la exhibición pública. La profusión de los patrones de comportamiento debido a la injerencia norteamericana influye en el modo de vida del cubano, sobre todo en la ciudad; la convivencia es por separado: para negros y para blancos y, en lo que refiere al carnaval de verano, encuentra las más drásticas represarias, justamente aparejadas a los prejuicios e indolente discriminación racial. Sin embargo, fueron improcedentes los pretextos de desnaturalizar las prácticas culturales relacionadas con las herencias africanas. Los llamados Carnavales de verano prevalecen como otra inventiva local.

Bibliografía

AGUILERA HERNÁNDEZ, Julieta: Crónicas de Santiago de Cuba. Continuación de la obra de Emilio Bacardí. Etapa republicana. Desde mayo de 1902 a diciembre de 1911. T. I, (edición anotada). Santiago de Cuba. Caserón, 2015.

CRUZ GUIBERT, Irene y Karime López Stable: Conga San Agustín: exponente vivo del carnaval santiaguero. Fundamentación al Premio Memoria Viva. Santiago de Cuba: Dirección Municipal de Cultura, 2009.

GALÍS RIVERÍ, Mililían: La percusión en los ritmos afrocubanos y haitianos. Santiago de Cuba. Caserón, 2015.

PÉREZ RODRÍGUEZ, Nancy: El carnaval santiaguero (T.I). Santiago de Cuba, Ed. Oriente, 1988.

POVEDA DÍAZ, Alcibiades: "Breve memoria política de Santiago de Cuba (1898-1958)", en Del Caribe. Santiago de Cuba, 2014.

_____: Las noticias de la historia, 1902-1958 (Crónicas de Santiago de Cuba). Santiago de Cuba: Oriente, 2015.

SARMIENTO RAMÍREZ, I. e IRENE CRUZ GUIBERT: La comparsa La Placita (1938-1958): Patrimonio inmaterial del carnaval santiaguero. Quiroga, pp.176-190, 2021.

_____: "El carnaval y la historia política de Santiago de Cuba (1902-1958)", en Santiago 156, Santiago de Cuba, septiembre-diciembre, pp. 212-237, 2021.

Fuentes periódicas:

21 Nancy Pérez Rodríguez: Ob.cit., T. I, p. 183.

22 Alcibiades Poveda Díaz. Breve memoria política de Santiago de Cuba (1898-1958). Santiago de Cuba: Del Caribe, 2014, no. 62-63, pp. 141-142.

Actualidades (1920).

Diario de Cuba (1920, 1923).

El Cubano Libre (1903,1912, 1916, 1920).

La Independencia (1911, 1912, 1917, 1920).

Revista Municipal de Santiago de Cuba (1902,1907).

Entrevistas:

Héctor Pío Fernández Vaillant “Tatá” (81 años). Directivo de las comparsas congas San Agustín y San Pedrito. (s. f.).

Dr. Eduardo Guasch Valero. Historiador local. Testimonios que forman parte de su trabajo inédito: “Cabriolas de carnaval” (s. f.).

ERZILI, EXPRESIÓN MÚSICO DANZARÍA HAITIANA CUBANA

Lic. Norkis Tejera Cisneros
Dra. Mariela Garzón Haute

La danza en su trayectoria de siglos, ha ido creando formas, maneras y estilos que existen unos al lado de los otros. Es el único arte que se desarrolla en los tres ámbitos de la conducta humana, el pensar, el sentir y el hacer.

Tiene amplios elementos que permiten localizarlos en cualquier época, incluyendo la actual, tal es el caso del género folklórico, que atraviesa los siglos desde sus orígenes.

El término danza folklórica es utilizado para describir a un gran número de manifestaciones danzantes que tienden a compartir atributos similares, sus prácticas se realizan por una tradición heredada más que por innovación

A la luz de los razonamientos anteriormente expuestos, se considera que Santiago de Cuba es un territorio donde se cultiva y se desarrolla los procesos músico - danzarios, haitiano cubano; los cuales tuvieron sus orígenes con las migraciones de franceses y haitianos hacia nuestro país.

Entre 1791 y 1804, la rebelión antiesclavista ocurrida en la antigua posesión francesa de Saint-Domingue¹ provocó que varias oleadas de inmigrantes se refugiaron en la región suroriental de Cuba. Alrededor de veinte mil franceses y sus esclavos, que huían, ante la pujante revolución haitiana: blancos de origen europeo, criollos, mulatos, negros libres y esclavos, abandonaban el país de los que se sacudían de los amarres que los ataban a los amos y proclamaban la revolución antiesclavista. Algunos negros esclavos siguen a sus amos a su nuevo destino, y dejan una huella marcada en la historia de la región. Esta heterogeneidad de masa de inmigrantes se insertó en la sociedad colonial criolla con sus criterios económicos, sociales y culturales. Se asentaron en muchas partes de la región oriental, fundamentalmente en Guantánamo, Santiago de Cuba, Camagüey y hasta Ciego de Ávila, incluso fundaron ciudades como Cienfuegos.

A partir del siglo XX, gracias al desarrollo de la industria azucarera en Cuba, llega otra oleada de emigrantes de la región haitiana, braceros en busca de trabajo que se asentaron en toda la región oriental y trabajaron en los cortes de caña, fundamentalmente. Además del idioma y de la religión, trajeron su música, costumbres, comidas y bebidas, y se fusionaron con la sociedad cubana en una descendencia que, aun después de varias generaciones, mantiene en la memoria social los elementos que la caracterizaron.

Trajeron consigo una cultura y una creencia religiosa mucho más concientizada que los primeros: el vodú, como religión mayoritaria de Haití, y con ella, entraron diferentes manifestaciones danzarias como el Gagá, el Merengue Hai-

1 Colonia francesa.

tiano, el Masún, el Ibó, el Congo La Yé, el Petró; tradiciones culturales y folklóricas que se han mantenido y conservado en nuestro país, y han pasado a formar parte de nuestra cultura popular tradicional, como es el caso de la danza al loa ²Erzili³ en la manifestación del vodú

La danza es un medio mediante el cual se desarrollan distintos puntos de vista estéticos: los gustos y los sentimientos artísticos, la necesidad y la capacidad para participar en la creación de lo bello en el arte y en la vida. Este punto de vista es de vital importancia en el proceso de enseñanza -aprendizaje de la danza a Erzili dentro del folklore haitiano cubano.

Es por ello que la danza ocupa un lugar importante dentro del proceso formativo, estimulando el desarrollo cognitivo y el aprendizaje, y resultando más pertinente en el orden social, estético, ético y cultural; conceptos que son trabajados por González (1980), Lamerán (1982), Zilberstein y Silvestre (2000), Humphrey, (1972), Chao (2002).

Asimismo, el Folklore Danzario cubano y la Historia del Folklore Danzario cubano en su concepción metodológica, asumen el desarrollo de estos conocimientos, a partir de las diversas expresiones y motivaciones que surgen de los grupos portadores de la cultura franco-haitiana y del conocimiento de las manifestaciones danzarias en particular. Algunos investigadores como Joel James Figarola (1987, 1992), José Millet (1988, 1992), Alexis Alarcón (1996), Nieves de Armas Rigor, Caridad Santos García (2002), Hernández Carmen (2010), Romero Márquez (2002), y Orlando Vergés Martínez (2002), han trabajado estos temas, aportando elementos fundamentales para comprender el proceso cultural haitiano cubano.

La presencia del vodú propicia que se reconozcan y exalten deidades como Erzili, aun cuando reconocen que los loas del vodú no han alcanzado igual nivel de conocimiento que otros oriundos de África.

En tal sentido las autoras de ese trabajo consideran que es necesaria la realización del estudio de esta deidad ya que, a pesar de ser muy popular dentro del folklore haitiano cubano, no existen muchas representaciones de ella en la escena cubana.

Antecedentes históricos, sociales y culturales del proceso músico danzario haitiano-cubano

Los factores relacionados con el folklore de sustrato haitiano-cubano han sido tratados por diversos investigadores.

En entrevista sostenida con Alarcón, A (2018), plantea que la cultura haitiana ha tenido una gran repercusión en Cuba y Santiago de Cuba es un territorio donde se cultivaron y se desarrollaron las danzas folklóricas franco haitianas y cuentan con un repertorio variado que gozan de prestigio a nivel nacional e internacional.

2 Energía actuante de dios.

3 Único loa femenino del culto vodú. Adora las joyas, los perfumes, bellos vestidos.

Estas danzas tuvieron sus orígenes con las migraciones de franceses y haitianos hacia nuestro país. Sin embargo, existen danzas poco conocidas como es el caso de la danza Erzili en la manifestación del vodú⁴.

Berenguer Cala, Jorge (2006) plantea: “Es necesario explicar que desde Haití hacia Cuba hay dos grandes momentos migratorios, diferenciados por las causas que los originaron, las formas de producirse y las características de las personas que los componían.

El vodú fungió como elemento para agrupar a todos los negros esclavizados de Haití, traídos por la fuerza desde África. Según Alejo Carpentier, en su obra “El reino de este mundo”, es, quizás, el único y el mejor ejemplo, en el que la religión no constituyó opio del pueblo para adormecerlo, sino potencia para despertarlo a la unidad y la lucha, definición que se asume por las autoras de este trabajo.

Investigaciones hechas por Joel James Figuerola destaca al vodú como una religión estructurada, que posee legado histórico, danzas y músicas propias, lengua de comunicación, práctica social e individual, que se manifiesta de las más diversas formas.

Por otro lado, Price Mars plantea que el vodú es una religión porque “...el culto desarrollado para honrar a sus dioses exige un cuerpo sacerdotal jerárquico, una comunidad de creyentes, templos, altares, ceremonias, y finalmente, una tradición oral, que desde luego no ha llegado inalterada a nosotros, pero que ha conservado la parte esencial del culto”.

Asimismo, Alfred Metraux expresa que el vodú es un ser todo poderoso y sobrenatural identificado con la culebra, cuyos auspicios se unen a todos aquellos que profesan la misma doctrina” (Metraux, A, 1988).

En esta misma línea, Ramiro Guerra (2008), asevera las palabras de Rigaud, el cual expresa: “Se constata una cosa muy curiosa, a pesar de tantas alteraciones, el vodú no cambia: se adapta según una técnica que revela desde el principio las razones del sincretismo, como un laboratorio universal en que lo dispara, crea misterios, loas o espíritus que se encuentran de nuevo y todo viene en efecto a fundirse sin que jamás, a pesar de las apariciones superficiales, pierda una sola parcela de su propia personalidad”.

Su palabra proviene de un dialecto de las tribus de Benín, en África Occidental y significa espíritu, actualmente es practicada por miembros de las etnias Ewe, Kabye, Mina, Fon, Togo y Benín. Se considera que se encuentra entre las religiones más antiguas del mundo. Es una práctica religiosa que posee secretos, en él rendir tributo a un espíritu significa dar una ceremonia a través del sacrificio de animales.

El vodú haitiano es producto de un mestizaje cultural, resultado de la transculturación de diversos elementos religiosos, pertenecientes a la familia o grupo fon del Dahomey. La mayor parte de los esclavos llegados a Haití provenían de

4 Religión que sirvió de defensa a los esclavos para soportar la tristeza que llevaban en su corazón por ser arrancado de su tierra natal.

grupos fon, mientras los yoruba y los bantús resultaron minoritarios y las creencias y deidades de estos últimos quedaron asimilados dentro del vodú.

Los esclavos africanos, arrancados violentamente de sus tierras, apartados de sus familias y trasladados a un mundo que les era totalmente ajeno, se esforzaron por mantener sus tradiciones culturales y religiosas, las que utilizaron como fuerza unificadora que les permitiera mantener su esencia, y refugiarse en la creencia del poder sobrenatural de sus dioses.

Asimismo, crearon una lengua través de la cual comunicarse, hablando diferentes dialectos e implantados en un país ajeno, los esclavos, al encontrarse totalmente aislados inventaron un modo de comunicarse entre sí, para lo cual tomaron palabras de sus dialectos nativos y del idioma del colono, creando un lenguaje que este último no podía comprender, de ahí que el creole, además de medio de comunicación, se convierte en la primera arma de combate en la lucha para la conquista de la libertad.

Los seguidores del vodú rinden culto a un dios supremo. Entre el dios supremo y el hombre hay innumerables espíritus del vodú y cada uno de ellos tiene su propio campo de influencia, existiendo espíritus de sabiduría, guerra, fertilidad y hasta un espíritu del mal.

Un mundo sobre natural perdura y permanece en el vodú y la comunicación con ese mundo sobre natural ha de llevarse a cabo a través de los numerosos loas, como son: el Barón Samedi, Mama Brigitte, Damballah, Papa Legba, Erzili, entre otros; entidades también sobrenaturales que actúan como deidades intermedias y que conforman de hecho el eje central del vodú, teniendo cada uno de ellos una personalidad diferente y múltiples modos de ser alabados a través de cantos, bailes, símbolos rituales, entre otras formas.

Si bien no existe una estructura religiosa homogénea, un sacerdote vodú tiene la función de ponerse en contacto con los invocados, hablando el loa a través de él, por lo que se atribuye a los sacerdotes un gran poder, y recibe genéricamente el nombre de houngan, o si se trata de una mujer, mambo. El término Baker se reserva para un houngan que usa su poder para el mal, sería asimilable al vocablo “brujo”.

Los haitianos rinden culto a la tierra a través de Satpata, que es el dios o espíritu que protege contra las enfermedades, cuando los haitianos tienen problemas él resuelve pero tienen que rendirle tributo honrando al espíritu por medio del sacrificio de animales, agua, alcohol, etc. Es importante ofrecer sangre al espíritu ya que es la mejor comida. Las cabras son llevadas al altar para que el espíritu reciba la sangre más inmediata.

El espíritu de la sabiduría, Damballah, está representada por una serpiente, los esclavos la veían cada vez que invocaban a San Patricio de Irlanda.

El vodú desde Haití hasta el Oriente Cubano

El folklore de sustrato haitiano cubano es abundante y profundo, resulta de vital importancia plantear que en el vodú se ejecutan tres rituales fundamentales con sus propias ceremonias o cultos y divinidades: la Radá⁵, donde se manifiesta la fusión de Dahomeyanos y Yorubas; la Congó⁶, más rudimentarios y próximos a las fuerzas de la naturaleza, y la Petró⁷, violento y de agresiva acción, además existen otros cultos como el Nagó, el Ibó, el Guedé, el culto a Papá Legbá, a Erzili, etcétera.

En las prácticas vodúistas de los haitianos y sus descendientes, las autoras consideran que, los estudios realizados por Fernando Ortiz, Joel James, Alfred Metraux y Jean Price Mars, entre otros, son reveladores de la caracterización de los ritos mágico- religiosos africanos y haitiano-cubanos; sin embargo, el caso del loa (lua o luases), Erzili, Erzulie, o Ercili, como tradicionalmente se conoce en Cuba, no estuvo por lo general, en su foco de análisis.

Para este trabajo resultó significativo evaluar el nivel de evidencias musicales y danzarias relacionadas con Erzili, y durante el trabajo de campo, se advirtió que diferentes investigaciones llevadas a cabo, tanto de modo empírico, por practicantes, cultores y bailadores de grupos de aficionados santiagueros, como de forma científica, por investigadores de la Casa del Caribe; es que se puede precisar que en Ciego de Ávila y Camagüey existen, en mayor grado de conservación, los ritos, cantos y tambores de la música tradicional haitiana. Además, en otros trabajos se considera a la provincia de Guantánamo como una plaza importante en el estudio, conservación y manutención de estas raíces.

Por otro lado, las autoras conciben que existe la tendencia a la desarticulación de estas tradiciones y a una mayor incorporación de la cultura cubana a ellas. Se puede afirmar que se encuentran en su segundo proceso de transculturación, entre los elementos haitianos, franco- haitiano, haitiano acriollado y criollos.

Tratamiento de las especificidades de la danza al loa Erzili como parte de la cultura haitiano cubana

La mujer en el vodú, ocupa un importante lugar, que la equipara en rango, primacía y respeto social a las categorías dignatarias de los hombres. Poseen jerarquía determinadas que son: la mambó⁸, la hounsí y el asogwe. Son diversas sus ocupaciones y deberes tanto con sus ahijados como en la organización de los templos y la ejecución de diversas ceremonias; también se destacan como cantantes y bailarinas.

Los factores relacionados con Erzili han sido investigados desde diversas perspectivas por Luis Enrique Rodríguez Cabrera (2014), que, en el diccionario básico de religiones africano en Cuba, señala: "Erzili representa la pureza, se

5 Culto para honrar a los Loas del vodú.

6 Culto para honrar a los Loas del vodú.

7 Culto para honrar a los Loas del vodú.

8 Sacerdote del vodú, equivalente femenino del Hungán.

identifica con la virgen María. Su color es el blanco, con el que viste. Las restantes loas son consideradas sus hermanas. Es sensual y veleidosa. Odia la bebida y se deja arrastrar por la pasión masculina. Delante de ella no puede realizarse sacrificios cruentes. Tiene como pareja a Oggún, Obatalá y Oggún Guerrero. También declara la existencia de otra Erzili de la rama Petró conocida como Erzili Ojos Rojos, en cuya ceremonia se producen sacrificios de animales y su caballo viste de rojo. Hace mención de Erzili Freda, loa que simboliza el amor y la belleza y que se le rinde culto en la rama rada.

Milian G, (2015), lo identifica como el loa de la pureza y es también reconocida como una deidad del vodú que adquiere diferentes nombres (Teodoro, L (2005); Gómez, N (2006).

Según Caridad Santos Gracia y Nieves Armas Rigel en su libro Danzas populares tradicionales cubanas, muestran algunas variantes que adopta la danza propia del culto Rada Dahomey y destaca la existencia del paso básico para la ejecución de Erzili.

Jorge Lefebre, destaca en el programa de la obra “Ercili”, puesta en escena en Santiago de Cuba, que la misma se caracteriza por el uso de los colores blanco y amarillo, la predilección por las bebidas dulces, los perfumes, el oro, la elegancia, la sensualidad y el gusto por las flores.

Resulta de gran importancia, según criterio de las autoras, destacar que el loa Erzili es el único loa femenino, y se le atribuyen muchos calificativos, la más bella, la más anciana, la portadora de sabiduría, la Venus del Amor, la que no se limita, o no tiene fronteras para lograr lo que quiere, o, simplemente, la virgen alegre del vodú, entre otros.

Se considera que, como en otros cultos sincréticos, no existe un solo loa Erzili. Los varios Erzili son loases, que pueden aparecer ubicados en el panteón Radá o en el Petró, del culto vodú haciendo trabajos maléficos y benéficos, según donde se encuentren ubicadas.

En el panteón Petró es donde se sitúan los loases malignos, ásperos, violentos, amargos, aquellos que son utilizados para la manipulación mágica. Se considera que sus orígenes son criollos y el nombre proviene de su iniciador Pedro, un esclavo africano que trabajó en las primeras plantaciones de caña de azúcar. Son elementos del catolicismo: las oraciones en latín y francés así como el bautismo como rito de consagración (Gran Búa, Lenglesú, Tiya, IbóLakay, Ibo La famí, Towo, entre otros).

En el panteón Rada, se ubican los loases benévolos, considerados como dulces y suaves. Es un grupo de dioses dahomeyanos en los cuales gira la mayor parte de la actividad ritual del vodú (Legbá, Oggún, Agwe, Damballah, Erzili).

Como se había planteado con anterioridad, la loa Erzili, no es un solo loa sino que tiene diversas maneras de manifestarse, entre ellos podemos encontrar:

Erzili Danto (madre guerrera). Se sincretiza en la religión católica con la Madre Salvadora; se dice que, en Haití, tiene dos cicatrices en el rostro, que fueron causadas por los celos de Erzili Freda. Se ve reflejada en la mujer que no depende de los hombres y a la que, por su madurez y esfuerzo para lograr las cosas, hay que admirar. Es la anciana a quien más se le estima entre las sacerdotisas y mambó por su perfección.

Maitresse Erzili. Se dice que tiene como atributo el anillo de compromiso como símbolo de pacto religioso. Se corresponde con María Dolorosa. En el santoral católico, es representada por una mujer hermosa que lleva muchos pulsos y anillos de oro y plata, collares de oro y perlas. Lleva espada de oro que le atraviesa el corazón.

Puede identificarse también con dos otras vírgenes negras: Altagracia, nombrada virgen de Higüey (nombre de una ciudad dominicana), Diosa de la belleza, la coquetería y del amor. Maitresse Erzili es una mulata de pelo largo, pálida, voluptuosa, seductora y de una riqueza ostentosa en su vestimenta. Erzili tiene mala suerte en sus amores.

Los amantes de doña Erzili son Damballah, Ovedo, AgovéT'arroyo, Oggún Badagri, Oggún Férialé. Algunos Houganés pretenden que la invocación de Erzili pueda hacerse sobre los sueños de sus amantes.”

Metre-Silí. Es homóloga de Erzili Freda, Dominicana. Sus colores predilectos son el blanco y el amarillo; cuando se propone una cosa no escatima límites para lograrlo y cuando aparece en el Petró sus poderes son ilimitados. Entre las bebidas que más le agradan, es posible encontrar la cerveza y la sidra; más que nada por su color. También le gusta fumar cigarrillos, y se dice que es la única que recoge malas influencias.

Erzili Ojos Rojos. De ella solo se conoce que es la mujer de Simbi-Yan – Yézo.

Erzili Doba o Dogma. El color que se le atribuye es el blanco, en sus ceremonias se hace una especie de rociado de perfumes al aire.

Loa Blanché. Se identifica con Erzili, en la religión católica es Santa Cecilia, es la diosa de todo lo puro y se ubica con los loases Radá. Por lo que podemos decir que es una loa benévola. También se asocia en Cuba con los colores blanco y amarillo. La ceremonia a los Blanché posee diversas normas o mandamientos que deberán cumplirse para su realización, esta se hace durante un solo día y participan en ella no solamente las personas pertenecientes a la casa templo, sino familiares y allegados del director de dicha casa. Se considera ritual-festiva, donde convergen ritos cantos, rezos y danzas; homenajando o brindándole dones de gracia al loa por algún bien obtenido.

Gran Erzili. En Haití, es la abuela preservadora, muy adorada en uno de los lugares más importantes de procesión de la parte centro de Haití (La Sucry);

donde se le nombra Mambo Inan. Otro de los títulos que se le da es el de Gweto lo que significa mujer perfectamente realizada. Se ve representada mediante Santa Ana. Es la diosa a la que más se adora en el mes de julio, en el norte de Haití. Acuden todas aquellas personas muy pobres y con enfermedades mortales a venerarla y solicitar bendiciones. Sus ceremonias son de carácter solar, y cuando se posesiona sobre las mujeres jóvenes las convierte en viejas deformadas corporalmente, con deformaciones en la columna vertebral y todas retorcidas; según el código ético haitiano se les saluda, como el tributo que se les debe a las personas mayores.

Erzili Ge-Rouge es de aspecto afligido; usualmente se la ve llorando desconsoladamente por todo lo que va mal en el mundo la falta de amor en el planeta se queja de no ser amada y lamenta sus sueños incumplidos. En este sentido la ira y el llanto que se apoderan de ella dan cuenta del arquetipo de la mujer que sufre, de quien se lamenta la muerte de su hijo y amante.

El vodú haitiano ha sobrepuesto la imagen de la Virgen María sobre la diosa plañidera, o la madre que llora. Para algunos Erzili es la fuerza que diferencia lo humano del resto de la creación ya que tiene la habilidad de conceptualizar, soñar y crear artísticamente. Es la loa del idealismo. Si bien en el vodú o vuduismo haitiano existen loas de las fuerzas elementales, Erzili no es considerada de esta manera.

Ella es loa de los sueños y los ideales, de las esperanzas y las ambiciones. Como tal es la loa más amada de todos. Es descrita a veces como pálida, casi blanca, y de gusto por la ropa blanca o rosada. Es conocida también como la madre tierra o como una mujer que habita las aguas. No tiene una función específica, pero es asequible. En cada santuario hay una habitación o un lugar especial dedicado a ella.

Debido a su gran poder ella es tanto temida como amada y por tanto tiene múltiples roles: diosa del mundo, del amor, ayuda, buena voluntad, salud y fortuna, al igual que en sus aspectos sombríos es la diosa de la venganza de los celos y de la discordia. También se la conoce como la serpiente enrollada sobre sí misma y vive sobre el agua y los bananos. Su nombre suele relacionarse con la Serpiente-Diosa Ezi-Aku (Pitón albina), originaria de Nigeria y en donde se le adora como un foco de energía divina. Los movimientos serpenteantes serían la representación de su sensualidad. Es una de las pocas divinidades femeninas que manifiestan aspectos burlones y provocadores (al igual que la Baubo griega).

Erzili Frambue: portadora de la pasión es invocada para levantar sentimientos apasionados en un enamorado. Sin embargo es una deidad iracunda capaz de enloquecer a quien no cumple con su servicio.

Mamá Brigitte: guardiana del cementerio. Asociado con la familia Loa Guede (espíritus desencarnados), cuando Erzili asume la cara de Mama Brigitte se convierte en la guardiana del cementerio y protectora de las tumbas marcadas con una cruz. A pesar de esta característica funeraria no tiene un carácter som-

brío y sus devotos suelen señalar su afición por los placeres mundanos como las fiestas, bailar y el sexo. Los creyentes suelen invocar a Mama Brigitte en los rituales de sanación, especialmente en los casos de enfermos que han sido desahuciados y abandonados.

Erzili Freda Dahomey. Se le llama la Venus del vodú. Se dice que es hija de Adwe; es clasificada como virgen alegre del vodú, representa castidad y matrimonio. Viste elegantemente y le agrada ser obsequiada con regalos costosos. Su vida es una cadena de escándalos. A pesar de su vida relajada y desordenada, Erzili-Freda-Dahomey jamás se emborracha.

Erzili Freda. Pertenece al culto Radá, es conocida como la diosa del Amor. Al igual que la diosa griega Afrodita, pertenece al grupo de las deidades marinas, pero, alejada casi por entero de su ámbito original, se ha convertido, exclusivamente, en la personificación de la belleza y gracia femenina, para los caribeños. Padece también de la mayoría de los defectos de una mujer hermosa y perversa, es coqueta y sensual. Es el loa más popular del panteón voduísta (Menéndez y Millet, 1996).

En cada templo hay una habitación consagrada a Erzili. Se conservan aquí sus vestidos blancos, amarillos y rosados, y en un tocador le han colocado una palangana, jabón, toalla, peine, lápiz de labios y lima para las uñas. Tiene pasión por su arreglo personal y por las diversiones, y es pródiga hasta la extravagancia.

Su símbolo es un corazón, atravesado por un sable, sus colores son: rosa, azul, blanco y oro; sus sacrificios favoritos incluyen joyas, perfumes, tortas, dulces y licores.

Existen otras Erzili que no fueron descritas ya que no se conocen sus características particulares, sus colores, su día, sus atributos, sus comidas específicas, solo se conoce de su existencia. Dentro de ellas están: Erzili Corazón negro, Mapiang, Toreaux y La Encogida.

Erzili en la escena santiaguera

La relación entre Erzili, la obra y su genotexto, se ubica con las tradiciones culturales de origen haitiano de los inicios del siglo XX, pero se pone de manifiesto a partir del estudio de las Obras “Fiestas al Tambor Assotor” (1985) del coreógrafo Roberto David Linares y “Ercili” (1989) de Jorge Lefebvre.

Durante 1985 El Cutumba preparó la obra “Fiesta al Tambor Assotor” donde recreaba la fiesta tradicional del 24 de diciembre en los pueblos haitianos. El Tambor Assotor, de más de 5 pies de altura, era protagonista en la danza. Liderada por Roberto David Linares y otros bailarines, estos tambores encarnan a grandes jefes espirituales o terrenales; permanecen casi siempre ocultos de la vista de las grandes masas; no se tocan en el sentido musical, y suelen presidir algún tipo de ceremonia, poco frecuente, pero de suprema importancia

Esta obra sostiene la presencia de Erzili como espíritu presente al lado del Assotor. Cutumba trabajó esta danza dándole un toque experimental mediante el trabajo percusivo. La síncrexis con la danza que marca la presencia de los haitianos, así como el empoderamiento colectivo del tambor en las manos de los negros, le valió el segundo premio en el concurso Nacional de Coreografía UNEAC 85.

La puesta en escena de 1989 bajo la dirección de Jorge Lefebvre, fue un espectáculo masivo que incluyó bailarines cubanos del Ballet Folklórico Oriente y del Cutumba, así como bailarines del Royal Ballet of Wallonie, espectáculo que tuvo gran repercusión en la ciudad de Santiago de Cuba y que como elemento primordial presentaba la fusión de la danza clásica con la folklórica.

En entrevista sostenida con Tania Bell Mosqueda, directora del proyecto Infantil Jorge Lefebvre, refiere que el estreno mundial del Ballet Folklórico Ercilí, de Jorge Lefebvre, el 2 de junio de 1989 a las 9 de la noche en el teatro Oriente de Santiago de Cuba estremeció la ciudad de Santiago de Cuba.

Cabe destacar que, no existe en Santiago de Cuba un estudio sistemático y coherente, que conduzca a la puesta en escena de obras y coreografías que tengan referencias de esta deidad en el vodú y por extensión, del legado artístico y cultural de las reconocidas personalidades Roberto David Linares y Jorge Lefebvre. Por tanto, puede resultar lógico, por necesario, el conocimiento y la aplicación práctica de los movimientos dancísticos de este loa, ya que incide en el valor formativo e integrador en lo que concierne al desarrollo de la cultura y el rescate de tradiciones .

El contenido de este trabajo, muestra en apretada síntesis las características dancísticas y literaria referentes al loa Erzili en la manifestación del vodú. Loa que posee diferentes aspectos o cultos dígame Rada o Petró. Es una manifestación de la cultura haitiano cubana, que perdura en nuestra tierra desde la entrada de negros esclavos hasta nuestros días. Erzili es la gran diosa del vodú en Haití.

BIBLIOGRAFÍA

ADDINE, F. y G. García, G.: El Principio de la integración del estudio con el trabajo. 2004.

FUNDAMENTO DE LA PEDAGOGÍA CUBANA REVOLUCIONARIA (s. d.).

ALARCÓN, A.: “¿Vodú en Cuba o Vodú cubano?”, en Del Caribe, no.5. 1988.

ARMAS, N y Santos, C.: Danzas Populares Tradicionales Cubanas. Centro de Investigación y desarrollo de la cultura cubana Juan Marínelo. La Habana. 2002.

BERENGUER, J.: El Gagá de Barrancas: Una comunidad de descendientes haitianos en el oriente cubano. Santiago de Cuba. Ediciones Santiago. 2006.

BORGES, M.: Temas sobre la danza. Ediciones Adagio, Centro Nacional de Escuelas de Artes. 2008.

CABRERA, E.: Diccionario básico de religiones de origen africano en Cuba. Instituto Cubano del libro, Editorial Oriente. 2014.

- CAINET, J.: Estrategia de superación en técnica danzaria desde la perspectiva de los bailes de origen franco haitiano. Tesis presentada en opción al título académico de Máster en Ciencia de la Educación. 2012.
- CARPENTIER, A.: El Reino de este mundo. La Habana. 1943.
- CASTELLANOS, D., B. Castellanos, et. al.: Hacia una concepción del aprendizaje desarrollador. Colección proyectos. ISPEJV, La Habana. 2002.
- CASTRO, F.: Discurso en la Segunda Graduación Nacional de Instructores de Arte. Granma. 29 de octubre. 2005.
- CHAO, G. (2002). Folklore Latino, I, II, III, IV. Consejo Nacional de Casas de Cultura.
- DOMECQ, D.: Tesis. Acercamiento a la música del sistema mágico religioso Vodú. Universidad de Oriente. Facultad ciencias sociales y humanista. Departamento Historia del Arte. 1993.
- FRANCO, L.: La presencia negra en el nuevo mundo. La Habana. 1968.
- GÓMEZ, R.: Breve Historia y Desarrollo del Vodú Haitiano. Su presencia en Cuba. La mujer en el Vodú, Erzili, Loa. 2006.
- GUERRA, R.: Apreciación de la danza. Editorial LETRAS cubanas. La Habana. 2003.
- GUERRA, R.: Calibán danzante, Capítulo VI. Editorial Letras Cubanas. 2008.
- JAMES FIGAROLA, Millet, J; Alarcón, A.: El Vodú en Cuba. 1992.
- LAMERÁN S.: El vestuario y su importancia en la danza. Consejo Nacional de Casa de Cultura. 2002.
- LAMERÁN S. y G. Chao: Folklore danzario cubano I, II, III, IV. Editorial Pueblo y Educación. 1979.
- MENÉNDEZ, y J. Millet: Glosario mínimo del Vodú. Libro de los Signos, p. 60. 1996.
- METRAUX, A. I.: "Orígenes e historia de los cultos Vodú", en Casa de las Américas, año VI, No. 36-37, La Habana. 1996.
- MILÍLIAN, G.: La Percusión en los ritmos afro cubanos y haitiano cubano. Ediciones Félix Varela. 2015.
- MILLET, J, y Alarcón, A.: "Loas de las montañas cubanas", en Revista del Caribe, No 9. pp. 25-28. 1987.
- ORTIZ, F.: Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba, Editorial Letras Cubanas. 1981.
- POZO, J; y Monedeo, C.: El aprendizaje estratégico. Enseñar a aprender desde el currículo. Aula XXI. Santillana. Madrid. 2002.
- RICO, P.: Proceso de enseñanza-aprendizaje desarrollador en la escuela primaria. Editorial Pueblo y Educación. La Habana, Cuba. 2004.
- TEODORO, L.: Presencia de la mujer en el Vodú cubano. Tesis en opción al Título académico de Licenciada en Danza Folklórica. 2005.
- TRIGUERO, E.: Placeres del cuerpo, La danza en Santiago de Cuba. Fundación Caguayo y Editorial Oriente. 2015.
- VERGES, O.: Cultura Popular y Tradicional. Instituto Cubano del libro Centro del Libro y la Literatura. Ediciones Santiago de Cuba. 2014.

LOS APORTES ARTÍSTICOS DEL MAESTRO ERNESTO ARMIÑAN LINARES A LA DANZA FOLCLÓRICA EN SANTIAGO DE CUBA

Lidisleydi Pichardo Pacheco
Julia Maria Pacheco Savon

La pertinencia de un sostenido desarrollo teórico sobre la danza folclórica en Cuba y sus múltiples aspectos se han sustentado en los antecedentes de los estudios teóricos sobre la danza folclórica, muchos de los cuales pueden ser encontrados en la obra escrita de Ramiro Guerra. Desde 1948, año en que comienza a desarrollarse esa teoría, han quedado por escrito los fundamentos básicos de la estética de nuestra danza. A partir de ese propio año, Ramiro ha venido legando las bases metodológicas para la investigación danzaria.

Múltiples aspectos históricos de la danza y su relación con diversas praxis y del saber del hombre, tales como: La danza como expresión vital, La danza y su proyección histórica, Posible aporte de la danza negra a la danza universal y Tradición evolutiva, han brindado los primeros elementos de la teoría de la danza cubana, dónde se encuentran, desde esos puntos de vista, los elementos fundamentales con los cuales más adelante desarrollaría artísticamente su estética. El folclor es el conjunto de creencias, prácticas y costumbres que son tradicionales de un pueblo o cultura. Se conoce como folclor además la disciplina que estudia esta materia donde influye la música, leyendas, los cantos, los bailes, las artesanías y las supersticiones de la cultura y que suele transmitirse con el paso del tiempo de generación en generación.

En el proceso de formación de la nación cubana influye otra cultura que llega a Cuba a fines del siglo XVIII, la cultura franco-haitiana. Tras la Revolución haitiana entran en Cuba franceses que venían escapando y con ellos criollos, blancos, mestizos, negros y mulatos esclavos.

El Gobierno español los estableció como colonos en Oriente de Cuba, en zonas inhóspitas, fundamentalmente en la serranía alrededor de Santiago de Cuba. Allí se desarrollaron: la tumba francesa, la contradanza y la danza como el vudú, el Congo layé, el merengue haitiano, el gaga, etc.

En la búsqueda y enriquecimiento de esta teoría que la han tomado como base de manera general todos los alumnos de danza folclórica del país fueron surgiendo generaciones de bailarines que con su devenir profesional enriquecieron el panorama de la danza folclórica en Cuba, pero sin ser recogidos de manera documental sus aportes, entre ellos consideramos al maestro: Ernesto Armiñan Linares.

Los franco-haitianos, según lo reconoce Manuel María Pérez, introdujeron el Minué, la Gagota y el Papié, además de la Tumba francesa, de tanta connotación para el futuro cultural de Santiago de Cuba.

De acuerdo con el razonamiento anterior consideramos que en Santiago de Cuba contamos con un gran número de personalidades de la cultura, que dieron su aporte a la danza en nuestra provincia, como son: Antonio Pérez, los hermanos Armiñán, Nereida, Berta; Luis y Roberto David, Juan Batista. Milán Gali entre otros.

Sin embargo, no se ha reconocido lo suficiente los aportes del Maestro Ernesto Armiñán Linares a la danza folclórica en Santiago de Cuba

A pesar del profundo trabajo realizado por el maestro entendemos que su obra no ha sido promovida lo suficiente para el conocimiento de las nuevas generaciones de bailarines santiagueros lo que se evidencia a través de las siguientes manifestaciones:

Tales manifestaciones permiten declarar como problema científico: ¿Cuáles son los aportes del maestro Ernesto Armiñán Linares a la danza folclórica en Santiago de Cuba?

Manifestaciones:

- Escasa divulgación de la obra profesional del Maestro Ernesto Armiñán Linares.

-Limitada sistematización de los aportes artísticos de Maestro Ernesto Armiñán Linares e la danza folclórica.

-Insuficiente conocimiento sobre la obra artística danzaria del Maestro Ernesto Armiñán Linares.

El objetivo del trabajo va encaminado a: Sistematización de los aportes del Maestro Ernesto Armiñán Linares a la danza folclórica en Santiago de Cuba.

- Aportes de Armiñán: MI/Este trabajo se enfocará en sus aportes coreográficos.

- ENFOQUE DEL TRABAJO DE ARMIÑÁN CON AFICIONADOS

- ¿Cuáles son? Las coreografías que él hizo, p.e. “Los Guedé” ...teatralización...él lleva el teatro la danza...Detalles? Tienes que formular tus experiencias al bailar la obra...muchachas al río, lavando, espíritus que tocan las muchachas, van a un lugar a buscar el guedé, le dan la queja, se ponen a tomar, regaño, pantomima, cuando las muchachas se dan cuenta y le propinan una paliza...hay gestos danzarios que adquieren carácter teatral, pantomima,

- “Del nacimiento de Oggún-Baleyó”

- “El Cimarrón”

- Kutumba, Tropicana, Medicina y Conjunto folclórico de Oriente: repertorio activo

- Placa “José María Heredia”

- Danza del Caribe...

- UNEAC...

- Coreógrafo santiaguero de mayor importancia, con elementos franco-haitianos en la danza, la teatralización, espectacularización y técnica,

La idea a defender es la siguiente:

El desempeño ininterrumpido del Maestro Ernesto Armiñán Linares y su aporte ha permitido desarrollo folclórico de la danza en Santiago de Cuba digna del reconocimiento y promoción de su obra.

Varias bibliografías aportaron pautas para la elaboración de esta investigación.

Los métodos teóricos utilizados fueron el histórico-lógico, por el cual se planteó cronológicamente el estudio del devenir histórico del maestro haciendo énfasis en los principales aspectos que permitieron caracterizar su trabajo. El método sistémico-estructural permitió ir conformando la historia de dicho conjunto imbricando constantemente diversos factores como los sociales, los económicos, los técnicos, demostrando además su interrelación con todo tipo de personal que haya pasado por él. También se trabajó con el análisis-síntesis, porque a medida que avanzó la investigación de este tema se hizo necesario priorizar los trabajos que realmente aportaron a la indagación en función de un análisis concreto de las bibliografías consultadas que conllevó a una posterior síntesis de lo planteado como un todo único.

Otros métodos de investigación utilizados fueron la observación participante, que estableció una vinculación del espectador con la acción cultural, orientando el proceso investigativo a medida que se tenían más experiencias directas con el trabajo de la obra del maestro o sea la percepción directa del mismo tanto en ensayos como en presentaciones oficiales; la entrevista enfocada, contribuyó a centrar el análisis en figuras claves vinculadas directamente con la evolución de dicho proyecto: bailarines fundadores, críticos vinculados a los medios, especialistas en la enseñanza de la danza, entre otros; y la encuesta a informantes claves que dio la medida del desarrollo alcanzado por el maestro en función del aporte crítico valorativo de estos conocedores del tema que por su vinculación más directa lograron vivencias del objeto de estudio de una manera más plena.

La revisión bibliográfica y procesamiento de la información, permitieron el acercamiento al fenómeno desde diversas fuentes como periódicos, revistas, documentos de archivo, que fueron conformando el cuerpo de las indagaciones.

Como categorías analíticas se trabajaron los conceptos de: danza folclórica.

Este trabajo resulta necesario y novedoso, ya que analizó el desarrollo de una figura de la danza en Santiago de Cuba como el maestro Ernesto Armiñán Linares, teniendo como base la consulta constante a los informantes claves. Como aportes de esta investigación se declara que:

- Constituye un texto útil dentro de la historia del arte danzario local y nacional.
- Contribuye al aumento del material crítico y de consulta sobre el tema en

el área objeto de estudio.

- Se convierte en un intento por historiar el devenir de la vida y aportes del maestro a la danza folclórica en Santiago de Cuba.
- Es un incentivo al estudio de este tema dentro de la carrera de Artes Danzario en el ISA

La Danza

Algunas consideraciones teóricas Acerca del Surgimiento de la danza folclórica en Santiago de Cuba.

El folclor es un conjunto de tradiciones, costumbres y canciones de un pueblo, una región o un país, es la expresión cultural de un pueblo determinado y que por tanto lo distinguirá del resto, su música, sus bailes, sus cuentos entre otros.

Las danzas folclóricas tradicionalmente se realizan durante los acontecimientos sociales. Los nuevos bailarines a menudo aprenden esta danza informalmente mediante la observación hacia otras personas y/o la ayuda de otros como amigos, familiares etc. La danza folclórica es vista más como una actividad social en lugar de competencia, aunque hay grupos profesionales y semiprofesionales de danza folclórica, que en ocasiones realizan competiciones de bailes folclóricos-hacen referencia a sus santos y normalmente se originó antes de siglo XXI.

(...)Los puntos de vista sobre una belleza establecida dejaron de tener una vigencia para ir al encuentro con nuevas técnicas. GUERRA, R y Hernández Lissette (2003). *Apreciación de la danza*. Universidad para todos (s.l.) (s.n.).

En 1971 constituyó el Conjunto folclórico de la BEJAE, brigada estudiantil José. A. Echeverría, posteriormente recibió el nombre de Conjunto Folclórico de la FEEM. En el año 1973 fundó el grupo danzario infantil de la escuela primaria # 59 del barrio Los Hoyos de Santiago de Cuba. Un año más tarde, en 1974 fundó el grupo danzario del EJT en la provincia de Granma y ese mismo año fundó el grupo danzario de la facultad de construcción de la Universidad de Oriente.

En 1976 fundó el grupo danzario 3 de diciembre del Instituto Superior de Ciencias Médicas de Santiago de Cuba. En 1978 fundó el Conjunto Folclórico de los CDR.

En 1981 fundó el grupo de danza Amalia Cue, en la Facultad # 2 del Instituto Superior de Ciencias Médica de Santiago de Cuba.

En 1985 se graduó como técnico medio en la Especialidad de danza, en el curso emergente para Instructores de Artes. En el mes de septiembre de ese mismo año la dirección de Cultura de Santiago de Cuba le propone una plaza como Coreógrafo principal de Ballet Folclórico Cutumba de esta Ciudad.

En el año 1995 se graduó de Licenciado en Arte Escénicas y especialista de folclor en el Instituto Superior de Arte. En 1998 la dirección Nacional de Cari-

show le propone ocupar la dirección artística y general del Cabaret Tropicana Santiago.

En el año 2004 las autoridades de Gobierno y la dirección de Cultura y la UNEAC, le proponen asumir a dirección artística y general del Carnaval de Adultos de Santiago de Cuba. Cortar y pasar al desarrollo. Aquí dejar una breve reseña de su obra profesional. Obras de Armiñán

7-TRADICIÓN CUBANA.

Tiempo de duración-20 minuto.

Coreografía-Ernesto Armiñán.

Dirección-Roberto Sánchez.

Género-Tradicional.

Fecha de estreno-1990.

SINOPSI-BAILE Y MÚSICA QUE EXPONE EN SU ESTRUCTURA AUDITIVA Y VISUAL LOS ELEMENTOS E INFLUENCIAS DE ÁFRICA Y EUROPA, PERO YA FUNDIDO EN LO CUBANO.

13-PAPA GUEDE.

Tiempo de duración-12 minutos.

Coreógrafo – Ernesto Armiñán.

Autor- anónimo.

Dirección - Roberto Sánchez.

Género-folklórico.

Fecha de estreno-1997.

SINOPSIS-LOS ESPIRITUS DE LOS MUERTOS HAITIANOS SE APROVECHAN DE LAS MUJERES QUE ESTAN EN EL RIO, ESTAS BUSCAN APOYO EN GUEDE NIBO ZACATECA DEL CEMENTERIO, PERO LOS GUEDES O ESPIRITUS LO CONVENCEN A ESTE PARA TENDERLE UNA TRAMPA A LAS MUJERES AL FINAL ELLAS LOGRAN VENCER A TODOS.

11-CORONACIÓN DEL MAYOR MACHETE.

Tiempo de duración -20 minuto.

Coreografía-Ernesto Armiñán.

Autor-Ernesto Armiñán/ Roberto Sánchez.

Género-folklórico.

Fecha de estreno-1987.

SINOPSI-DESCRIBE EL ENCUENTRO DE DOS BANDOS DE ESCLAVO EN EL CURSO DE DOS GUARDARRAYAS DE UN CAMPO CAÑERO. DECIDIENDO CELEBRAR UNA CONTIENDA DEPORTIVA CON EL FIN DE SELECCIONAR EL MEJOR MACHETERO. TODO TERMINA ALEGREMENTE EN MEDIO DE UN GENERAL ESPIRITU DE UNIDAD, FUERZA Y COLORIDO.

Patiquín de olla

Tiempo de duración-20 minuto.

Coreografía-Ernesto Armiñan/Roberto Sánchez.

Dirección-Roberto Sánchez.

Género-folklórico.

Fecha de estreno-1994.

SINOPSIS-CHANGÓ EN UNA DE SUS GUERRAS CON OGGÚN POR EL AMOR DE LA BELLA OCHUN, LOGRA VENCER POR ESTA VEZ A SU ETERNO RIVAL GRACIAS A LA INTRVENCIÓN DE OYA.

Obras coreográficas

- 1- 1960- Los caleseros del 60.
 - 2- 1062- Flores que nacen en cuba
 - 3- 1963- los piratas del siglo 20
 - 4- 1964 – La vos de Cuba en el mundo
 - 5- 1965 – sorpresa del DDD
 - 6- 1966 – Lo que va de ayer y hoy
 - 7- 1971 – La tierra del Orinoco
 - 8- 1973 – Elegua y el camino Oddua
 - 9- 1974 – Tumba Francesa
 - 10- 1975 – Gaga haitiano
La caja de pandora
 - 11- 1976 – Merengue haitiano
 - 12- 1977 - Bailes daomeyanos
 - 13- 1978 – Raíces
 - 14- 1979 – Mason Haitiano
 - 15- 1980 – Chancleteros rítmicos
 - 16- 1981 – Al paso de los años
 - 17- 1982 – Fiesta del tambor
 - 18- 1983 – Palenque
 - 19- 1984 – La fiesta del guamo y el vaccin
 - 20- 1985 – Coronación del mayor Machete con tres de diciembre
 - 21- 1987 - Coronación del mayor Machete con Cutumba
 - 22- 1988 – Los tahoneros
 - 23- 1989 – El guamo y el Vaccin
 - 24- 1990 – Estreno el nacimiento de Oggun Baleyo
 - 25- 1991 – El Guamo y el Vaccin - Kizankela
 - 26- 1992 – La consagración de Ericili
- Raíces y tradiciones en Cutumba
- 1993 - -----
- 1994 – La fiesta del amor con el grupo Kizankela

Iré a Santiago – Cutumba – Estreno
 1995 – Congoya – Cutumba
 Patakin de Olla
 1996 – Travesuras de Alegba
 1997 - Papa Guede
 1998 – Tajona _ grupo Kizankela
 1999 – Viaje al Caribe - Tropicana
 2000_ Tumba Francesa - grupo Kizankela y tres de diciembre
 2001 - -----
 2002 – Sagaloa – Cutumba
 2003 - Santiaguera Show
 2004 – Carabali

Bibliografía

- ALARCÓN. A.: Vodú en Cuba o Vodú Cubano. En del Caribe No.12 pág 89-99. Ediciones Cubanas, La Habana pág 89-90. (1988)
- ALEN O: La música en las Sociedades de Tumba Francesa en Cuba. Editorial Casa de Las Américas en La Habana. (1986)
- ÁLVAREZ R: “Azúcar e Inmigración 1900-1940”. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales. (1988)
- BOURGAT M: Técnica de la Danza Buenos Aires: EUDEBA. (1964)
- CAIGNET J: Estrategia de superación en técnicas dancarias desde las perspectivas de los bailes se origen franco. Haitiano. Tesis en opción de Título de Máster en Ciencias de la educación. Mención Educación Preuniversitaria. Universidad de Ciencias Pedagógicas Santiago de Cuba. (2012)
- CAMPOS M.: El estilo Jiribilla en la obra dancaria de Juan Bautista Castillo Mustelier. Trabajo de Diploma en opción al Título de Licenciado en Arte Danzario. Perfil Danza Folclórica. (2019)
- COUTO K: La presencia de los haitianos en la región oriental de Cuba y la organización de la Sociedad George Sylvain(1927-1952).En historia del Caribe Volumen VII No.21 - julio - diciembre pp 181-195. (2012)
- DALLAL A: Exploraciones sobre la Construcción y la Reconstrucción coreográficas Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas Volumen XXI número 75 primavera, 1999, pp 235-253. (1999)
- ELÍ. V Y GÓMEZ Z. “Haciendo música cubana” Editorial Pueblo y Educación. La Habana. (1989)
- ESCALONA A: La migración francohaitiana y su influencia en la cultura cubana, “Revista Observatorio de las Ciencias Sociales en Iberoamerica ISSN: 2660-5554 (Vol.1 número 5, diciembre 2020).
- GÓMEZ J: Movimiento de artistas aficionados en Cuba: Pasado, presente y mucho futuro. Radio. Trinidad. ICRT. (2020).
- GUANCHE, J Y MORENO D: Caldije. Editorial Oriente Santiago de Cuba. (1988)
- GUERRA R: Teatralización de folclore y otros ensayos. Editorial letras cubanas. La Habana. Cuba. (1989).
- HERNÁNDEZ E: El Caribe en la cultura cubana: un balance de la literatura francoantillana. En Revista Temas No. 6 abril - junio pp. 8-22. (1966).
- JIMÉNEZ A: Estrategia Extensionista para la potenciación del movimiento de artistas aficionados. Un aporte al desarrollo sociocultural de la Universidad de Pinar del Río “ Hermanos Saíz Montes de Oca”. Tesis en opción al Título Académico de Máster en Desarrollo Social (2013)

- LEESE, S Y PACKER M: Manual de la Danza. La danza en las escuelas como enseñarla y aprenderla. Madrid: EDAF. (1991).
- LEÓN, A “ Del Canto y el tiempo” Editorial Pueblo y Educación. La Habana. (1974)
- LÓPEZ A. Creando con el cuerpo: Descubrir la Danza .Guía didáctica (2019-2020) Fundación Juan March. (2019).
- LÓPEZ R www.ecured.cu Disponible en consultado. (2020)
- QUINTAMAR D.: Danzas y música de origen francohaitiano en Santiago de Cuba. Posgrado en estudios latinoamericanos Universidad Nacional Autónoma de México. 2017
- RIERA C.: Ramiro Guerra bailarín coreógrafo y maestro. Tesis para obtener el Título de profesor especializado en danza. Universidad de Chile. Facultad de Artes. Departamento de Danza. Santiago de Chile. 2012
- ROBINSON J.: El niño y la danza. Barcelona: Mirador. 1992
- SALAZAR A: La danza y el Ballet . México fondo de cultura. 1986

IMAGEN Y MÁSCARAS

CULTURA, NACIÓN E IDENTIDAD EN LA OBRA TEATRAL

Lic. Kenia Idalmis Rodríguez Núñez

Lic. Marco Alfredo Llacobet Morales

Visualizar la Historia solo como una asignatura que conforma el plan de estudio de cualquier institución educativa es errado y, por tanto, una estrechez que rebaja el alcance teórico de esta especialidad del saber humano. Estar al tantode que engloba a infinidad de conocimientos, prácticas y ritualidades que las sociedades han ido desarrollando, incluso desde sus orígenes. No puede concebirse, por tanto, la Historia distante de otras ciencias que, con el paso del tiempo, han ido experimentando un devenir de sucesos que conforman, aislada y suficientemente, sus arsenales filosóficos y prácticos.

Un ejemplo de ello son las fértiles cercanías que han existido en muchos instantes entre esta ciencia y el Arte, dando como resultante obras que -sin apartarse de cánones y legislaciones rectoras para el logro final de sus objetivos: el disfrute espiritual de un espectador insertado en un conglomerado humano con gustos y necesidades afines- son consideradas por la crítica especializada como clásicos en el género abordado y asumido por los creadores que le han otorgado vida.

Siguiendo la línea de pensamiento esbozada anteriormente, los autores expondrán tres aspectos fundamentales para el desarrollo de este trabajo que les permitirá arribar al objetivo que se proponen con dicha investigación:

- A) Al tomar en cuenta terminologías como Identidad, Cultura y Nación se hará patente, momentos vividos por sectores humildes de Cuba que delatan costumbres, modos personales y hasta ritualidades y creencias al asumir la realidad nacional;
- B) exposición crítica de aspectos filosóficos y formales contenidos en la performance teatral “Omowale” realizada de conjunto por los autores del trabajo y
- C) la relación de ellos con un proceso de búsqueda que los fue conduciendo (a través de la investigación y desde sus especialidades artísticas) a aspectos sutiles inmersos en los tres conceptos enunciados, que proporcionan estados, sentimientos y hasta posturas definitorias de la personalidad asumida a través de siglos por los nacidos en la isla grande del Caribe.

El objetivo de la siguiente investigación es analizar el proceso creador que dio como resultado la performance teatral “Omowale” a través de aspectos como

Identidad, Cultura, Nación y la Historia.

Antes de exponer ideas que permitan la construcción del discurso, se hace necesario esclarecer conceptos que serán referenciados a lo largo de esta investigación como Identidad, Cultura, Nación y Arte. Para tales fines se usarán fuentes diversas que posibiliten una definición precisa y objetiva.

Se puede decir que Identidad:

“es la síntesis que cada uno hace de los valores y de los indicadores de comportamientos transmitidos por los diferentes medios a los que pertenece. Integra esos valores y esas prescripciones según sus características individuales y su propia trayectoria de vida (...) es considerada como un fenómeno subjetivo, de elaboración personal, que se construye simbólicamente en interacción con otros. La identidad personal también va ligada a un sentido de pertenencia en distintos grupos socioculturales con los que se considera que compartimos características en común .”⁹

Cultura es el:

“resultado del proceso de acumulación consciente de los valores espirituales y materiales creados por el hombre a través de los siglos (...) grado de desarrollo que ha logrado una persona, sociedad o época en la instrucción, las ciencias, el arte .”¹⁰

Nación:

“es un conjunto de personas que comparten una serie de elementos como la historia, la lengua, el territorio, la cultura, la etnia. Generalmente, se agrupan formando un Estado, región u otra fórmula que representa su soberanía ”¹¹

Arte:

1) Expresión creadora y estética del hombre que se realiza utilizando recursos plásticos, lingüísticos o sonoros, y mediante la cual se refleja la realidad o los sentimientos humanos. 2) Conjunto de obras que son fruto de la actividad artística humana (...) 4) Conjunto de reglas necesarias para hacer bien alguna cosa ”.¹²

Partir de estas definiciones es corroborar puntos medulares que las aproximan entre sí y, por qué no, intuir que la Historia, como ciencia, no se distancia, pues ella respira, palpita y se estremece desde los acontecimientos que los hombres han ido ejecutando a través de los siglos. El ser humano, con sus contradicciones, puntos de vista éticos y estéticos, sus miedos, batallas, su sensibilidad, etc., es referente obligado para dialogar sobre cualquiera de estos conceptos que han sido definidos con anterioridad.

Las prácticas y ritos, costumbres y modos de hacer e incluso ciertas elección

9 www.gitanos.org/pdf

10 Diccionario básico escolar, p.314. 2014.

11 www.diarioconstitucional.cl.

12 Diccionario básico escolar, p.94. 2014.

nes que rigen el destino y porvenir de las naciones, no pudieran ser tenidas en cuenta tras un análisis objetivo y científico si las comunidades, desde los orígenes, no hubieran desarrollado comportamientos específicos en períodos de tiempo y en espacios determinados para el florecimiento de actos que se han encargado de construir o destruir el caos y las revoluciones que originan (entre diversos factores internos y externos) la ambición, los avances tecnológicos, la interminable lucha por la obtención de riquezas; siendo las clases oprimidas las que siguen sufriendo con más intensidad los descalabros sociales y, por ello, las que más se aferran a sus tradiciones cultivándolas. Como plantea el Dr. Eduardo Torres Cuevas en su artículo *El pensamiento sobre la cuestión negra en la colonia*:

Este es un tema muy amplio que apenas hemos esbozado, pero que puede motivar a profundizar en él, a buscar a estos pensadores, a leerlos (...) Sin el estudio, sin la creación de nuestra memoria en la generación actual, que tiene que conocer todo esto para saber quién es, a dónde va y cómo puede construir su propia sociedad –porque toda sociedad se autoconstruye permanentemente-, si no tiene ese mundo de vivencias, perece¹³.

Partiendo de esta acertada mirada sobre cuestiones que engloban uno de los fundamentos, vitales para esta ciencia, referenciar acontecimientos para que el hombre tenga certezas de lo acaecido en cualquier temporalidad para aprehender su individualidad como ser social, nacional y cultural; los autores de este trabajo reflexionan sobre cuestiones que atañen al Arte y la relación, especial y estética, que entabla con la Historia, pues dicha cercanía entre las dos disciplinas puede aportar a la recepción de los públicos, sobre todo jóvenes, cuando disfruten de un producto sea este literario, cinematográfico, plástico o teatral; que les aportará además conocimientos en un estado (preocupado y ocupado como el cubano) en la educación de sus ciudadanos.

No pueden ser excluidas de este planteamiento terminologías como Cultura, Identidad y Nación, pues como ya fue señalado, existe un nexo imborrable entre ellas que influencia al Arte y a la Historia, permitiendo tal retroalimentación para que toda creación honesta beba de fuentes originarias y, por tanto, nacionales.

Para tales fines se dialogará desde la experiencia que aún experimentan, desde sus especialidades, los autores de este proceso de trabajo –dará como resultante el teatro performático o performance teatral “Omowale”- sobre un texto del dramaturgo cubano José Jesús Rodríguez Acea, el cual reflexiona sobre cuestiones trascendentales para la historia de la Isla como Nacionalidad, Racialidad, Exilio junto a pasajes acontecidos en Cuba como la masacre de los Independientes de color, la participación de los negros en las contiendas libertarias, el racismo experimentado en el hoy por los nativos de la isla, la segregación de la mujer que implanta una sociedad machista y que viaja, hasta nuestros días desde la colonia, entre otros tópicos que también asumirán el presente de la Nación con sus carencias e insatisfacciones populares.

13 Torres-Cuevas, p.12, 2015.

Lo primero que debe ser tenido en cuenta para el análisis de una performance teatral como “Omowale” es la interrogante que delatará el origen del personaje de esta trama, llamado Bronx: ¿a qué estrato social pertenece? Rodríguez Acea describe a un hombre pobre y mestizo que acaba de ser puesto en libertad por una fechoría, ¿o error circunstancial?, que ha cometido. Su sentencia de cinco años ha sido rebajada a tres por buen comportamiento y reeducación, pero el protagonista se rehúsa a creer en ello.

Se dialoga entonces de una individualidad proveniente de la clase humilde con rasgos bien acentuados de “marginalidad”, que vive en un cuartucho de un solar habanero. En este espacio convive junto a la guapería, el robo, la insalubridad, ritualidades que conforman el acervo cultural más profundo e interno de la nación, conformadores de la identidad nacional. No por azar Kenia y Bárbara, asistente de dirección y coreógrafa respectivamente, en complicidad con el actuante y director, Llacobet, diseñaron danzas y conjuros para no solo evocar a deidades del Panteón Yoruba como Oggún y Eleguá, sino mostrar la magia y aquella hechicería que es proferida para crear un mal a la existencia del aludido.

Segregación -no resuelta aún dentro de un sistema creado para el beneficio de todos- es otra cuestión que no puede ocultarse ante la sagaz mirada del dramaturgo. José Jesús coloca el dedo en la herida cuando hace pronunciar a su personaje parlamentos cargados de emotividad y dolor que lo hacen sufrir.

“Tú sabes, Malcolm, que quien fija el límite racial es el negro, si no que se lo pregunten a los que nos marginan, como mi inquilina, la marañera, “Doble hoja”, o a los que tratan de mantenernos en el “ghetto”, o a esos, esos de los nuestros que en vez de decir somos, dicen son, ese negro o negra, que en su deseo de emblanquecerse cava su propia tumba, en su deseo de no ser, están borrando su futuro, sino que le pregunten a mi otra vecinita, la de los “fulas”. La que se cree tiene a Dios agarrado por las barbas cuando se toma una cerveza de latica. Yo creo lo único que ella sabe es de templeta para lograr sus sueños¹⁴.

El Bronx ha proferido estos textos lanzándose al mar, nada contra la corriente, pero, al final, es devuelto por el inmenso azul hacia la isla. Imágenes desgarradoras que son acompañadas todo el tiempo por el sonido de rejas que se cierran, como avisando de una sentencia que más tarde Acea deja clara en su obra, “El peligro no está en el negro, no está en el color que tengas. ¿Tú sabes Malcolm dónde está el máximo peligro? No, en la unión no, sino en que nos dividan, acere, en que nos dividan”.¹⁵

El reconocimiento de su tragedia llega a extremos insospechados cuando recuerda a los Independientes de color y llora, desde el presente, con solo recordar el crimen cometido contra los que él llama sus hermanos.

Otros aspectos siguen mostrando, tanto desde la escritura como la teatralidad,

14 Rodríguez, p. 12. 2017.

15 *Ibid.*, p. 14.

cuan unidas se hallan en esta performance cuestiones como Identidad, Cultura, Nación e Historia. En esta realización teatral se habla de independencia, del no sometimiento a ningún amo de turno, de cómo los negros, junto a blancos de diversas nacionalidades, lucharon por zafarse de yugos y cadenas impuestos por el régimen español.

Pero también se vuelve a reiterar la mentalidad racista que aún persiste y que pretende minimizar el papel histórico y de elevado coraje que muchos mambises junto a próceres negros jugaron en las cargas al machete, las tácticas militares bien trazadas para desarticular la fuerza enemiga junto a las emboscadas. “¿Sabes?, somos del grupo del cual piensan muchos, no tenemos historia: “gente sin historia”, dicen. Se olvidan que si los niches esto sería una mierda sin olor, con color de hepatitis”¹⁶.

Antes de proferir la última oración de este parlamento, el Bronx se cuadra marcialmente y entona las gloriosas notas del himno invasor. Instante donde en la performance teatral se les rinde homenaje y justo tributo a aquellos, incluso soldados sin identificación, que fueron capaces de dar los primeros pasos en favor de la creación de un sentimiento nacionalista, independentista, de incorruptibilidad ante el ofrecimiento de rastros o baratijas cuando está en juego el decoro y la limpieza de la patria.

Aunque el momento referido es breve en la puesta en escena, el actuante y aquellos que han asistido a los ensayos, se sobrecogen, pues saben que se dialoga de momentos donde la historia de la nación vibró desde una hidalguía y valor que no pudieron matar ni las balas del caudillo español y mucho menos la sutil guerra psicológica que en el presente intenta ganar adeptos, sobre todo jóvenes, que olvidan o no toman en cuenta la sangre derramada y aun por verter si el vecino del norte intenta pisar con sus botas la tierra de la estrella solitaria.

La figura del prócer norteamericano Malcolm X, que aparece en un cuadro dispuesto al fondo del escenario y en un nivel alto, le sirve a José Acea para dejar constancia de la intensa admiración sentida por el Bronx hacia este hombre que tanto luchó, primero, por los derechos civiles y ciudadanos del negro y, en una segunda instancia, por la verdadera independencia del pueblo norteamericano.

Malcolm se da cuenta de que no es la batalla del pardo contra el blanco la que cambiará el curso de la historia. Detrás de esas tesis racistas se ocultan otros fines que convienen a los poderosos, a aquellos que ganan sus riquezas explotando al obrero, posea este cualquier pigmentación en su piel. No se trata, pues de colores y mucho menos de dividir en fracciones a la humanidad, por el contrario. La cuestión esencial está en la conformación (por parte de la sociedad, cualquiera que esta sea) de hombres y mujeres capaces de construir un futuro luminoso a partir de la equidad, el decoro, la limpieza de conducta y alma, el sentido ético de la honestidad, entre otros valores que si alejan y distancian al ser humano de las bestias.

16 Rodríguez, p. 8. 2017.

“Yo mismo aceptaría la no violencia si fuera consecuente, si fuera inteligente, si todos fuéramos no violentos. Diría: muy bien, todos juntos, todos vamos a ser no violentos. Pero nunca voy a aceptar –y simplemente estoy diciendo lo que pienso–, nunca voy a aceptar la no violencia de ninguna clase a menos que todo el mundo sea no violento. Si hacen que el KuKluxKlan sea no violento, yo seré no violento. Si hacen que el Consejo de Ciudadanos Blancos sea no violento, yo seré no violento. Pero mientras haya quien se niegue a ser no violento, no quiero que me vengan a hablar de la no violencia. No creo que sea justo decirle a nuestro pueblo que no sea violento, a menos que alguien haga que el Klan y el Consejo de Ciudadanos y esos otros grupos también sean no violentos¹⁷.

El dramaturgo –que permitió al equipo de realización de esta performance teatral posibilidades para transformar de manera creativa su obra- acerca a Bronx y Malcolm desde la propia escritura para mostrar un cuestionamiento latente en “Omowale” desde la representación.

La historia de la naciente república cubana hasta nuestros días, con el triunfo de enero del 59, ha sido sostenida por ideales de respeto y admiración entre los dos pueblos que han tenido que padecer la separación y el aislamiento producto a las malsanas intenciones de dominio que ha movido a la casta de poder norteamericana y a ciertos grupos de la intelectualidad radicados en los Estados Unidos. Ya desde el Régimen Español se constata tal deseo de ciertos terratenientes y oligarcas cubanos por la anexión de Cuba. Como en el presente, tales deseos intuyen, ingenuamente, que el poderoso imperio del norte traerá progreso y luces a una nación empobrecida, según ellos, por una dictadura reacia a cambios y soluciones que podrían traer mejores dividendos a las arcas del país. “¡Nada, acere!, tenemos cosas parecidas a contar con diferentes personajes; tú en Harlem, yo en esta farándula criolla”.¹⁸

Cuestión medular en esta creación es aquella que atañe al exilio, pero desde una postura donde se refiere además la tristeza y el desencanto de los cubanos que se han insertado en el mundo intentando mejoras, sobre todo económicas. Alejados de su cultura, tradiciones, ritualidades e incluso hasta de los efectos del clima que tanto se aborrece en la isla, pero fuera de ella, se añora con la misma intensidad; imponen condicionantes a aquellos extranjeros en una tierra donde son otros los símbolos, religiosidades y concepciones del mundo ya probadas y afianzadas por los nativos durante su devenir existencial y emotivo, creando así su propia identidad que también los hace únicos e irrepetibles ante los ojos del universo.

Ante realidades como las descritas, el recuerdo no se aparta de un congrís, yuca con mojo, un tabaco o el tan depauperado, pero desde la distancia, amado cigarro popular, un ron o café mientras más fuerte tanto más deseable; sin apartar a simbologías o reencuentros con arte de la Isla en el exterior.

Marco Llabobet quedó perplejo ante las confesiones de una amiga que retor-

17 Malcolm X, p. 142. 1964.

18 Rodríguez, p.7. 2017.

naba al país después de una breve estancia con su hija en Suiza. Su relato describía, con marcada emotividad y sorpresa, la recepción que una película cubana había tenido al ser proyectada en una sala cinematográfica. Ante el suceso cultural y movida por su extrema sensibilidad, no pudieron sus ojos contener el llanto al constatar las sutiles dimensiones que puede alcanzar un producto artístico al ser colocado en otro contexto, extraño incluso para las intenciones de los propios creadores que le otorgaron la vida.

Existen los cubanos que “sufren fuera”, y los que sufrimos igualmente aquí, quizás más, estando dentro de esta quemazón, y el nerviosismo de no saber lo que va a pasar. La vida de todos nosotros, de todos, los que se han ido y los de adentro es tremenda tragedia. Uno se siente como perro que necesita un poco de amor. Yo tengo la tierra, es verdad, pero los que se van, puede que tengan la familia, también es verdad, pero ¡caballero! A los dos, a los dos, nos falta la mita`, estamos incompletos, tristes ”.¹⁹

Dos aspectos a tomar en consideración y que concluirán con este análisis –ha tenido en cuenta especificidades del proceso creativo– son los que referencian a la discriminación de la mujer y a la terminología Actitud performática. Desde tiempos inmemoriales, se agrega incluso a la colonia, la mujer ha sido vista como un objeto dispuesto a satisfacer las necesidades más perentorias del “macho”; no se excluye de estas reflexiones los ofrecimientos sexuales, “jineterismo”, para la supervivencia de algunas féminas y sus gremios familiares.

La prostitución ha sido un mal de cualquier sociedad y Cuba no ha sido la excepción. Casos como los de Alberto Yarini y Ponce de León resumen una historia cargada de ultrajes, dolores, silencios, impotencias y, en algunos casos, muertes por enfermedades o accidentes con rostro de asesinatos. Tales reseñas fueron escritas, desde el miedo y la resignación, por los cuerpos de mujeres que sufrieron la intolerancia de orgasmos, muchas veces no deseados.

Otro ha sido siempre el estigma que han tenido que sufrir otras por el color de su piel. Para la historia nacional no es un secreto las violaciones sufridas por las esclavas traídas del África por sus amos y más tarde, en el presente, la mezcla de segregación-placer a la que se han visto enfrentadas por su condición de pardas. En instantes de “Omowale” el Bronx enuncia criterios, con alta dosis racista, que aluden a las dos vecinas: una de ellas blanca que incluso lo ayuda ofreciéndole un pan; ¿segregación invertida del negro hacia el blanco?

La Historia es un cúmulo de acontecimientos que se suceden en períodos determinados provocando alteraciones en dichos espacios de tiempo y repercuten, positiva o negativamente, en la cotidianidad que habitan las comunidades humanas. Pese a ciertas similitudes que muestran estos hechos a lo largo de la historia de la humanidad, no siempre se vislumbra paridad o acercamientos entre ellos. Las batallas y tácticas usadas por militares difieren en su realización según momento, lugar y capacidad del estratega para asumir tal o cual variante.

19 Rodríguez, p. 5. 2017.

Esta afirmación aproxima esta pluralidad, experimentada por los sucesos que esta ciencia referencia, al concepto Actitud performática.

En un arte tan vivencial como el teatral, el actuante no puede darse el lujo de no preparar su cuerpo a través de técnicas que le proporcionen un acercamiento vital y expresivo a la teatralidad diseñada por un director. Esta terminología al ser pariente consanguínea de otra no menos visceral como Performance, desnudará todo el tiempo aquel estímulo que permite al creador de la escena transgredir y vivenciar un acto único e irrepetible pese a respetar el preciso diseño de movimientos marcados por un director en su puesta en escena.

Como en la Historia, los participantes, en este caso los espectadores, asistirán a la narración psicofísica de un actuante que -al negarse a la mera copia o repetición de lo alcanzado con anterioridad- experimenta la misma intensidad, peligro, avatares y riesgos que enfrentan los ciudadanos comunes, enaltecidos más tarde ante los hechos que reclaman de sus ideales posiciones éticas: ¿será este el verdadero origen de aquellas personalidades ilustres que transitaron, como cualquier mortal, su existencia antes de tomar decisiones trascendentes para sus vidas?

Tanto Acea como el equipo de trabajo, al pretender despertar los resortes que renuevan la organicidad que persiste en el género humano (a pesar de eufemismos, sueños o desesperanzas) referencian la Historia, la cotidianidad y, con ello, confiesan también sus personales historias de vida.

Proponer un análisis de la Historia desde los resortes que experimentaron seis creadores al edificar una performance teatral, “Omowale”, es considerar la unión que se entabla entre dos saberes que le permiten al hombre intentar responder preguntas esenciales para su conocimiento y desarrollo: ¿quién es?, ¿de dónde viene? y ¿hacia dónde se dirige? Al asumir dicha postura ética, estos intelectuales tocaron puntos medulares que entroncan con sutiles apreciaciones en terminologías como Cultura, Identidad y Nación.

A través de búsquedas que la práctica iba orientando, el texto y la puesta en escena permitieron con el decursar del tiempo la entrada de hechos que la historia nacional no debería olvidar para la buena salud de su futuro: la masacre de los Independientes de color; las condiciones de pobreza que aún hoy, y “gracias” a un bloqueo, viven personas humildes que persisten en el amor y la solidaridad; el exilio y sus consecuencias nefastas incluso para la vida de los que a toda costa buscan ¿el sueño americano?; el racismo sufrido en el aquí y el ahora por las mujeres, en primera instancia, y por el negro; la no renuncia a ideales como emancipación y libertad plena por la cual fallecieron hombres de gran estirpe desde la colonia.

Crear una obra como “Omowale” permitió desentrañar cuestiones medulares que han hecho comprender a estos artistas, desde sus especialidades, cuan rica en tradiciones, ritualidades, comportamientos y hasta saberes sostiene a la patria que hoy se defiende, pues es el único modo real de vislumbrar FUTUROS.

Bibliografía

- HART DÁVALOS, A.: Cultura para el Desarrollo. Ed. de Ciencias Sociales. La Habana. 2012.
- SELIER, Y.: “Identidad racial de gente sin historia”, en Revista Caminos, 2002.
- TORRES-CUEVAS, E.: El pensamiento sobre la cuestión negra en la colonia, Ed. Sensemayá, Cuba. 2015.
- X, MALCOLM: Habla, Malcolm X: Discurso, entrevistas y declaraciones, Ed. Pathfinder. 2004.

EL TEATRO AFRICANO: EL SUSTRATO MÍTICO-RELIGIOSO

MsC. Ismaela Hechavarría Trujillo

MsC. Isabel Heredia Sánchez

Aproximarse a un extenso territorio como África, un continente con origen y relaciones de pueblos claramente identificados y enjuiciados. Que fue colonizado y del que se reflexionó y se ha demonizado ampliamente, pero como toda sociedad humana, existen muchos nombres, realidades, verdades y divisiones que se deben atender porque es un continente que encierra grandes enigmas, además marca una huella en la historia y en el origen de la humanidad. Esta aproximación orienta la curiosidad intelectual, en esta ocasión, a uno de los aspectos esenciales de las expresiones artísticas.

África, continente de pueblos saqueados, desangrados a través de sus venas abiertas, como lo ha sido América-, hoy lucha para dejar de ser de los pueblos condenados de la tierra. Por esa condición Europa marcó su panorama cultural y económico a partir de los centros de poder que en el siglo XIX impusieron o consolidaron su hegemonía política sobre los demás continentes, desde su calificativo del denominado viejo mundo, olvidando con ello, que el comienzo de la historia de la humanidad está en ese gran territorio y sus civilizaciones negadas, desconocidas, blanqueadas, por el colonialismo y sus exigencias intrínsecas de subvaloración de las culturas obligadas a integrar las periferias.

Martí en su célebre obra *La Edad de Oro* capta y narra en “Cuentos de elefantes” cómo estos colonizadores capturan y neutralizan “los corazones” y las “mentes” de los pueblos, y cómo atacan el patrimonio cultural e histórico: “De África cuentan ahora muchas cosas extrañas, porque anda por allí la gente europea descubriendo el país, y los pueblos de Europa quieren mandar en aquella tierra rica, donde (...) crecen plantas de esencia y alimento, y otras que dan fibras de hacer telas, y hay oro y diamantes, y elefantes que son una riqueza, porque en todo el mundo se vende muy caro el marfil de sus colmillos”¹.

Su proceso descolonizador tiene, luego de la II Guerra Mundial, un año clave, que fue 1960, reconocido mundialmente como el “año de África”, a diecisiete países se le concedió la independencia, integrándose a las voces políticas del continente y a la comunidad internacional a través de gobiernos propios, en medio de un mundo globalizado. Esa situación se mantuvo hasta la segunda década del siglo pasado lo que hizo que variara con el estallido de las contradicciones interimperialistas, por el reparto del mundo, concluyó con el cambio de la correlación de fuerzas internacionales al propiciar la aparición de una ascendente conciencia anticolonialista en África y se echaron las bases del teatro en el continente.

Su pueblo ha sufrido los desmanes de los grandes colonizadores, al ver también sus manifestaciones culturales perseguidas y estigmatizadas durante deca-

1 José Martí: *La Edad de Oro*, p.256.

ños, perolgraron sobrevivir a la acción neutralizadora y de desactivación del poderoso aparato de devastación colonial, al mismo tiempo, en los primeros años de las centurias pasadas esa mismacultura “bárbara” y “primitiva”, como se le denomina en Europa, contribuyó, en no poca medida, a la reanimación del propio arte europeo, de la “cultura” y “desarrollada” civilización de los colonizadores.

La búsqueda de la africanía, de lo identitario, de la historia pasada y de sus tradiciones, se convierten en el eje central de esta dramaturgia y el rechazo de la realidad colonial también devino objetivo esencial de esta primera empresa dramática. Es así como se descubre, casi desde su inicio, con la inexistencia de una tradición teatral propia y con la campaña de colonización cultural desatada por las metrópolis.

Los conquistadores, se apoyaron básicamente en los establecimientos escolares por ellos creados, para preparar a la intelectualidad africana manipularon múltiples recursos, a fin de despojar la reciente dramaturgia, por lo que no puede desentrañarse como un hecho aislado o casual que las primeras obras teatrales escritas en los territorios dominados por Francia, en el occidente africano aparecieran en 1932 y en 1933, resultado de la labor desplegada por los profesores franceses, algo similarsobrevino en las posesiones coloniales de Bélgica y Gran Bretaña.

Los modelos clásicos, las técnicas, las estructuras y las concepciones teatrales burguesas se importaron de las metrópolis para incrustarlas en la balbuceante literatura dramática africana; a los autores les era inadmisibile exponer los problemas de sus sociedades, pues la crítica y la oposición le acosaban y frustraban el intelecto.

Es hacia los años 50, cuando en el continente se desata una franca conmoción política, revolucionaria, que puso en una situación precaria el poder colonial, el teatro encuentra el cimientopara germinar y profundizar en las raíces continentales y de modo especial en las históricas, hizo que se penetrara en las entrañas de la dependencia y la opresión, por lo que se acentuó en el carácter anticolonialista de esta manifestación literaria.

Posteriormente, en los años 60, cuando algunas colonias habían alcanzado su independencia, o estaban a punto de conquistarla, desde la clandestinidad o la lucha armada en los países que permanecían sometidos, o desde el poder en aquellos que después de su liberación se establece el neocolonialismo; los movimientos revolucionarios realizan decisivas acciones contra la penetración política, militar, económica e ideológica imperialista. Creadas las condiciones se avanza en la dramaturgia y se inaugura, lo que se ha dado en llamar “teatro moderno africano”.

Es así como el teatro africano, entre historia y tradición, empezó a encausarse, por nuevas vías, de ahí que se hable de un nuevo teatro, es decir, de un teatro comprometido, incluso militante, concebido para defender la identidad de un pueblo, que ha logrado su independencia, mantener viva sus tradiciones y

rememorar su historia pasada y presente, su patrimonio cultural e histórico, destruido, en muchos casos, por causa de los conflictos, no solo a nivel de país, sino a nivel continental, en los últimos tiempos, cuando el imperialismo –capitalista en su constante expansión, a través de las armas y el capital, destruye los elementos que conforman el patrimonio de una sociedad con la intención de dominar y controlar al planeta.

Según el estudio realizado una amplia nómina de autores y obras con que cuenta hoy el teatro africano atestigua el auge cobrado por esta dramaturgia en los últimos años. El proceso seguido por este movimiento teatral, se inscribe plenamente dentro del contexto general de descolonización que atraviesa África. En los estados que han mantenido una consecuente trayectoria revolucionaria, se tiene absoluta conciencia de su eficacia en la transformación de las caducas relaciones y estructuras sociales.

Si de definición se trata, la palabra teatro es un término muy amplio con el que se designa al mismo tiempo el arte de componer o representar obras dramáticas, los edificios o locales destinados a la representación de tales obras y también espectáculos de variedades. El teatro es sin duda alguna un arte, y así lo evidencian las expresiones de “artedramático” y “arteescénico”, que son otra forma de referirse a esta manifestación cultural.

Dentro de este marco, en el plano lexicológico es evidente la huella del préstamo subsahariano en el léxico del español coloquial culto y popular, es en el nivel lexical donde radica el principal legado de las lenguas africanas al español, en este caso, Cuba. Sobre la base de las ideas expuestas, define y da conceptos sobre seres mitológicos, apariciones, leyendas, personajes populares relacionados con el acervo cultural y mágico-religioso del cubano.

De igual manera, alfabéticamente, y con sus respectivos epígrafes, desfilan en este diccionario deidades africanas y aborígenes con sus respectivas leyendas, atributos y características, referencias al catolicismo como algunas advocaciones de la Virgen María, referencias a santos del catolicismo como San Luis Beltrán, Santa Lucía, entre otros; leyendas sobre aparecidos, fantasmas, etc., personajes e historias populares como la Milagrosa del cementerio Colón, personajes de leyenda como Yarini, el Médico Chino, Catalina Laza, etc.; animales míticos como las sirenas, los perros mudos, etc., animales y plantas a los que se atribuyen beneficios o maleficios mágicos relacionados con los cultos ancestrales.

En su conjunto se muestran criaturas que reflejan fabulaciones y mitologemas de culturas, etnias y pueblos que desembarcaron en el territorio nacional, y de una u otra manera se reflejaron en el árbol mitológico.

A su vez significa que, en África, el teatro es un fenómeno social más, que a veces cuesta delimitar y distinguir de otras disciplinas. El teatro, la danza, la música, la poesía, la literatura oral o la escritura, forman un corpus integral que hay que entender como un todo. Sus funciones dentro de la religión o en distintas

prácticas dentro de la comunidad, representan no solo un medio para la expresión política, sino también un vehículo para la pervivencia de la tradición.

En ella, el rol de la mujer en ciertas prácticas rituales, la importancia de su voz en las bodas, su papel como transmisoras, trabajadoras o luchadoras, es esencial para comprender las sociedades africanas a partir del siglo XX; y por eso, su participación en la creación de realidades teatrales es tan necesario.

Esta manifestación artística, con sus propios imperativos, sus diversidades y complejidades, explora, inquiere, escudriña, investigaperennemente sobre un contexto que refleja su historia, su tradición, su identidad, su esencia mítico-religiosa, que son clave y realidad, que se constituyen como patrimonio cultural e histórico de los pueblos africanos, que en muchos casos ha generado la pérdida de la cohesión social a raíz de la aniquilación de aquellos elementos identitarios.

En términos generales, como todas las manifestaciones artísticas primitivas, el arte africano es esencialmente funcional, siempre surge asociado a un acto religioso o de carácter social, y de ahí que esté fuertemente condicionado por las creencias, se reitera entonces que, el origen del teatro es ritual y religioso, ceremonias dramáticas donde se rinde culto a los dioses y se expresan los principios espirituales de la comunidad. Este carácter de manifestación sagrada resulta un factor común a la aparición del teatro en todas las civilizaciones.

La historia, la tradición, lo mítico, lo religioso han trascendido para convertirse en materia o motivo de creación, el carácter y ritmo de sus variadas festividades y ceremonias; representaciones sobre sus dioses antes y ahora, que son verdaderos espectáculos, insertando en la contemporaneidad el tratamiento sobre el lugar de la mujer en la sociedad, sus concepciones y ética sobre la vida y la muerte, la rebeldía dada contra la inequidad y dominio colonialista y la trascendencia de sus efectos.

Pudieran mencionarse muchos autores, unos que ubican sus respectivas creaciones antes de la llegada de los colonizadores al África; otros en los momentos en que comienza la colonización y en la época contemporánea, lo que en su conjunto brindan una visión panorámica de la sociedad africana en tres estadios determinantes de su desarrollo.

La obra seleccionada para un acercamiento a la praxis del entramado teatro africano es: "Moremi" de Duro Ladipo, (1931-1978), natural de Oshogbo, una de las ciudades más poblada de Nigeria, se interesó desde niño por el teatro, pues, estando en la escuela de Otán, actuó en obras escolares hizo estudios de teatro, poesía clásica yoruba y tambor tradicional y se entregó verdaderamente a la escena después de su regreso a Oshogbo. Viajado a muchos países con la compañía.

Se destaca en el teatro popular y sus obras están en yoruba, su primera obra fue Oba Koso representada en el Festival de Teatro de Berlín en 1964 y en el Festival de Teatro de la Mancomunidad en 1965. Pese a sus reconocidos méritos, que Ladipo difícilmente podrá superar, en opinión de muchos, "Moremi" encierra

elementos dramáticos, musicales y danzarios que la hacen muy digna rival.

Hay una absoluta pretensión: el acercamiento sincrético religioso, donde se brinda la visión panorámica de la sociedad africana, en su desarrollo: antes de la llegada de los colonizadores.

En cuanto a la obra se sitúa en el periodo en que las tribus de África erigían sus sociedades esclavistas, no exentas de rasgos feudales, sobre las ruinas del régimen patriarcal de la comunidad primitiva.

Hay un retorno al pasado casi legendario o quizás mítico, que no significa exactamente una manera de evasión; al contrario, esta apropiación de la historia más latente, oculta en el pasado como hechiceros favorecidos por algún oráculo sirve para presentar la continuidad de fenómenos que han podido vencer los muros del tiempo para incrustarse en la actualidad.

Ladipo, gran conocedor de la historia y la cultura de los antiguos reinos yorubas, acude al acervo de leyendas para su *Moremi*. En el acercamiento que se hace, el análisis de las relaciones sociales y políticas, veladas en la obra, se perfilan líneas convergentes y por qué no similares a la situación por la que atraviesan, aun, no pocas sociedades africanas, como por ejemplo Nigeria.

En el siglo X y XIII las ciudades yorubas lograron su mayor auge, tenían una organización monárquica centralizada y en el orden cultural las más importantes fueron Ife (Ciudad Sagrada) y Benín; que con el tiempo llegó a ser la capital de todo el imperio hasta su destrucción en 1897 por las invasiones británicas. Los yorubas constituyen la etnia más numerosa del sur nigeriano, significando además una de las culturas subsaharianas de mayor florecimiento.

La ciudad sagrada de Ife surgió entre los siglos X y XI, aunque con posterioridad la ciudad de Oyó (perteneciente al reino donde Changó fue rey) y que había extendido sus fronteras hasta la costa de oro, tomó el papel predominante dentro del imperio. Ya en el siglo XIX los estados yorubas fueron atacados desde el norte por los jausas, quedando las ciudades de Oyó y Llorún bajo la hegemonía de la dinastía Fulbé del clan de Osmán Dan Fodio.

Es una obra que transcurre en nueve escenas, adaptación del yoruba al inglés por Ulli Beir. En su desarrollo son varios personajes con roles contrapuestos en sus ideas, pensamientos y actuaciones: *Moremi*, viuda de Oranmiyán, antiguo rey de Ife; el Rey de los Igbos y los guerreros.

Moremi, - protagonista de la obra, un personaje histórico-legendario, es una heroína de la antigua ciudad de Ife.

Invariablemente el autor plantea la autoridad patriarcal que se ejerce sobre la mujer, se ofrece la imagen que tiene siglos de existencia y que incluso su permanencia es bien visible en la sociedad contemporánea, lo que atribuye una irrefutable señal de institucionalismo y subdesarrollo espiritual. Léase, pues:

- EL ONI. El dueño del cielo protegerá este pueblo.

Oduduwa, el padre estará a vuestro lado.

El rayo de Oramfe vendrá en vuestra ayuda.²

LA MUCHEDUMBRE. ¡Que todos nosotros vivamos larga vida!

Cabeza cargada con corona de cuentas

¡Oranmiyánredivivo!

Gigantesco sujeto

que debe forzar su paso por las puertas de palacio.

En el pueblo héroe,

héroe en el campo de batalla!

Héroe de orejas bien abiertas:

¡nada escapa a tu sabiduría!

¡Padre divino!

Entra Moremi, sin aliento, que viene del mercado a informar del asalto de los igbos.

- MOREMI. ¡Silencio! ¡Qué el pueblo de Ife me escuche!

Mientras ustedes danzaban

y meneaban sus gordas caderas

los igbos han destrozados el mercado:

han saqueado nuestros puestos

y se han llevado, secuestradas, esposas y e hijas.

¿Ustedes, los jefes de Ife,

se pueden quedar tranquilos?

¿Los hombres jóvenes de Ife se pueden quedar impávidos?

¿Cómo pueden ustedes resistir

que el mundo se corrompa en estos tiempos?

Durante el reinado de Oranmiyán

había comida en los mercados y de beber en las casas.

Durante el reinado de Alaiyemore

la torta de frijol es muy dura

para nuestras bocas desdentadas.

2 Teatro africano p. 31

Pero, Moremi se apropia de responsabilidades y compromisos reservados a los hombres y las desempeña con los efectos necesarios, quizás con mejores resultados.

- MOREMI. ¿Hablaste tú de reconciliación en tiempos de Oranmiyán? _____
¿Pensaste en la propiedad de la tierra cuando tenías fuerza para empuñar una espada?

- JEFE: Pero los igbos invaden nuestro pueblo.
MOREMI. Oranmiyán escucha mis palabras: lo que se habla a campo abierto, lo se habla bajo techo, nada le resulta oculto.
Se habla del trabajo que ha de hacer el hombre y del que ha de hacer la mujer; pero cuando una mujer mata una culebra y la deja tiesa y fría,
¿por qué no van a estar de acuerdo ustedes...?

- MOREMI. Ya me voy.
No han de volver a ver mi casa, a menos que regrese a enseñarles el secreto de los igbos.
Y entonces, que nuestros nietos cuenten que en tiempos de Alaiyemore una mujer usó la espada y la corona, una mujer resultó ser el legítimo heredero de Oduduwa .

Se demuestra en Moremi su capacidad física, al mismo tiempo y, sobre todo, su estatura intelectual que la ubican, a la misma altura de un pensamiento femenino de otra latitud en el siglo XXI. El autor en esta obra penetra en las acciones que continúan al acto magnánimo de Moremi:

Pelean. Los Ife utilizan antorchas y finalmente derrotan a los igbos. Por supuesto, se celebra el éxito con una danza triunfal de los Ife, regresan los igbos atados.

- EL CORO. ¡Moremi,
la que combate mientras los demás festejan!

En tiempos de Oduduwa
los dioses hicieron de Ifesu morada.
En tiempos de Oranmiyán
empedramos nuestras calles de cuentas.
En tiempos de Alaiyemore
una mujer usa el agbada del hombre,
una mujer empuña la espada.

Se recurre a otras escenas de gran importancia en las que se refleja el alto costo de las acciones de la protagonista salvadora de Ife, a Esinmerin madre del Mundo.

- MOREMI. Hoy es día de júbilo.

Hoy es día de pena.

.....

Debo hoy expiar
las acciones de Oduduwa
y Oranmiyán.
Que muera Oluorogbo
para que podamos vivir en paz
con los espíritus de este lugar.
Tanto como amo a Oluorogobo
y más aún, amo a Ife.
Llevémosle ahora
Areunirse con los dioses.

- LA MUCHEDUMBRE (arrodillándose ante el río Esinmerin con plegarias)
Esinmerin,
Madre del mundo,
acepta nuestro sacrificio
y permítenos comprar con él nuestra paz.

La leyenda no es más que un simple punto de arrancada, la obra de Ladipo se apega al espíritu de la cuenta en Moremi, al valorar el sustrato mítico – religioso la efectividad, lo positivo que resulta sobre mitología, es decir, el hecho mítico, la muerte del niño, es por designio de los dioses, por lo que, para encontrar la salvación del pueblo, Ladipo lo conduce al río para que invoquen la protección divina.

Ladipo trasgredió e infringió la esencia de los mitos de la religión yoruba, sin embargo, hay que tener entre sus ideas que, Moremi es el personaje dominante en el sistema. En las acciones desarrolladas, la que recibe la modalidad positiva y a su vez, la portadora de las significaciones; por ello el mensaje del autor es importante, de gran vigencia y actualidad, pues el personaje se orienta a reconocer que en la lucha por la libertad, la paz que equivale a decir en la vida real de aquella época y en esta, contra el colonialismo y el neocolonialismo, la enajenación del poder, la grandeza del hombre, está precisamente en mejorar lo que es, imponerse objetivos que lo lleve adelante, en resolver los problemas de su espacio vital, pero que esto no es únicamente mérito del hombre, sino también de la mujer, solo que el autor presenta una realidad a través de un proceso y de esencias mítico-religiosas que corresponden a la época, hoy se responde o resuelve por otras vías y maneras.

Su permanencia en la sociedad contemporánea acusa un indiscutible signo de conservadurismo y subdesarrollo mental; no obstante, hay una expresión de desenajenación y emancipación de la mujer en busca del respeto y la igualdad, en África o fuera de ella, muchos son los ejemplos: el rol de la mujer en su papel como transmisora, trabajadora o luchadora, de su participación tanto como creadoras dentro de la propia dramaturgia. Estos elementos son esenciales para comprender las sociedades africanas a partir del siglo XXI; y por eso, su participación en la creación de realidades teatrales.

El valor de Moremi, entre otros méritos, está: por un lado, el reconocimiento a la mujer, la denuncia a su status social con siglos de existencia, las posibilidades, valores y actitudes que posee y demuestra la idea acerca de la emancipación de la mujer, lo que echa por tierra los falsos conceptos de quienes aún no creían en la capacidad y el valor de la mujer, lo que la hacen estar o ubicar en total consonancia con el pensamiento masculino, léanse las palabras de la protagonista en conversación con Esinmerin (la diosa): "...Mi hijo debe morir /para que viva mi pueblo...", más adelante expresa en respuesta a Dibia: "¿No deberá ponerse el bienestar de nuestro pueblo y nuestra ciudad por encima de todo lo demás? /he prometido sacrificar a Oluorogbo al río Esinmerin".

Aunque Moremi fue un verdadero personaje histórico, gran parte de su vida se mezcló con el mito, un punto de vista realista nos enseña que desde el gobernador hasta el último de los esclavos reprochan a la diosa por su injusta y cruel petición. Moremi aprendió que, para ayudar a su pueblo, primero debía hacer el sacrificio al río Esinmerin, entonces se acrecienta la discrepancia entre lo omnipotente y lo humano, los intereses entran en un incuestionable conflicto, contradicción y la naturaleza divina revela su incapacidad para vislumbrar los problemas humanos.

En interesante intercambio, diálogo del cumplimiento de justicia del Rey de los Ife contra los igbos, se acuerda el perdón, parte también de la grandeza de Moremi, quien protege y defiende la vida del rey y su pueblo, los cuales una vez al año deberán rendirle tributo al rey y las máscaras ancestrales ofrecerán honor a Oluorogbo. Un abrazo sella lo pactado entre los reyes.

El conjunto instrumental de batá está formado por los tres tambores, a los cuales se adiciona un acheré, este último comúnmente en las manos del cantador. La función social y musical característica de este conjunto en la práctica folklórico-popular, es la invocación a las deidades durante estos eventos que a través de toda la obra se aprecian.

Se ejecutan e interpretan toques de tambores invocatorios para los orishas, observándose un orden ritual preestablecido y en ciertos momentos de las ceremonias, asimismo acompañan los cantos y danzas que se efectúan durante la ceremoniareligiosa, se celebra una danza de victoria y júbilo, en los ritos funerarios, aquí también se sigue determinado orden de toques y cantos. En la presentación del texto la música y la danza, en este caso la música se insertó en auténticos ritos dramáticos donde se rendía culto a los dioses y se expresan los principios espirituales de la comunidad.

Este carácter de manifestación sagrada resulta un factor común a la aparición del teatro en todas las civilizaciones. En sus fiestas, su música y sus diversiones eran las formas tradicionales de convocar a las deidades ancestrales y que, en realidad, lo que celebraban era una elaborada liturgia religiosa.

La obra de teatro Moremi interesa a muchos porque define y estudia huellas culturales e historias cruzadas, que son parte de las trayectorias internacionales de un gran continente con siglos de existencia en la que se presenta desde una visión de confluencias y cruzamientos que, entre otros factores, han contribuido a la formación y desarrollo de la diversidad cultural de un continente revelador de las vicisitudes y los conflictos; su permanencia en la sociedad contemporánea acusa un indiscutible signo de conservadurismo y subdesarrollo mental.

Las palabras y el ejemplo de esta heroína no caen en el vacío, delante de ningún público y menos del público africano, que tiene este, entre sus problemas de índole social más grave, incluso en la actualidad. A través del estudio se distingue cómo se intentaba reflejar la presencia de costumbres, creencias y mitos, en los que aflora el conocimiento de la cosmovisión africana, particularmente en la religión yoruba. Lo que permite penetrar en su mundo espiritual para entender mejor su presencia posterior en las culturas y sociedades africanas y no africanas, su influjo y trascendencia divina en la vida de del hombre.

En la religiosidad, demostradaa través de la obra, es expresión del grado y modo con que las creencias y prácticas religiosas se presentan en la conciencia y conducta del creyente o grupo de creyentes. En este concepto se advierte un aspecto cuantitativo, la intensidad religiosa de la cual depende el nivel de regulación de la conciencia sobre la conducta del creyente según una posible gradación, y otro cualitativo, el tipo de religiosidad a partir del grado de elaboración del contenido de las ideas y prácticas religiosas.

El teatro africano creó las condiciones para el debate político, la cohesión social, la celebración y el lamento. El dramaturgo nigeriano creció en un mundo

donde el teatro literalmente tenía un lugar en la calle, en las actuaciones de figuras de mascarada como el Egungún, y las fiestas relativas a los entierros y los oficios, artes, ritmos estacionales y matrimonios. De igual manera, la vibrante tradición de teatro popular (como la ópera yoruba) fue también un recurso que el dramaturgo literario utilizó y aprovechó como una inspiración.

Se asume una definición que permite incluir en su seno la amplia e infinita variabilidad manifiesta en los fenómenos religiosos, que deja claramente señalado que la esencia de este fenómeno se revela ante todo en la fe, en la existencia objetiva de lo supranatural (lo sobrenatural), concebido desde las más variadas formas, que puede idearse como algo separado, alejado del hombre o sencillamente íntimo a su naturaleza.

Definición en la que el uso del vocablo “sobrenatural” no porta ningún sentido peyorativo, sino que solo hace referencia a la creencia en un ente, Dios, espíritu, que, desde el punto de vista cosmovisionarista, no tiene un referente en la realidad objetiva sino en la realidad subjetiva y que, sin embargo, el religioso lo asume en la expresión de la más rica existencia objetiva, independiente al devenir de todo objeto, proceso y fenómeno natural, idea claramente expresada por el estudioso cubano Jorge Ramírez Calzadilla y compartida por las autoras de esta investigación. En los primeros años de la década de 1990 el teatro africano ha continuado su desarrollo, a pesar de las enormes dificultades económicas y políticas.

Lo anterior lleva a deducir que la obra de teatro de Ladipo, Moremi, forma parte del rico patrimonio cultural de la nación nigeriana, y del teatro africano, particularmente del sur, supone una relación directa de orden moral, que une al hombre con Dios, lo que para algunos se interpreta como el descubrimiento de una dimensión trascendental del ser humano avalada por su íntima relación con un ente supranatural.

Este conjunto de creencias o dogmas apreciables, acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y al mismo tiempo, temor hacia ella, de normas morales, de conducta y de práctica para darle culto, a la virtud que los mueve, a dar culto a Dios, es parte de la profesión de la doctrina religiosa: obligación de conciencia, cumplimiento de un deber, orden, por lo que; la religiosidad es práctica y esmero en cumplir los deberes religiosos, puntualidad, exactitud en observar o cumplir los designios de Dios y, ahí están las esencias mítico-religiosas.

Bibliografía

«AFRICAN MYTHOLOGY | Encyclopedia.com». www.encyclopedia.com. Consultado el 9 de noviembre de 2021.

AHMED SEKOUTOURE: África en marcha. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana. 1975.

ANGUIANO, ROCÍO: Traducción Y Recepción Del Teatro Africano En Cuba En La Década De Los Setenta. En, España En Contacto Con África, Sus Pueblos Y Sus Culturas. Eds. Williams Jacob Ekou Juan Miguel Zarandona. <file:///C:/Users/Downloads/Actas-Congreso-España-Africa.pdf>. Costa de Marfil, entre el 7 y 9 de marzo de 2018.

ENTRALGO GONZÁLEZ, ARMANDO Y REINALDO, SÁNCHEZ PORRO: África en la historia, Editorial Pueblo y Educación, La Habana. 2014.

MARTÍ, JOSÉ: La Edad de Oro, Editorial Gente Nueva. Editorial, La Habana. 2002.

MARTÍNEZ FURÉ, ROGELIO: Prólogo del libro Poesía anónima africana (Fundación editorial el perro y la rana, Venezuela, 2007) <https://tallerigitur.com/ensayo/poesia-africana-anonima-los-yoruba-por-rogelio-martinez-fure-matanzas-cuba>

MITOLOGÍA Y RELIGIÓN YORUBA: <http://www.ikuska.com/Africa/Etnologia/Pueblos/Yoruba/index.htm#religion> (s. f.).

MOREMI AJASORO. <https://ifagboala.wordpress.com/2013/02/18/moremi-ajasoro-princesa-yoruba/>

S/ATEatro africano: Editorial Arte y Literatura, La Habana. 1975.

W.M., JACKSON: África: Geografía Universal, Ediciones Ilustrada (s. f.).

EXPERIENCIAS DE INVESTIGACIÓN CON TÉCNICAS DEL ACTOR, BAILARÍN EN EL TEATRO NEGRO CUBANO

Dr. Julio Moracen Naranjo

En este artículo presento argumentos referentes a las técnicas actorales aplicadas en el teatro negro cubano. Técnicas, que, con sus dinámicas y densidades históricas, aparecen tanto en el teatro, entendido desde un statu quo de representación, como en las experiencias socioculturales de hacer presente¹ a los afrodescendientes. Para ello, presento algunos resultados de las investigaciones de tres creadores de las Artes Escénicas: Ramiro Guerra, Gerardo Fullea León, entre los que me incluyo. Este grupo de autores se posiciona tanto desde su esencia práctica (metodologías y técnicas) como desde la teoría, a favor de un contexto histórico y crítico, apalancado en los estudios afroepistemológicos y poscoloniales. Teniendo en cuenta la suma de sus teorías y piezas clave del teatro, será posible identificar a estos creadores como elementos fundamentales en la construcción de la dramaturgia negra, las artes escénicas negras, las artes escénicas negras, el teatro negro contemporáneo en Cuba.

Habiendo expuesto la relevancia de estudiar estas figuras, es necesario asumir un nuevo enfoque metodológico. Atravesando una dialéctica de identidades, nos vemos obligados a revisar numerosos conceptos que hasta entonces eran referenciales dentro del mundo académico del teatro y otras disciplinas. Conceptos como folklore, cultura popular inmaterial, aparecen dentro de un proceso de discusión en el campo de las Ciencias Sociales, y disciplinas que dialogan con estas, como la Etnocología, incluyendo dentro de ella, la Antropología de la Performance (Richard Schenner), la Antropología Teatral (Eugenio Barba) y Antropología Teatral (Victor Turner). Favorecieron no solo la problematización de instrumentos conceptuales para representar, sino también perspectivas más cercanas a la diversidad histórica, lo espectacular, en las culturas afroamericana y caribeña.

Al final, podemos entender el teatro negro a priori como teatro de vanguardia porque contiene en su seno estas discusiones de identidad histórica. El teatro negro de vanguardia principalmente por utilizar un lenguaje propio, activando elementos donde converge con la centralidad del mito en la cultura africana, tanto en el origen de esta cultura como en su supervivencia en la diáspora. Y así se constituye porque utiliza continuamente los africanismos como discurso fundante de la identidad del hombre negro.

Cuba, junto con Brasil, es uno de los países de América Latina y el Caribe donde toma forma el movimiento del teatro negro. El teatro cubano desde sus orígenes siempre ha buscado expresar la cubanía, y esta es inevitablemente ne-

1 La presentificación, según Eugen Fisk, en fenomenología y psiquiatría fenomenológica, tiene dos significados: primero, el proceso psíquico a través del cual una persona se hace presente su propio pasado. Segundo, el proceso psíquico a través del cual una persona se aleja de sí misma para ser otra persona.

gra. En este teatro existen realidades afrocubanas tradicionales aunque el mundo académico a veces lo tache de folclórico, el debate sostenido dentro de las Artes Escénicas cubanas por creadores, críticos e investigadores como Inês Maria Martiatu, Eugenio Hernandez Espinosa, Alberto Curbelo, Fátima Patterson, Gerardo Fullea León, Gregorio Menezes, entre otros, dieron vigencia a su existencia más allá del concepto de folklore. Un claro ejemplo de ello es que el teatro negro cubano es considerado teatro negro para el público, teatro folclórico para las instituciones y teatro ritual caribeño para críticos e investigadores.

Ramiro Guerra el Calibán que dramatizaba el folklore

En Cuba existe un concepto desde la década de 1980 del siglo xx, formulado por el coreógrafo cubano Ramiro Guerra, uno de los mayores especialistas cubanos en la enseñanza de las técnicas afrodiaspóricas en las Artes Escénicas cubanas (danza y teatro). Concibió una teoría que denominó Teatricización del folklore; y expuso esta teoría en un libro que salió en la década de 1980², que fue el resultado de investigaciones realizadas por él en la década anterior. Este libro indica cómo, a partir del trabajo de campo dentro del procedimiento de investigación antropológica, los bailarines o actores transitan hacia un proceso de aprendizaje de técnicas presentes en las manifestaciones de danzas y rituales populares-tradicionales que luego van a deconstruir. En el proceso de utilizar lo aprendido, comienzan a producir una puesta en escena en danza o teatro de identidad. El proceso lo explica en su libro tomando como modelo lo que él llama Teatro Folclórico tanto en las fiestas populares como en los rituales de la tradición religiosa afrocubana.

Ramiro Guerra fue investigador de teatro y danza y coreógrafo fundador de la Escuela de Danza Contemporánea de Cuba y del Conjunto Folklórico Nacional, dos instituciones cubanas de las artes escénicas que revolucionaron las artes escénicas latinoamericanas, americanas y caribeñas. Escribió en una ocasión:

Sólo la profundización de las motivaciones y el conocimiento de sus variantes exactas, a través de la investigación más rigurosa, evitará el uso de una forma tradicional adaptada a un contenido históricamente ajeno, que desvirtuaría la verdad folclórica y escénica: por otro lado, su los postulados nos guiarán, con los procedimientos y medios que nos ofrece el teatro, para develar los significados originales e incluso sus diferentes capas superpuestas (GUERRA, 1982, p. 11).

Su metodología es importante tanto para la formación de actores y actrices como para la formación de bailarines en un proceso de diálogo entre las técnicas clásicas de las Artes Escénicas con los aprendizajes adquiridos a través del trabajo de campo en espacios de técnicas artísticas de los espectáculos populares.

Esta metodología se presenta en el libro en 4 niveles (Fig. 1):

- Nivel I, el folklore en su expresión más arraigada y auténtica.

2 Véase GUERRA, Ramiro. Teatralización del folklore y otros ensayos, Letras cubanas, La Habana, 1982.

- Nivel II, es el de recreación folclórica; en las que las danzas se ejecutan sin el peso mágico-religioso, pero con el debido respeto, sin transgredir ni violar los principios que las rigen.
- Nivel III, consiste en la estilización folclórica, en la cual el coreógrafo/director/director y/o ejecutantes se toman licencia y libertad para cambiar composiciones, gestos, actitudes y otros elementos, sin alterar esencialmente el canon ritual y ceremonial.
- Nivel IV, es el de la creación popular, en el que los creadores toman como base el folclore, pero se expresan según sus propias ideas coreográficas y criterios dancísticos.



Figura 1 Esquema Teatralización del folclore

Fuente: Julio Moracén

Según Pascual Díaz Fernández :

La teatralización es un concepto que puede resultar ambiguo. Para la cultura occidental es fundamental la relación artista-público, como emisor-receptor; o, productor-consumidor, respectivamente. Sin embargo, sucede que en una ceremonia mágico-religiosa cubana, con trasfondo africano, no hay separación entre quien dirige y quien es dirigido, no se puede aplicar la categoría de público en rigor, porque nadie es espectador: todos participan. . Lo que ocurre es un intercambio energético, un diálogo espiritual, existencial, que va más allá de lo estructural y lo espectacular (2021, s/p).

El rito cenificado de la religión afrocubana y el teatro negro según Gerardo Fullea León

El universo religioso de origen africano del pueblo cubano está integrado por diversas religiones cuya denominación se estructura según su origen étnico. A mediados del siglo XVI, artesanos y negros horros (libres) comenzaron a agruparse en cofradías autorizadas por la Iglesia y el Gobierno Colonial y estaban bajo la tutela de un santo patrón católico. Estas cofradías también funcionaron como sociedades de ayuda mutua

y preservaron prácticas religiosas y espectaculares manifestaciones teatrales de África.

Más tarde aparecieron los Cabildos. En un principio, las Hermandades estaban formadas por negros ladinos que venían de España y hablaban castellano, y los Cabildos estaban formados por negros nativos que llegaban directamente de África. Posteriormente sólo quedaron los Cabildos, donde se agrupaban todos los negros de una misma etnia africana. De estos cabildos, uno de los principales sistemas constituido por reglas, prácticas rituales cuya fusión es lo que conocemos como la religión cubana o afrocubana: la santería.

La santería se conceptualiza como un sistema mágico-religioso que establece relaciones en términos específicos ritualizados, diálogo entre dioses (orixás y santos) y muertos (espíritus) que se catalizan entre sí a través de la afirmación y actuación de los devotos de este sistema. Se divide en cinco reglas: Reglas de Osha, Regla de Ifá, Regla de Palo o Mayombe, Muertera o Regla Espiritual y Vudú Cubano.

En 1998, el dramaturgo, director teatral e investigador Gerardo Fullea León, a partir de su experiencia laboral en la formación de actores, expresó en un artículo un acercamiento metodológico al drama negro en un estudio relacional entre rito y representación. Establecer una dinámica entre la tradición teatral y el teatro negro con carácter ritual en la religión afrocubana (Santería). Método que emplea en sus espectaculares puestas en escena, según el siguiente esquema (Fig. 2):



Figura 2: Diagrama Relación entre rito y representación según Gerardo Fullea León
Fuente: Gerardo Fullea León

Para el actor/bailarín el teatro negro ritual es un viaje espiritual, una catarsis. Simboliza el conflicto del hombre con las fuerzas que lo desafían a armonizarse psíquicamente con el micro y el macrocosmos. Inês Maria Martiatu señaló al respecto:

Cada vez son más los artistas, en la música, el arte, la danza y el teatro, que muestran una evolución sin fronteras que reivindica un arte contemporáneo

en sí mismo por su ubicuidad en el tiempo y que puede o no estar ligado a los ismos culturales dominantes en los centros. de Occidente, ya no como epígonos. Muchos de ellos, en el caso de Cuba, son practicantes de sistemas mágico-religiosos, o provienen de comunidades permeadas por los influjos de estas manifestaciones. Han tenido acceso a información que les puede brindar una educación superior y han estado presentes en centros especializados en arte. Ya no son artistas pasivos esperando que alguien los descubra. Ellos mismos están ofreciendo sus propias propuestas y consideran las religiones que practican, o las influencias que reciben, tan contemporáneas como sus prácticas artísticas (2000, p. 20).

Gerardo Fullea León, presenta el ritual también con carácter satírico y como parte de la matriz de su condición de teatro ritual-popular. Anuncia estas características en el teatro negro cubano y caribeño de la siguiente manera:

1. Sentido lúdico del diálogo y de las situaciones presentes en él.
2. Carácter eminentemente sensual de los conflictos y personajes.
3. El humor como recurso, finalidad y componente fundamental de las situaciones dramáticas.
4. Presencia de ritmos latino-caribeños en expresiones musicales, danza o ambas.
5. Particularidad de centrarse en los problemas de los personajes y resolviendo sus acciones con apropiaciones a la realidad de los protagonistas de las obras que adquieren una *relevancia ritual sui generis*.³

Metodología para actores y directores de teatro negro según Julio Moracen

Como directora, dramaturga e investigadora teatral, he seguido las prácticas de las Artes Escénicas de América Latina y el Caribe relacionadas con el concepto de ritual. Algunos creadores imitan en sus investigaciones las vivencias de figuras emblemáticas como Eugenio Barba o Jerzy Grotowski, y por ello mantienen sus posturas basadas en la antropología teatral occidental o céntrica sin buscar la ritualidad presente en sus culturas de origen.

En ese sentido, algunos maestros me orientaron en la búsqueda de un teatro de la identidad (teatro negro), maestros del teatro cubano como Tomás González y Vicente Revueltas. Los propios teóricos y artistas se enfocaron en un teatro que incluía técnicas actorales aprendidas por las manifestaciones populares nacionales, en diálogo con técnicas actorales de la tradición de las escuelas teatrales. Experimentaron con la creación con lo estudiado adquirido de manera integral en las manifestaciones de la danza y las representaciones populares así como en las metodologías del teatro de Stanislavski, la biomecánica de Meyerhold, el teatro pobre de Grotowski, así como en los rituales, este último por pertenecer a las religiones afrodiáspóricas, que confluyeron desde entonces en el espacio del teatro.

3 Ver FULLEDA, R. "Lo ritual: cauce de lo popular". En: Revista Tablas no.4. La Habana, 1996.

En Cuba, la investigación rigurosa de estos activos creadores desde la década de 1970 permitió el desarrollo de un teatro negro cubano en la práctica. Una dramaturgia negra finalmente enraizándola como matriz de aprendizaje en grupos, en la que directores, bailarines y actores crearon un sistema de prácticas y técnicas, apropiándose de sus aspectos transculturales. Una nueva generación de artistas escénicos negros, a la que pertenezco, surgiría en la década de 1990, habiendo absorbido el mismo rigor en cuanto a nuevos parámetros.

En 1994 dirigí la obra Toussaint Louverture: Sopros e susurros , puesta en escena por el actor Domingo Candelario. Dada la importancia del proceso con la preparación y formación del actor, me pareció importante compartir mi experiencia de investigación, acción, participación a partir de planteamientos sobre una dinámica de identidades que considero importante para estar al tanto de las inquietudes del teatro mundial. metodologías. Profundizando comprensiones sobre la esencia dramática del teatro negro, ya no pasivo, sino activo.

Se realizó el proceso de dramaturgia y montaje de la obra Toussaint Louverture: Sopros e susurros, incluyendo el proceso de estética del drama negro, que consideré importante llevar en paralelo a las preocupaciones con las Ciencias Sociales y el Patrimonio Cultural Inmaterial, donde la interculturalidad subsiste en lo intracultural. Es decir, a través de la transmisión de valores entre los diferentes contextos existenciales y comunitarios, ya que sus integrantes articulan sus propias responsabilidades sociales con su vida profesional y artística.



**Figura 3. Fotogramas del video de la obra Toussaint Louverture: Sopros e susurros , 1994
Quadros Actor's Techniques: Toussaint genesis.**

Fuente: Video de la obra Toussaint Louverture: Breaths and Whispers

Dramaturgia

Puede decirse que el texto dramático parte de un trabajo de intertextualidad en el sentido usado de escritura transcreativa (Haroldo de Campos). Esta escritura, con un gran sentido manipulador, retoma el espíritu de una obra lírica que asume

cualquier influencia heredada del teatro negro, tanto de la oralidad africana y latino-caribeña como de la teatralidad posmoderna de la dramaturgia contemporánea.

La figura histórica de Toussaint es el personaje principal que se concibe dentro de una serie de pinturas. Es una metahistoria del hombre negro en la América de la esclavitud y dialoga con problemas contemporáneos. Toussaint Louverture nació esclavo en la isla de Santo Domingo (hoy República Dominicana y Haití) en 1743. Vivió toda su infancia y juventud entre las convulsas rebeliones de esclavos negros que se extendían por las islas contra España, Francia e Inglaterra. Después de muchos eventos, asume el deber de ser el líder de los rebeldes. Aliados con Francia. Por su capacidad, tanto como líder estratégico como estadista en la revolución haitiana, en 1795 obtuvo de los franceses el título de General y la admiración del pueblo haitiano. En 1801 Toussaint reunifica la isla y se convierte en gobernador a instancias del Directorio. Al mismo tiempo, Napoleón envió a su primer cónsul para bloquear la isla. Tiempo después debe rendirse debido a la traición de muchos de sus hombres. Engañado y emboscado, es hecho prisionero y llevado a Francia donde muere.

Trabajo con el actor: Técnicas y no autorías

En el proceso de preparación del actor para la puesta en escena de la obra Toussaint Louverture: Respiraciones y Susurros, se realizó un trabajo de investigación en Cuba y Haití, yo como director y dramaturgo junto al actor Domingo Candelario, también cubano. Es el resultado de cuatro años de investigación sobre elementos tradicionales y rituales afrocubanos y afrohaitianos.

Toussaint Louverture: Sopros e susurros es un homenaje al líder de la revolución haitiana y utiliza en la escena la relación del cuerpo con técnicas extraídas de la religión vudú de la cultura franco-haitiana en Cuba, loas, en común, pero presentan una forma de trance que difiere del candomblé en Brasil. Quizás lo que más se acerque a eso sean los Encantados, venerados en las casas Jeje-Mahi.

La máscara corporal y la máscara facial del actor son muy llamativas y causan una fuerte impresión en cualquiera que lo vea. El elemento narrativo es predominante, a pesar de la emoción que suscita la visión del cuerpo del actor sobre el escenario, que se traduce en un estado de absoluta concentración. Este espectáculo se estructuró con técnicas de teatro negro desarrolladas junto al actor Domingo Candelario a través de un trabajo etnoactoral.



Figura 4: Fotogramas del video de la obra Toussaint Louverture: Sopros e susurros, 1994

Puesta en escena

La puesta en escena se colocó centralmente dentro de una serie de breves momentos metahistóricos del teatro negro para capturar la dimensión universal del personaje histórico Toussaint Louverture, trabajando con destellos de momentos de su propia vida y dialogando con problemas contemporáneos del hombre negro en las Américas.

A continuación, explico la metodología del proceso de trabajo a partir de una estructura de investigación del teatro negro que articuló tres partes: 1) Espacio antropológico, 2) Trabajo etnoactoral, etnodramatúrgico y etnointerpretativo, 3) Camino de la poesía activa.

1) espacio antropológico

- Trabajo de campo etnográfico, observación participante, interrelación con agentes sociales en comunidades negras, en el aprendizaje (aprender a aprender). En esta fase se comprende el acto de privilegiar el cuerpo como testigo de intercambios culturales y sociales que se inscriben directamente en un esquema mnemotécnico físico, como es propio de las manifestaciones espectaculares de la cultura popular tradicional afrolatino-caribeña en Cuba, Brasil. y Haití.



Figura 5: Fotogramas del video de la obra Toussaint Louverture: Sopros e susurros , 1994.

Fotogramas Técnicas del actor: Escape, Quilombismo, Acimarronaje

Fuente: video de la obra ToussaintLouverture: Sopros e susurros , 1994.

2) Trabajo etnoactoral, etnodramatúrgico y etnointerpretativo

- Preparación de actores, bailarines, donde se interrelacionan técnicas académicas occidentales con danzas, lenguajes, comportamientos, provenientes del campo investigado.

- Identificación con el universo ancestral de los Orixás, Loas, Espíritus y Muertos.

- Esbozo escénico realizado por el director junto a los actores (en funciones) a partir del mito, leyenda o cuento, a través de la deconstrucción del texto dramático y la puesta en escena del drama negro.⁴

3) Camino de la poesía actoral

- La poesía actoral es una forma de hacer poesía ligada a la performance, el teatro, la música y la actuación. Por ser activo, busca una forma de resolver la acción performativa. De comprender cómo el artista interpreta un repertorio variable de su producción artística.

- Puesta en escena que muestra una obra de identidad “criolla” (Glissant) que expresa a la vez su carácter multidisciplinario y transcultural.

La metodología de trabajo que utilicé en la puesta en escena de Toussaint Louverture: Sopros e susros en 1994 está referenciada en procesos de formación de actores en teatro negro y puesta en escena a través del trabajo de investigación-acción-participación e intercambio de saberes en el teatro de la identidad. Por su carácter educativo y formativo, esta obra ha sido elegida varias veces para finalizar el proceso de formación de actores (fig. 6) y está disponible en el “Portal Melanina Digital”, el mayor portal de contenidos sobre dramaturgias firmadas por creadores contemporáneos en Brasil.

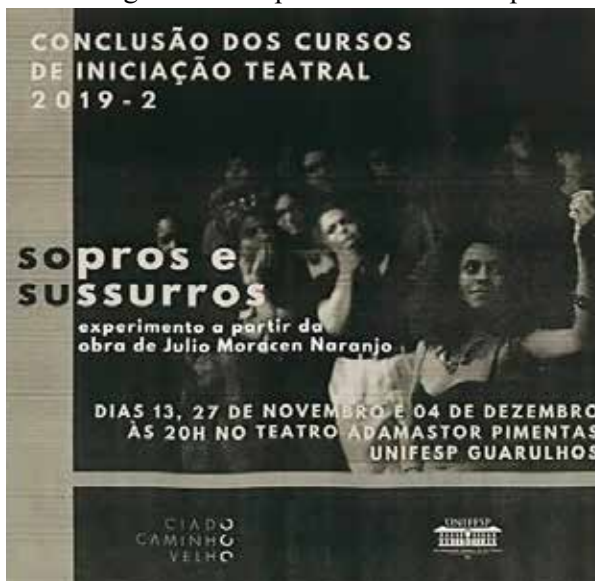


Figura 6: Afiche del Proceso de Formación de Actores y Finalización de Cursos de Iniciación Teatral 2019. Fuente: Cia do Caminho Velho, UNIFESP

4 Como señala Joseph Campbell, no podemos olvidar que el cuerpo también es un mito. “La mente crea el mito, no a partir de sus programas racionales, sino en respuesta a las sugerencias del cuerpo con respecto a lo que necesitaba” (1999, p. 50).

Los estudios sobre teatro negro traen la idea de patrimonio intangible en la diáspora como una categoría central en la investigación sobre las artes escénicas negras (afrodescendientes) dentro de los espacios poscoloniales. Con la influencia de los estudios del patrimonio cultural inmaterial en las Ciencias Sociales y las Artes Escénicas, se perfilan nuevos horizontes, dialéctica de las identidades, desarrollando a través del concepto gramsciano de hegemonía versus subalternidad, una nueva lectura sobre el drama negro diaspórico en contextos multiculturales.

Este teatro como espectáculo del patrimonio cultural inmaterial se posiciona entre reflexiones y conceptos de autores que definen exactamente su significado como teatro identitario en el campo de las Artes Escénicas (Fernando Ortiz, Abdias Nascimento, Leda Maria Martins, Ines Maria Martiatu, Jesse Oliveira, Evani Tavares Lima, además de los autores aquí estudiados, entre otros autores latinoamericanos). También se refiere a los estudios sobre la diáspora, en los que son importantes los análisis de académicos como Kwame Anthony Appiah y Henry Louis Gates Jr, en el *Dictionary of Global Culture* (1996), y de Robin Cohen, titulado *Global Diasporas* (1997). Estos autores toman en cuenta las diversas formas en que se ha manifestado la diáspora, distinguiendo entre diásporas producto de los imperios, colonización y segregación racial y étnica; diásporas resultantes de la necesidad de desplazarse en busca de trabajo y otras diásporas, como las impulsadas por el hambre, la pobreza, la persecución religiosa y política, la discriminación que obliga a comunidades enteras a migrar. Las tesis de estos autores nos llevan a pensar en las diásporas africanas entendidas como un proceso de memoria, es decir, la construcción de la historia misma, entendida como una relectura de la historia de Occidente, que no puede mantener en la oscuridad el aporte africano, como la del teatro negro en su propio edificio.

En este artículo presento aportes que ciertamente podemos decir que oscilan entre técnicas, métodos de conocimiento específicamente dedicados a los actores y bailarines presentes en el teatro negro y señalan que la continuidad y producción de este teatro será siempre una búsqueda progresiva. Mi contribución tiene como objetivo identificar el proceso de comprensión de estudios y estrategias capaces de construir diálogos en el desarrollo de metodologías propias para un teatro de la identidad. Por ello, es importante establecer prácticas discursivas y alianzas entre el teatro negro como patrimonio cultural inmaterial de los afrodescendientes y el lugar que ocupa en el contexto del teatro mundial.

BIBLIOGRAFÍA

APPIAH, KA: *El Diccionario de la Cultura Global*. Kwame Anthony Appiah y Henry Louis Gates Jr. Editorial: Nueva York. 1996.

BROOK, P.: "El Teatro Vivo". En: *Revista Tablas*, nro. 4, La Habana. 1989.

CAMPBELL, J.: *Mito e Corpo*, Summus Editorial Ltda. 1999.

CAMPOS, H. de: "Transcripción". Organizado por Marcelo Tápia y Thelma Mé dici Nóbrega. Sao Paulo: Perspectiva. 2013.

- COHEN, R.: Diásporas globales: una introducción. Seattle. Prensa de la Universidad de Washington, 1997.
- DIAZ FERNANDEZ, P.: “Una reflexión sobre el pensamiento dancístico de Ramiro Guerra”. En: Cubaescena: Portal de las Artes Escénicas Cubanas, 2021. Disponible en: < <https://cubaescena.cult.cu/13052-2/> >. Consultado el 10-05-2021.
- FINK, E.: Presentificación e imagen. Aportes a la fenomenología de la irrealidad. Trans. Ana Luisa Coli. Londrina: Eduel. 2019.
- FRANCHETTO, I.: Apuntes Seminario “Identità y Ruolo como rappresentazione”. Roma, 1991.
- FULLEDA LEÓN, R.: “Lo ritual: cauce de lo popular”. En: Revista Tablas no. 4. La Habana, págs. 21-24.1996.
- GLISSANT, E.: Poétique de la Relation. París. Gallimard, 1990.
- GONZÁLEZ PEREZ, T.: – “La moda de la Ritualidad”, Islas Canarias: artículo inédito, 1999.
- GUERRA, R.: Teatralización del folklore y otros ensayos, La Habana, Editorial Letras Cubanas. 1989.
- MARTIATU, IM – El Rito como Representación: Teatro Ritual Caribeño, Ediciones UNIÓN, La Habana. 2000.
- MARTINS, LM – La escena en las sombras, São Paulo: Perspectiva. 1995.
- MORACEN, J.: “Cultura diversa por un camino de danza”. En: Laboratorio de Antropología Visual, Roma. 1994.
- MUNANGA, K.: Negritud: usos y significados, São Paulo: Ática, 1968.
- ORTIZ, F.: Los Bailes y el Teatro de los Negros en el Folklore de Cuba, La Habana: Letras Cubanas. 1985.
- PAVIS, P.- El teatro y su recepción, semiología, cruce de culturas y posmodernidad. Selección y traducción de Desiderio Navarro, La Habana: Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), Casa de las Américas, 1994.
- PRICE-MARS, L. – “L’Epiphanie des Dieux au Risque des Sciences Humaines” En: Bureau National D’Etnologie, Institut National Haitien de la Culture et des Arts, Port-au-Prince, 1984.
- SCHECHNER, R.– Performance Studies, una introducción Londres: Routledge, 2002.
- TURNER, V. – Dal rito al Teatro, IIMulino, Bolonia, 1986.

LA INFLUENCIA DE LA CULTURA AFROCUBANA EN EL CINE CUBANO DESE 1900 HASTA EL 1959

Lic. Reydi Zamora Rodríguez

La transculturación en Cuba posterior a la llegada de los negros de África como parte del proceso histórico y la convivencia de más de una cultura con elementos diferentes en un mismo lugar dio paso al desarrollo de una idiosincrasia y praxis cultural diferente a las tradiciones de origen. Esta nueva cultura bebía de elementos tradicionales procedentes de culturas primarias que con posterioridad se sintetizaron y dieron lugar a una cultura nueva.

La praxis humana dentro de Cuba propició no solo el desarrollo de la transculturación, sino una visión sobre las prácticas religiosas y conductuales relacionadas con ella. Estas miradas hacia las tradiciones nacidas en la isla del proceso transcultural pueden verse desde dos puntos diferentes: la visión que tenía el practicante hacia su cultura y la mirada de otredad que ejercen las personas ajenas a esta cultura. Ambas visiones fueron plasmadas en diferentes filmes y textos de la época, los que constituyen un registro antropológico- contextual de la cultura afrocubana desde una perspectiva social.

Siempre que se analiza un fenómeno el sujeto que lo examina aporta su punto de vista basado en el contexto social de la época y sus experiencias de vida. Por lo cual toda investigación aporta no solo el estudio de un fenómeno u objeto, sino también la postura del sujeto que lo analiza, la cual es mediada por el periodo histórico-socio-contextual.

La visión hacia los fenómenos u objetos que se investigan varían con la evolución social, por lo que “examinar” o “analizar” como práctica científica es una praxis dialéctica. La postura ética que asumen los investigadores evoluciona al unísono de las condiciones objetivas y subjetivas de la sociedad. Es por ello que todo texto y filme puede ser tomado como evidencia antropológica.

Este artículo se enfoca en textos sobre el cine y filmes que abordan prácticas religiosas afrocubanas como evidencia antropológica. Según afirma Natalia Bolívar en su examen sobre los tipos de prácticas religiosas en su artículo El legado africano en Cuba: “Las prácticas religiosas de la cultura yoruba cristalizaron en un solo cuerpo litúrgico al que denominaron la Regla de Ocha o santería; las procedentes del Congo y Angola en la Regla de Palo o mayombe, y en forma parecida nacieron los preceptos religiosos de la sociedad secreta Abakuá, procedente de Nigeria; las casas de babalawos” (Natalia, 1997, p. 155).

La transculturación trajo consigo la aparición de elementos nuevos en la Música, en las danzas y en la religión de Cuba. Esta influencia llegó al cine cubano con diferentes películas que se realizaron posteriores a 1900 y abordaban la cul-

tura y religión afrocubana.

En este periodo, la isla era colonia de España y los negros estaban sometidos a prejuicios, marginación, discriminación y racismo. Eran vistos con los prejuicios heredados por los blancos que el racismo y la trata de esclavos dejaron en la sociedad.

Según afirma Ismael Sarmiento Ramírez en el artículo titulado: Los negros en la Cuba colonial: un grupo forzado a la marginalidad social que sufren desprecio, prejuicio y discriminación:

Como se expresa, los negros constituían un sector marginal, separado por razones culturales y de explotación económica, que sufría desprecio, prejuicio y discriminación. En la cotidianidad, lo más por ignorancia, tanto a los negros esclavos como a los negros y mulatos libres se les creían inferiores a los blancos e incultos por naturaleza; sin religión y sin arte. Se tenía el criterio de que los negros sólo habían nacido para realizar los trabajos más rudos y que eran hacedores de brujerías y practicantes del folklore (Sarmiento, 2009, p.115).

“En las primeras décadas del siglo xx cubano tiene lugar una persecución de corte racista contra la población cubana de origen negro y mulato” (Bolívar, 1997, p.162). Esta postura asumida por los blancos en la isla propició una visión parcializada de la realidad, donde se juzgaban las prácticas culturales de la cultura negra de forma despectiva. La cultura negra, dígame su religión, su música y tradiciones eran vistas como algo “demoniaco”.

Por lo anterior expuesto, la investigación propone un acercamiento al cine como un registro antropológico documental de la postura de otredad y visión de la época de la cultura afrocubana, donde se destacan las realizaciones audiovisuales que identifican rasgos de las tradiciones afrocubanas, con el fin de analizar la representación de la religiosidad y culturas afrocubanas.

Marco Teórico. La imagen del negro en el cine cubano silente

Para analizar este tema existen dos obstáculos que el investigador debe sondear; uno es la inexistencia de un cine realizado directamente con la intención de analizar antropológicamente la cultura negra y dos, la inexistencia física de muchos de los materiales analizados. Esto trae como consecuencia que haya que hacer una reinterpretación contextualizada al periodo de redacción de los textos publicado y analizar el contacto de realización de la película.

Debido a la inexistencia de muchos de los materiales filmicos examinados en el artículo, una gran parte de la investigación se basa en la construcción de hipótesis “de lo que debería haber sido” la película. Esto conlleva en ocasiones a que el investigador tenga que lidiar con los prejuicios de la época hacia la cultura afrocubana, lo que construye la tesis del artículo al analizar antropológicamente los textos y filmes para examinar la visión que existía sobre esta cultura de carácter sincrética.

La cinematografía que había llegado a Cuba por Gabriel Veyre en 1897 ya en el periodo de 1908 tocaba por primera vez el tema de la religión afrocubana. Se-

gún afirma Raydel Araoz en su libro *Imagen de lo Sagrado. La religión en el cine cubano de la República (1906-1958)* refiriéndose al tratamiento de la religión en el cine cubano:

El primer acercamiento sería el de Enrique Díaz Quesada en su documental *El Cabildo deÑa Romualda (1908)*, del cual hoy se conocen unos pocos datos acerca de su estreno. En el *Anuario Cinematográfico y Radial Cubano 1953*, el historiador Ernesto Monato comenta cómo “ofrecía a los azorados ojos del público todo el ceremonial africano que es común en los llamados cabildos” (Araoz, 2017, p. 28).

Esta carencia de información sobre la obra cinematográfica de Quesada se extiende debido al incendio que sufrió su estudio en Calzada de Jesús del Monte, donde se perdió casi toda su obra cinematográfica. Esto dificulta el estudio de su cinematografía y para ello es crucial el análisis de los textos publicados en los periódicos de la época. Sobre este documental solo queda especular y asumir que estaba influenciado por la visión que existía sobre la cultura africana, que alimentaban la imagen del negro brujo y de la religión como una forma demoníaca.

Más allá de la especulación, lo realmente importante es que el fenómeno de la cultura con influencia africana fue llevada al cine. El hecho de Quesada grabar un documental sobre el tema, se convirtió en un registro antropológico de la importancia que tenían los elementos sincréticos de las prácticas afrocubanas en la época.

Es probable que Enrique Díaz Quesada conociera el filme de Tomás Edison titulado *Buffalo Dance* o *Sioux Ghost Dance*, debido a que este director tuvo gran influencia en la cinematografía de la época. Era conocido por la lucha que sostuvo contra los Lumiere y la compañía Pathé por el control del mercado cinematográfico Cuba.

Esta obra filmica muda en blanco y negro realizada en 1894 fue filmada en 35mm. En la película la danza prepondera la estética por encima del análisis antropológico cultural de la religión. Su objetivo era representar un show sobre la civilización de los “salvajes”¹.

La película citada no fue la única que abordó la cultura negra en el cine. Quesada en 1917 filmó *La hija del policía* o *en poder de los ñañigos*. La sociedad secreta Abakuá² ya para este periodo había sufrido varias persecuciones según afirma Isabela de Aranzadí en su artículo *Presencia de la sociedad abakuá en Fernando Poo a finales del siglo XIX*: “En el periodo de la guerra de los diez años (1868-1878), los ñañigos son objeto de persecución y son deportados” (2014, p. 45). Esta sociedad fue diseñada por los esclavos originarios de la actual Nigeria y tenía un origen Carabalí o del Calabar pertenecientes a la tribu apapá efi.

En el número 103 de la revista *Cuba Cinematográfica* se expone el argumento del filme, el cual comienza:

1 Forma en la que se veía las prácticas culturales con influencia afrocubana.

2 Los Abakuá eran practicantes de la Regle de Palo o palería. Se asentaron en la Habana y Matanzas donde fueron creciendo en número.

El jefe de la policía secreta de La Habana, acaba de recibir un comunicado del secretario de Gobierno, en el que le dice que el Gobierno ve con disgusto que vuelvan a tomar incremento las asociaciones de ñáñigos y que le recomienda eficazmente que la policía secreta extreme todos los medios de persecución para exterminarlos (p. 9).

La película registra la cultura ñáñiga como un problema estatal al contraponer los practicantes de esta secta secreta a las autoridades policiales. La película narra como la hija del policía Ramírez es raptada por tres ñáñigos que se enteran que el policía estaba infiltrada en su hermandad. El drama de ficción termina con el rescate de la joven y la muerte de estos criminales que eran los últimos representantes de la sociedad secreta.

Los textos que abordan sobre el filme son un registro antropológico de la visión parcializada que existía y el poco estudio sobre las culturas afrocubana en la isla. Predominaban elementos culturales icónicos de las prácticas culturales afrocubanas, pero sin un examen profundo de su significado. Un ejemplo de ello es la representación del ireme³.

En los fragmentos de fotogramas representados en la revista Cuba Cinematográfica se puede ver la gran influencia que existía la película del teatro buffo. Un ejemplo de ello es el tratamiento al personaje del negro, ellos no eran representados por personas de piel oscura, eran dramatizados por blancos con la piel pintada.

Este filme tuvo tanta repercusión en la isla que en 1920 Díaz Quesada estrenó un segundo episodio llamado La Brujería en Acción. La película es un largometraje de ficción realizado en 35mm y estrenado en el teatro Payret en la Ciudad de la Habana.

Según la publicación de una serie de crónicas realizadas por Enrique Agüero Hidalgo que se encuentran dentro de las colecciones de periódicos de los archivados en el repositorio OHC Colección Digital⁴: “Escenas de particular actualidad que conmovieron profundamente a todos los elementos sociales, por la nota trágica que en ellas prevaleció, aparecen en esta película, en la cual se dan a conocer también bailes y ceremonias del africano rito” (s. f. p. 26).⁵

Era común en la época vincular o incriminar a los practicantes de las religiones afrocubanas con los crímenes que ocurrían. Esto se ve reflejado en algunas de las producciones cinematográficas. Otro elemento distintivo de las películas del periodo era la relación que se establecía de las religiones con la danza de una forma propagandística. En este sentido se trataba de vender la música y bailes más allá de analizar su trasfondo antropológico.

3 Para loa Abakuás el ireme representa un ente sobrenatural que comparece ante cada ceremonia de las fiestas ñáñigas después de bajar a la tierra. Diablillo simbólico que representa popularmente la sociedad secreta Abakuá, e que ha pasado de ser un símbolo religioso a ser un ícono representativo de los ñáñigos dentro de la visión popular sobre esta cultura. Los Iremes son danzantes enmascarados que constituyen actualmente símbolos del folklore cubano.

4 Es una página Web de la Oficina del Historiador de la Habana dirigida en el pasado por Eusebio Leal Spengler y que se encontraba y que colabora con la Bibliotecas Históricas, Bibliotecas de Arte, Archivos Históricos, Archivos Fotográficos, Centro de documentación, Bibliotecas Públicas, etc.

5 Página 26-27 sin fecha, redactado por Enrique Agüero Hidalgo, se encuentra en el volumen 32

Como se planteó con anterioridad la visión que tenemos de la película pasa por el filtro de las publicaciones de ese periodo debido a que no se cuenta con el material filmico. Pero se puede ver como existió un acercamiento a los ñañigos con un fuerte prejuicio moral y adoptaron un punto de vista descriptivo del suceso, y no existió una indagación antropológica del fenómeno.

Según Raydel Araoz en *Imagen de lo Sagrado. La religión en el cine sagrado de la república (1906-1958)*:

Por una anécdota del *La Bruja en Acción* – recogida por Tomás de la Rivera y comentada con posterioridad, en varias oportunidades, por Agramante y Castillo-, se conoce que en el filme los ñañigos raptan a una muchacha para sacrificarla a un supuesto dios Boogos. Esta idea de los sacrificios humanos en las religiones de origen africano se usó para desacreditarlas e influir temor hacia estos cultos no cristianos, y caló con suficiente fuerza como para que aún hay permanezcan vestigios de esas creencias en nuestra sociedad (Araoz, 2017, p. 36).

Con antecedente de la película *Maracas y Bongó*⁶ en 1938 Ernesto Caparrós realizó el filme *Tam-Tam o el Origen de la Rumba*. En ella se “intenta establecer un nexo antropológico entre la rumba del cabaret y los bailes religiosos de los esclavos en la Colonia” (Araoz, 2017, p. 69).

El filme comienza con un recurso extra diegético, un prefacio que confunde al espectador, debido a que el texto aporta información del material audiovisual, y puede parecer que tiene estructura de documental. La película de ficción vincula dos tipos de rumba; la moderna, donde se incorporan elementos melódicos, y la tradicional, donde prepondera la percusión como elemento distintivo de leyendas, mitos y danzas afrocubanas.

Los ritmos utilizados en la película vienen de la santería o Regla Ocha. Su estructura se puede dividir en dos tiempos; el primero dedicado a los mitos y tradiciones afrocubanos donde se hace alusión a los orishas Shangó y Yemayá. También se utiliza el canto respuesta de la religión yoruba en la que un coro responde a la voz cantante. El segundo momento del filme aborda los bailes de cabaret, pero se hace una alabanza a Shangó, con una gran influencia del canto lírico occidental.

La esclavitud no tuvo un matiz realista al ser representado en el cine, un ejemplo de ello es el filme *Sucedió en La Habana* de Ramón Peón, realizada en 1938. De esta película no existe evidencia audiovisual, solo se conoce la sinopsis⁷. Otro filme que representa la esclavitud fue *Siboney* de Juan Orol, realizada en 1938. En ambas películas los esclavos fueron representados por actores blancos que pintaban su piel e imitaban la forma de hablar de los negros (habla del negro bozal). Las voces eran adornadas y evocaban a la religión yoruba⁸.

6 Es el primer cortometraje cubano con sonido realizado por Max Tosquella y fotografía de Ernesto Caparrós en 1932.

7 (Agramante y Castillo Ramón Peón, el hombre de los glóbulos negros pp. 262-264)

8 Texto extraído de las voces de la película:

Que tendrá el compá Valdé

La utilización de términos propiamente religiosos y de la cultura afro cubana destacan en los filmes anteriores. Esto demuestra que hubo un mayor vínculo con la cultura sincréticas para analizar su praxis religiosa. En la película Siboney representan temas como el “amarre”⁹, -motivo que hoy permanece en la cultura popular tradicional cubana-, la mujer en el filme vierte una determinada sustancia en el café¹⁰ para controlar los intereses amorosos de un hombre. La película representa la fiesta de los esclavos a través del ritmo de la rumba donde se baila un guaguancó.

La Virgen de la Caridad también es tratada dentro de la cinematografía de la época. La transculturación llega a esta imagen en la película Estampas Habaneras del mexicano Jaime Salvador y producida por la compañía PELÍCULAS.

La protagonista del filme es la encarnación de las cualidades otorgadas a la Virgen por la cultura yoruba. Caridad, como la llamaban, espera a su novio que se encuentra huyendo en México por unos crímenes cometidos. Desconsolada ella pide a la virgen el regreso de su pareja. Lo interesante de la película es la transculturación que representa la Virgen de la Caridad con Oshún. Motivo que no había sido tratado con anterioridad.

En la diégesis de la película se utiliza la música para construir la cultura afro cubana. Existe un momento en el filme que resalta por el contraste musical. Al culminar una canción de Ernesto Lecuona la música cambia de género y comienza un toque de tambores, al unísono la protagonista -de forma explicativa- cometa que es un toque para Oshún.

Bajo el argumento de la desaparición de un aviador en la selva y ser declarado héroe nacional, Ernesto Caparrós filmó la película Yo soy héroe en 1940. Con el regreso del protagonista suceden una serie de acontecimientos que no les convenía a las autoridades del lugar.

La película muestra el contraste que existe entre la selva y la civilización, donde el protagonista es el estereotipo de hombre blanco de la época. Con el regreso de Matías al pueblo las autoridades deben cambiar las acciones que habían acometido por su desaparición, por lo que la policía lo quiere muerto. Debido a estas circunstancias él se ve obligado a refugiarse en un solar¹¹. En este lugar vive su amigo llamado Tito con que Matías entabla una conversación sobre un bembé que se está celebrando.¹²

Que ya no vaila la rumba
Dice que la negra Iné
Le dio mayamba en el café
Por eso e compá Valdé
Ya no vaila en el Fambá
Y solo canta el bembé
Para quitarse en ñeté

9 Práctica religiosa que concite es hacer una “brujería” (termino no utilizado de forma despectiva en el texto) para que una persona se sienta atraída por otra. En la cultura popular se hace a través de tomas de preparados con carga religiosas en diferentes bebidas.

10 Es común que esta sea la bebida que tradicionalmente se utilice dentro de la idiosincrasia popular para hacer amares debido a que por su coloración y sabor las sustancias incorporadas el mismo pasan de ser presididas para el que las consume.

11 Barrio marginal cubano que es popularmente llamado de esa forma.

12 Conversación entre Matías y Tito:

El final de la película muestra como el protagonista danza al ritmo de los tambores pareciendo estar poseído. En ese momento la policía aparece debido a que un informante delata la fiesta como espectáculo público y muestra una violenta intervención de ellos sobre los practicantes. Lo singular del filme no es la presencia de la cultura afrocubana en la gran pantalla, sino el acto de violencia cometido por la policía, el que representa la visión asumida por las autoridades del periodo.

El filme es un reflejo de la época, todavía en Cuba en la década del cuarenta se discriminaban las culturas afroamericanas y los practicantes de las diferentes religiones, aunque habían crecido en número, todavía no eran ampliamente aceptados. Las manifestaciones públicas de estas culturas eran asociadas a sectores marginales.

En 1945 se estrenó la película *Embrujo amarillo* codirigida por Geza Polaty y Juan Orol. El filme narra la historia de una campesina que al intentar cambiar su vida yendo a la ciudad termina trabajando en un cabaret. Como estructura dramática la película no hace apartes sustanciales. En ella se ve la visión del negro comobrujero a través de una criada que invoca espíritus con nombre indígenas, pero sin fundamento teórico religioso sólido. Esto demuestra que seguía existiendo una visión epidérmica de la religiosidad aborigen y africana, y que no existían estudios profundos de las mismas para realizar las películas. Por lo que la representación de la cultura afrocubana era superficial y folclórica.

La representación del padrino¹³ se ve en una escena de la película *María la O* realizada por Alfonso Fernández Bustamante en 1947. En la película el padrino de María frente a un altar de la Virgen de la Caridad les pide a los santos la muerte de Fernández (hombre que ha traicionado a la protagonista). Al unísono de los rezos pasa un coco por el cuerpo de María y canta¹⁴ a Shangó y a Yemayá.

Un documental de gran importancia como análisis de las culturas afrocubana es *Una fiesta de santos*. Según Raydel Araoz:

Existe, eso sí una excepción dentro de la cinematografía cubana de la época. Una fiesta de santos (Fernando Ortiz, 1944) constituye un documental etnográfico y folclórico que intenta representar distintos tipos de bailes y cantos

¿Y eso que es chuco? ¿Yesos tambores?

Un bembé; están celebrando un santo.

¿Un santo?

¡Sí!

¿No habrá peligro? ¿Verdad?

Na, na... Tú mira y calla.

¿Esto es religioso? ¿Verdad?

Sí, para ellos sí es religioso, pero para la policía no.

Ah, pero... ¿viene la policía?

Sí, a cada rato.

13 Padrino en las religiones afrocubanas se denomina de esta forma a los sacerdotes.

14 Con la una te mato

Con la do también

Con la tre mamá Lola

Con la cuatro te ato

Con la cinco te quemó

Con la sei está muerto

Con la siete muerto está.

de la tradición yoruba. De la película hoy solo queda un texto, que pudiéramos considerar una escaleta, y las palabras escritas por el propio Ortiz sobre su documental, en las que apunta a una problemática del cine que se enfoca a la documentación o reproducción de la religiosidad (Araoz, 2017, p 92).

Aunque solo existan reseñas del documental a través de textos, ya existía una visión etnográfica y antropológica de las culturas afrocubanas. El interés de Ortiz no era construir un relato nuevo o una historia de ficción, sino documentar en un material fílmico registros de las prácticas culturales afrocubanas.

El canto y la música yoruba fueron motivos de deslumbramiento para muchas personas en la isla. Sin embargo, la película *Mulata* realizada por Gilberto Martínez en 1953 hace un análisis minucioso de los rituales y danzas afrocubanos. En un análisis que realiza del filme Raydel Araoz afirma:

(...) Al consultar con las cadenas (ókuele), el babalao¹⁵ y padrino lee el signo Oyekún odí (la cámara toma un plano detalle de las cadenas). Este signo de Ifá habla de la muerte de un mayor (...). En Oyekún Odí, Ifá dice que en su casa hay un enfermo que está más allá que pacá. (...) por lo cual hay que hacer un ebbó¹⁶. (Araoz, 2017, p. 106).

Para romper la letra la niña tiene que hacerse un ebbó. En un cambio de puesta en escena se ve la infanta curada y a la madre grave. Este filme trata con mayor profundidad la religión afrocubana y analiza con detenimiento cuestiones de la práctica cultural.

El contraste entre ciencia y vudú se ve en la película *Morir para vivir* (1954) del director Miguel Marayata. El filme coloca dos antagonicos, un médico que no cobra nada por sus servicios y encarna el rol de sabio y un estafador (el brujo) que afirma que a su santo Papá Legbí hay que ponerle un vaso de agua y cien dólares. En la construcción de los personajes, el doctor es un fiel devoto de la Virgen de la Caridad y Andrés (el estafador) utiliza en varias ocasiones palabras del dialecto vudú para la conformación de su habla. Este filme es uno de los pocos que trata la religión vudú dentro de la cinematografía cubana.

Este artículo analiza la visión socio-cultural que existía en Cuba hacia la cultura afrocubana desde 1900 hasta 1959 en las producciones audiovisuales. El análisis se realizó de una forma interpretativo-Instrumental e intertextual de las obras cinematográficas y hermenéuticas en los textos de la época.

Las producciones audiovisuales y los textos -en su mayoría periodísticos- que abordan sobre ellas son un registro antropológico de la visión cultural estereotipada y folclórica que existía hacia las culturas afrocubanas. El análisis se basó en un examen de textos y filmes que permitió comprender las corrientes de pensamiento de la época y como ellas influenciaban en la visión que existía sobre las culturas afrocubanas. De igual manera se reconoció la diversidad de opiniones y miradas sobre el tema actuantes en el panorama cubano.

15 Babalao o Babalawo significa padre de los secretos en yoruba y denota a los sacerdotes de Orunmila u Orula.

16 Trabajo de santería, ceremonia que puede ser de ofrenda, sacrificio o purificación.

A partir de una reevaluación del fenómeno cinematográfico se vio como no existía un análisis profundo de las prácticas culturales afrocubanas para realizar las producciones audiovisuales. Por tanto, los directores solo se basaban en la visión folclórica, influenciados por las corrientes de pensamiento que existían en la época sobre estas culturas sincréticas.

Sin embargo, existen elementos heterogéneos (políticos, económicos, institucionales, históricos) que actuaron sobre las condiciones subjetivas de los realizadores audiovisuales a la hora de producir sus películas. Es por ello que se propone un mayor estudio de los filmes y textos cubanos que abordan la cultura afrocubana como materiales antropológicos y registros históricos de una forma multidisciplinaria y heterogénea.

Bibliografía

ARAOZ, Raydel: Imagen de lo Sagrado. La religión en el cine cubano de la República (1906-1958). Ediciones ICAIC. La Habana, Cuba. 2017.

_____: Los negros Brujos del cine silente cubano. Raydel araoz. Recuperado de: <https://www.google.com/url?q=https://raydelaraoz.wordpress.com/2012/04/24/los-negros-brujos-del-cine-silente-cubano-de-raydel-araoz/&sa=U&ved=2ahUKEwja9J7HoZ79AhWGTTABHThrAtoQFnoE-CAYQAg&usq=AOvVaw08DTokTO4xEJmxAQhYPO2m>. 2012.

ARANZADI, Isabela de: “Presencia de la sociedad Abakuá en Fernando Poo a finales del siglo XIX”, en Batey: Revista Cubana de Antropología sociocultural V. 5, N. 5. 2014. ISSN 2225-529X.

BARRIOS MONTES, Osvaldo: Joel James y la cultura caribeña. Centro de Información y Gestión Tecnológica de Santiago de Cuba, núm. 4, octubre- diciembre, pp. 45-59, ISSN: 1027-2887. 2010.

BOLÍVAR, Natalia: “El legado africano en Cuba”, en Papers: revista de sociología. N.52, p.155-166, ISSN 2013-9004. 1997.

CASTELLANOS, Jorge y Isabel Castillo: El negro en Cuba (1492-1840). Cultura afrocubana, tomo 1, Ediciones Universal, Miami, Florida, 1988.

CUBA CINEMATOGRAFICA, No.103, La Habana, 1 de abril de 1917 (argumento del filme La hija del policía o en poder de los ñañigos, pp. 9-13).

FERNÁNDEZ ROBAINA, Tomás: El negro en Cuba 1902-1958. Apuntes para la historia de la lucha de la dictadura racial, Editorial de Ciencias Sociales, Playa, Ciudad de la Habana, 1990.

GONZÁLEZ VALDÉS, Anet: “Un cine de creencias. La presencia de la religión yoruba en la filmografía cubana versión impresa”, en ,Comun. medios. vol. 28 no.39 Santiago, jun. 2019, ISSN 0716-3991 versión On-line ISSN 0719-1529.

HARLAND, Robert: “Las pesadillas de Shango: los “asesinatos constanzo” de matamoros en el cine”, en Filología y Lingüística XXXV (2) pp. 99-113, ISSN: 0377-628X. 2009.

MARBURG, Philips de: “De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización”, en Memorias, Año 4, N° 7. Uninorte. Barranquilla. Colombia Mayo. ISSN 1784-8886. 2007.

SARMIENTO RAMÍREZ, Ismael: “Los negros en la Cuba colonial: un grupo forzado a la marginalidad social que sufren desprecio, prejuicio y discriminación”, en Anales del Museo de América, No. 17, pp. 112-129, ISSN 1133-8741.2009.

ZURBANO, Roberto: “El triángulo invisible del siglo XX cubano: raza, literatura y nación”, en Temas no. 46, pp.111-123, abril-junio. 2006.

EL COLOR Y LA FORMA

LAS BELLAS ARTES EN EL CONTINENTE AFRICANO

Antonio Tomás Ana "ETONA"

Se argumenta que la descolonización de las artes en África se produjo en paralelo con la independencia de África, en 1960. En ese año, los museos occidentales aceptaban obras de africanos en sus exposiciones temporales o permanentes sin diferenciar, por tanto, si se trataba de obras de arte o manualidades. Por otra parte, el discurso de clasificación de las obras patrimoniales africanas y posiblemente de los artistas plásticos admitidos siempre ha sido etnográfico. En 1966 se realiza el Festival de las Artes Negras, bajo la influencia de la Presencia Africana, guiado por Alioune Diop. Se definió la idea de un discurso estético sobre el arte en África.

El arte es un espacio eminentemente filosófico. Negar la filosofía en África es, al mismo tiempo, negar el arte en África. Hay tres corrientes que sustentan el debate científico sobre el estado del arte en África. Se deconstruye la tesis sobre la excelencia del arte en Occidente, a pesar de tener una larga tradición histórica. Otro prefiere la descolonización de conceptos y la comparación analítica, donde destaca África. La tercera consiste en la creación de sistemas artísticos africanos endógenos, sin por ello, cerrarse al continente negro.

De estas tres corrientes, a menudo apoyadas por arenas artísticas como Dak'Art, FESPACO (Festival de Cine Panafricano de Ouagadougou), Bienal de Johannesburgo, etc. – Hay un problema real: la neocolonización financiera. Los patrocinios y las estrategias financieras para la realización de bienales y festivales aún dependen de los caprichos occidentales. Pronto se creó una plataforma de discursos de legitimación auspiciada y financiada por Occidente. Curiosamente, la inversión cultural local es deficiente. Ahora bien, es ajeno a la materia; ahora no sistematiza lo bello.

Desde 2006, las tres corrientes han expresado su deseo de ver las obras africanas que abundan en los museos occidentales. Además de ser una buena distracción, esta utopía anesthesiaba la construcción del discurso filosófico y estético de la producción artística en África. Las artes plásticas son un espacio de fina estratégica y alta intelectualidad. Es decir, es un espacio autónomo. Necesita ser compatible con su propio sistema. Este sistema nace, por sí solo, cuando colisionan tres instituciones: las instituciones de promoción del arte, las instituciones profesionales del arte y las instituciones académicas del arte.

Los estados africanos necesitan crear estas instituciones con apoyo legal. La promoción del arte presupone:

- (a) Que el Estado aporte, con cargo a los Presupuestos Generales del Estado, fondos para este fin.
- (b) El estado crea una política clara sobre los patrocinadores.
- (c) Existencia de empresas culturales.
- (d) Sana competencia entre los inversores en arte.

Las instituciones profesionales deben:

- Garantizar la deontología y evitar el desorden.
- Proporcionar excelencia y rigor en los productos culturales.
- Impedir el mercado e inhibir el contrabando simbólico.
- Hacer de la clase un espacio autónomo de difícil acceso, si no es a través de la meritocracia.

Las instituciones académicas aseguran:

- (a) Tecnicidad, científicidad y excelencia.
- (b) Crítica cualitativa.

Este es, a nuestro juicio, el punto de partida para resolver la gran cuestión de las artes plásticas en África. Así, en esta comunicación adelantaremos el argumento según el cual el desarrollo de las Artes Visuales en África, dado el dinamismo de su sustrato económico, social, cultural y científico, depende de la creación de las citadas instituciones: promotoras, profesionales y académico. La discusión está abierta.

Sobre las artes en África

¿Cuál sería el arte? Para Heidegger (2018), en *El origen de la obra de arte*, “el arte no es más que una palabra a la que nunca le corresponde nada real. Puede servir como una idea colectiva en la que reunimos aquellas cosas que sólo son reales en el arte: las obras y los artistas” (p. 9). Jorge Coli (1995), en *O que é Arte*, dice que “el arte se instala en nuestro mundo a través del aparato cultural que involucra a los objetos: el discurso, el lugar, las actitudes de admiración, etc.” (p. 12).

¿Cuál sería el artista? En la misma obra ya referenciada, Heidegger avanza señalando que el artista es, según lo que su obra de arte le permite ser, es decir, “a través de la obra; porque es a través de la obra que se conoce al artista, es decir: la obra es lo primero que hace aparecer al artista como maestro de arte” (p. 9).

¿Cuál sería la obra de arte? Siguiendo con el razonamiento del autor, “la obra de arte es, en efecto, una cosa, una cosa fabricada... la obra hace pública una cosa, nos revela otra cosa; es alegoría ... la obra es símbolo” (pp. 11-12).

¿Qué sería un crítico de arte? Coli (1995, p. 36) dice que “el crítico analiza las obras, y su papel es eminentemente selectivo. En cierto modo, es el juez quien valora o devalúa el objeto artístico”.

¿Y qué sería el historiador del arte? Para el mismo autor, “el historiador del arte busca, en principio, evitar los juicios de valor... el historiador del arte no puede eludir del todo los criterios selectivos, ya que el conjunto de objetos que estudia supone una elección. Favorecerá a un autor que le parezca más importante a él y a sus contemporáneos, dedicándole un mayor número de páginas, profundizando en el análisis” (pp. 36-37).

¿Y las Artes Plásticas? Partiendo de la esencia del arte, según Gumbe (2006), “dado que el arte es un producto humano, el arte proviene de lo que popularmente se llama imaginación o fantasía, lo que normalmente se llama sentimiento, media entre la experiencia de los sentidos y la obra. imaginado” (p. 6).

Por tanto, se entiende por artes plásticas toda actividad basada en la creación estética y poética construida en determinadas circunstancias históricas, utilizando técnicas encaminadas a manipular los materiales, dotarlos de formas e imágenes, incluyendo, entre otros, los campos de la pintura, el dibujo, la cerámica, la escultura. tejido, arquitectura, grabado. Es decir, “las Artes Visuales son actividades de carácter creativo que el ser humano viene desarrollando desde los tiempos de su aparición en el planeta (Rocha, 2019. p. 5).

Según el testimonio de Ki-Zerbo (2006), hasta la primera mitad del siglo XX se siguió explicando el continente a partir de los mitos erigidos por el sistema colonial, y según estos, África era el lugar del salvajismo, habitada por hombres primitivos, guiados por una mentalidad prelógica, por lo tanto, sin la facultad racional, responsable de la producción de la cultura, y, sin embargo, de la historia.

Su generación, según él, influida por los artistas negros, reunida en la Presencia Africana de Alioune Diop, fue la más audaz en la misión de reescribir la historia del continente natal, valiéndose de metodologías científicamente aceptables, como la oralidad.

[...] Lo que despertó mi interés por la historia africana fue el hecho de que nuestros colegas más antiguos de la Sorbona, como los poetas Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, René Depestre y otros, nos dieron una mirada alternativa de África, una mirada sin complejos que contrarrestan el desprecio a través de un desafío... Ellos mismos habían sido traumatizados por esta educación coja y miope, que despreciaba y ocultaba los valores de la cultura africana, desde los idiomas hasta la civilización material. Respondieron junto a Alioune Diop con presencia africana: un mensaje de renacimiento... El sistema de colonización se extendió al ámbito de la investigación... No digo que lo hubiésemos hecho todo, pero partimos de la metodología, la problemática, la heurística de nuestra disciplina para renovarla al servicio del continente africano, pero ante todo al servicio de la ciencia, como le gustaba repetir a Cheikh Anta Diop (pp. 15-16).

En la Introducción General del Primer Volumen de la *Historia General de África – Metodología y Prehistoria de África*, Ki-Zerbo (2010) reforzó la idea anterior, como se puede leer:

En efecto, la historia de África, como la de toda la humanidad, es la historia de una conciencia. En este sentido, la historia de África debe ser reescrita. Y es que, hasta ahora, ha sido enmascarado, camuflado, desfigurado, mutilado. Por la “fuerza de las circunstancias”, es decir, por la ignorancia y el interés. Azotado por varios siglos de opresión, este continente fue testigo de generaciones de viajeros, traficantes de esclavos, exploradores, misioneros, procónsules, eruditos de todo tipo, que terminaron fijando su imagen en el escenario de la miseria, la barbarie, la irresponsabilidad y el caos. Esta imagen fue proyectada y extrapolada ad infinitum en el tiempo, comenzando a justificar tanto el presente como el futuro. (pág. 31).

Influenciado por el arte desarrollado por los artistas del Renacimiento de Harlem, movimiento negro de principios del siglo xx, comprometido con la promoción de las culturas africanas, destacando, entre otros, el orgullo racial y la creatividad artística, expresado principalmente en los campos de la literatura, música y danza, Aimé Césaire, además de dramaturgo, ensayista y político, poeta surrealista, lanzó con Senghor en la década de 1930, el desafío de la negritud, un movimiento que reclamaba la vuelta a los orígenes africanos como forma de restitución, afirmación y promoción de la cultura africana, el mismo terreno ya cultivado por Blyden en la última mitad del siglo xix.

En la misma línea del surgimiento de la lucha anticolonial, Alioune Diop, en la década de 1940, fundó Presencia Africana, el mayor centro de promoción de la cultura africana del siglo y promotor de los mayores eventos artísticos, como la Primera Congreso de Escritores y Artistas Negros, realizado en 1956 en París, del cual emanó la misión de crear la Sociedad Africana de Cultura - SAC, donde, en torno al destaque de su valor, hizo referencia a su fundador:

Vivimos en una época en la que los artistas dan testimonio y en la que todos están más o menos comprometidos. Tienes que tomar partido; cada gran obra de un escritor o artista africano testifica contra el racismo y el imperialismo occidental. Y así seguirá siendo hasta que las tensiones que desequilibran el mundo sean reemplazadas por un orden cuyo establecimiento sea el trabajo libremente construido de los pueblos de todas las razas y de todas las culturas. (apud., Reis, pág. 199).

En momentos en que los africanos, ubicados en el continente y en la diáspora, buscaban estrategias de unificación, el referido Congreso reforzó la lucha panafricana, que, aunque distanciados, estaban todos unidos en la lucha contra los efectos opresivos del problema común que los enfermó, el colonialismo.

Es así como el arte estuvo presente en el proceso de despertar filosófico y científico en África, de hecho, fue el arte, el camino que brindó las condiciones fértiles para este propósito. Fueron los artistas, a través de la pintura, la escultura,

la poesía, la música, la danza, entre otros, quienes prepararon el terreno para la germinación de otros frutos, ya sea en el campo de la filosofía o en el campo de la ciencia en África.

Fue el coraje y el atrevimiento de los artistas, la base que sirvió de cimiento para la apertura de los grandes debates que cimentaron las luchas independentistas, responsables de la consecución de la independencia de los Estados africanos. Fue en los diversos dominios del arte donde se atestiguó el proceso renacentista de reconstrucción y valorización de las identidades africanas: “la búsqueda de una identidad nacional, que también se dio en el campo de las artes plásticas, inició una demanda que encontró en los elementos decorativos tradicionales de algunas etnias... en iconos y valores ancestrales la afirmación de un proyecto de Nación” (David, 2013, p. 27).

Como fueron los artistas, los principales íconos de la conquista del respeto y el orgullo negro, los mismos que sirvieron de prototipo para los demás y consecuentes estudios. Como se decía al inicio, la principal cuestión que plantea el mayor desafío para el arte en África tiene que ver con su aspecto funcional, es decir, que el arte sea funcional, como ya sucede en otras partes del mundo, según Batsíkama (2014), este debe estar articulado por tres instituciones, que son las encargadas de velar por su dinamismo, ya sea social, cultural, político o económico.

Instituciones Académicas de Arte

El arte se concibe propiamente desde su proceso didáctico de alfabetización artística. Tu alfabeto, tu gramática o tu vocabulario se entrenan dentro de un espacio específico que reúne las condiciones pedagógicas necesarias para tal fin. Los niños son estimulados de abajo hacia arriba, y asimilan los primeros conceptos del Arte en los primeros años de escolaridad, que evoluciona hacia la educación superior, garantizando la mejora de ambas formas de aprendizaje, es decir, la dimensión teórica del arte y la dimensión práctica del arte.

El arte y la obra de arte, en esta institución, son los principales destinatarios que en torno a ella se recomienda la formación para su dominio, de determinados profesionales, entre ellos, el artista, el crítico de arte, el historiador del arte, el profesor de arte. Es a través del ejercicio de sus actividades que funciona el sistema artístico, respondiendo con eficiencia y rigor a lo que constituyen sus tareas y funciones. La academia es el espacio científicamente oficial que consagra las voces autorizadas para la dinámica de discusiones y producciones artísticas, tendientes al desarrollo del arte.

Si bien este encuentra sus raíces en el espíritu libre, imaginario y creativo, el arte es una actividad intelectual, un mensaje particular (de apelación o demanda) o sentimiento. Con este fin, el artista es invitado a asistir a espacios dedicados a la preparación científica sobre el arte, instituciones académicas, que a ojos del Prof. Batsíkama (2014, p. 55), buscan:

“a) formar capital humano en los niveles básico, medio y superior; b) promover la discusión académica, o proponer paradigmas de lectura o práctica; c) garantizar una plataforma plural – concertada entre técnicos y teóricos – que dinamice la existencia de una academia local”.

Instituciones de arte profesional

El artista es el profesional involucrado en la producción de arte. La creación de arte es su oficio, que se desarrolla pedagógicamente dentro de su espacio de trabajo: el taller.

El artista, ubicado en su estudio y regido por una deontología, es un agente cultural que actúa a favor de la educación artística, con la tarea de contribuir a la costura sólida del tejido cultural, y no solo, de su comunidad-humanidad . Así, las instituciones profesionales son responsables

- a) de certificar la organización de la clase y la deontología profesional;
- b) apoyar una práctica amplia – según las modalidades – y el diálogo entre profesionales;
- c) permitir que la clase esté protegida mientras esté activa, así como al jubilarse” (Batsíkama, 2014, p. 55).

Instituciones de Promoción del Arte

Teniendo en cuenta el rol multidimensional que tiene el arte, los gobiernos son los primeros actores llamados a apoyar su proceso de promoción, a través de programas específicos, algunos de los cuales son ejemplos: Beca de Creación, Concursos, todos alineados dentro de las políticas de Estado a favor de la estabilidad de sus economías.

Así, las instituciones de promoción del arte sirven “a) para asegurar la continuidad de las prácticas y de la carrera artística; b) asegurar el desarrollo de las artes y enriquecer el capital humano; c) garantizar la ciudadanía de las artes en el destino del desarrollo cultural del país: establecer un mercado de arte, crear centros de arte, museos, etc.” (Batsíkama, 2014, pp. 55-56).

Algunos retos

En una recopilación de inquietudes que son notorias dentro del panorama artístico hecho en África, prestamos especial atención a cuatro desafíos principales: el primero que tiene que ver con el factor académico, el segundo, con la positividad de las artes, el tercero con la pacificación, y el cuarto con el tema de la construcción de la identidad.

En cuanto al desafío académico, “será importante incluir, desde la educación preescolar y primaria, asignaturas que lleven a los niños a sumergirse en los

valores estéticos que África heredó del pasado. En la educación secundaria y universitaria se pueden instituir cursos directamente relacionados con las artes, tal como se producen en los tiempos modernos” (Batsíkama, 2014, p. 63).

En cuanto al desafío científico, la positivización de las artes es la forma segura de poner en valor las obras de arte, susceptibles de estudio y conservación en lugares especializados para tal fin, los museos. Para el tercer desafío, el del arte como medio de pacificación, el continente está llamado a mirar al arte como un espacio privilegiado para promover un diálogo tendiente a fortalecer la cultura de la Paz, tomando como ejemplo el Etonismo, filosofía de la negación de las exclusiones que defiende la cultura del diálogo, la reconciliación, la unidad y la cultura de la paz, a través de la razón tolerante.

Y en cuanto al último desafío, el del arte como factor de construcción de identidad, este tiene que ver con la necesidad de utilizar el arte como medio de construcción, valoración de las culturas africanas.

En el Antiguo Egipto existían las tres instituciones y eran los propios faraones quienes veían en el arte un medio para eternizarse en el tiempo (Batsíkama, 2014, p. 56). Con los tiempos oscuros que vivió África, del siglo XV al XIX, todo lo inherente al continente fue asimilado al infierno, innumerables mitos difundieron un África bárbara, primitiva, libre de signos de racionalidad.

Fueron los trabajos científicos de Joseph Ki-Zerbo, Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, entre otros, los que actuaron en el camino de la deconstrucción de estas tesis, y en la demostración de la tesis, según la cual, “África es la cuna De la humanidad. Todos los centistas del mundo admiten ahora que los seres humanos surgieron en África. Nadie lo discute, pero mucha gente lo olvida” (Ki-Zerbo, 2006, p. 13).

Junto a este ideal africano renacentista-reconstructivista, con el objetivo de reforzar la incuestionable contribución de los africanos a la historia universal, Leopold Sédar Senghor, como presidente de Senegal, anunció en 1961 la celebración del Festival Mundial de las Artes Negras, seguido de su segunda edición, en 1977. En 1974 en la ciudad de El Cairo (Egipto), Cheikh Anta Diop y su discípulo, Théophile Obenga, ante la discusión sobre el poblamiento del Antiguo Egipto, demostraron con argumentos científicos, la población negra del Antiguo Egipto, un hecho de gran valor histórico destinado a la revalorización del África Negra.

Con base en las referencias citadas, la discusión científica en torno al arte africano ya no es tabú, de hecho, a través de artistas como Braque, Cézane y Picasso, el arte africano se convirtió en una fuente necesaria de referencia inspiradora, ya que fue a partir de este que los artistas referidos sirvieron de base para la creación del cubismo, que marcó un gran quiebre en la teoría eurocéntrica del arte.

En el mismo camino de la evolución filosófica de las artes en África, surgieron nuevas voces influyentes del movimiento artístico contemporáneo, entre ellas, Kwame Appiah, Jean Bidima, Paulin Hountondji, Wole Soyinka, Naguib

Mahfouz, Jacques Derrida, Théophile Obenga, Mário Pinto de Andrade, Engebert Mveng, Vincent Mudimbe, Leopold S. Senghor, entre otros.

Y como atestigua Batsíkama (2014), a finales del siglo pasado y principios del actual, en vísperas de la democratización de África, ocurrieron cambios considerables en los circuitos del arte, a saber: Bienal de Dak'Art, Festival Mundial das Artes Negras, Bienal de Fotografía Africana de Bamako, Africus, Bienal de Johannesburgo, Festival del Desierto, Trienal de Luanda, Nollywood, etc. Todavía avanzando en la descripción de los aspectos que dan cuenta de la evolución de las artes en África, Jorge Gumbe (2007) en su *História das Artes 12.ª Classe*, menciona entre varios datos que, “actualmente, cada vez hay más encuentros internacionales y exposiciones en torno al arte africano contemporáneo, como en Europa, Australia y Estados Unidos” (p. 94).

Entre algunos artistas, el autor destaca: Okwui Enwezor, Paulo Capela, António Ole, Fernando Alvim, Jimoh Buraimoh, Fanizani Akuda, Malangatana, Bertina Lopes, Alberto Chissano, Nezo, Ismael Sequeira, Protásio Pina, Manuel Figueira, Tchalé Figueira Keão Lopes, Luisa Queirós, Kiki Lima, David Levy, Abraão Lima, Maria Alice Fernandes, Barbieo Barros-Gizzi, etc.

BIBLIOGRAFÍA

- BATSÍKAMA, P.: Introducción a la Historia de las Artes en África . Editorial Mayamba. 2014
- COLI, J.: ¿Qué es el arte ? 15ª ed. Editora Brasiliense. 1995
- DAVID, EMTS: Artes visuales angoleñas de los últimos 10 años: dos generaciones de artistas y un contexto de paz . 2013.
- GUMBE, J., et al.: Historia de las Artes 10º Grado. Editores de texto. 2006.
- _____. Historia de las Artes 12º Grado. Editores de texto. 2007.
- KI-ZERBO, J.: ¿Para cuándo África? Entrevista a René Holenstein. Campo de Letras. 2006
- KI-ZERBO, J.: Historia General de África, I: Metodología y Prehistoria de África . 2ª ed. Unesco. 2010
- REIS, RB.: África imaginada: historia intelectual, panafricanismo, nación y unidad africana en Présence Africaine (1947-1966) . Belo Horizonte. 2018.
- ROCHA, MS.: Artes Visuales Maria da Salet Rocha Fundamentos de las Artes Visuales . 2ª ed. Editor de la Universidad Estatal de Ceará. 2019.

APROXIMACIÓN A PRÁCTICAS DE COLONIALIDAD/ DECOLONIALIDAD DESDE LA CREACIÓN ARTÍSTICA DEL ORIENTE CUBANO

Mercedes Cuesta Dublín

El espacio del Caribe, más que demarcación geográfica, es una construcción social inacabada cuyos límites se modifican en función de dinámicas histórico-sociales concretas. El uso del término para definir un área se remonta a poco más de un siglo, cuando las posesiones iberoamericanas pasaron a manos estadounidenses. La imprecisión en cuanto a su origen y alcance parte de una definición etnohistórica referida inicialmente a grupos humanos, para extenderse a los mares que circundan sus asentamientos, y luego a las tierras que los albergaban. La ideología hegemónica colonial nombró caribe al “nativo rebelde y/o esclavizado” (Gaztambide, 2006, p. 3) según los términos del registro tupí-guaraní: carai para señor y be, poderoso o fuerte, que reconocía a la población autóctona como de hombres fuertes.

La imposición de estructuras coloniales en el modo de representación de dichos grupos humanos, no solamente se debió a las mencionadas características físicas o la rebeldía desplegada desde sus primeras manifestaciones de resistencia a la conquista hispana; también fueron estrategias asumidas por los conquistadores como justificación de la opresión a los seres racializados por los procesos de conquista y colonización. Mezclando parte de realidad con mitos originarios y europeos, surgieron las nociones del aborígen antropófago, de dos cabezas, cuerpo antropozoomorfo, entre otras aberraciones. El propio Cristóbal Colón, en su ilusión de haber arribado a las tierras descritas por Marco Polo, recogió en su diario la presencia de grupos devoradores de carne humana conocidos por Canabi o Caníbales: coincidencia de la que posiblemente surgió la definición para el que se alimenta con miembros de su propia especie, en asociación al Can conocido por el explorador italiano en sus viajes.

El Caribe en clave colonial

A partir del descubrimiento y colonización de América en 1492, los europeos sometieron en un principio a los pobladores autóctonos del espacio cultural donde establecieron sus dominios. Falsas consideraciones acerca de la resistencia y predisposición física de los aborígenes, inclinó la búsqueda de mano de obra allende los mares: argumento sustentado en la supuesta fortaleza de los africanos “bien hechos, membrudos, fuertes, y de mucha resistencia para el trabajo” [respecto a la congestión débil de aquellas] “gentes pacientes, débiles, delicadas, flacas y tiernas en complisión e (sic) que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquier enfermedad” (de las Casas, 2000, p. 71). En realidad, la demanda de mano de obra barata condujo la trata hacia las costas africanas, en busca de la fuerza de trabajo de

más bajo costo de la época (Williams, 2011). Así se instauró la esclavitud como actividad económica que impulsó la bonanza de las colonias europeas en América. Y la imagen del negro esclavo suplantó la lógica del africano esclavizado. Es a partir de esta circunstancia, que se toma la pigmentación epidérmica como punto de partida para la definición de las clasificaciones raciales (Quijano, 2014).

La construcción cultural de la raza (Kottatd, 1994) produjo identidades sociales, las que, a su vez, implantaron relaciones de dominación “asociadas a jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes” (Quijano en Lander, 2002, p. 202), las que sustentaron las diferencias socio clasistas asumidas como elemento constitutivo de la autoridad. El color de la piel como expresión superficial de la raza se convirtió en la característica distintiva de la identidad racial.

Del conglomerado de todas las ideas anteriores se conformaron los imaginarios y discursos de la clase dominante respecto a la supuesta inferioridad y/o barbarie atribuida a los pueblos del Nuevo Mundo. El concepto de raza como un atributo socialmente construido y de gran vigencia hasta la actualidad, actuó como principal eje articulador de las desigualdades. Las aparentes diferencias (física, intelectual, cognitiva y social en general) derivadas de la diversidad biológica de las plurales poblaciones, se han empleado para ubicar a los pueblos originarios y afrodescendientes en posiciones económicas y simbólicas subalternas.

Dicha organización colonial y su expresión ideológica, el racismo, estructurados sobre la base del sistema de relaciones impuesto por el orden social esclavista; y estructurantes a su vez, de una amplia gama de prejuicios y normas de discriminación y descalificación social con manifestaciones políticas, culturales, económicas, e incluso sexuales y eróticas configuradoras del andamiaje segregacionista que caracteriza “el proyecto de conocimiento y gobierno modernos” con el racismo como elemento central de la ideología colonial de las naciones americanas (Trouillot, 1995).

Achille Mbembe, uno de los principales teóricos postcoloniales, en su ensayo sobre racismo contemporáneo *Critica de la razón negra* (Mbembe, 2016), plantea la invención de la raza en el imaginario europeo como el modo de animalizar, de destacar la inhumanidad de los sujetos racializados. Con la invención de la raza, se redujo la humanidad de los nativos caribeños y de los africanos obligados a asentarse en estos territorios y sus descendientes, a una cuestión de apariencia que convirtió al individuo en objeto comercializable, únicamente disponible como instrumento de producción, que sólo contribuiría a la obtención de ganancias. Al ser vistos como no humanos, como animales, como inferiores, esa razón negra va a legitimar la dominación.

Representaciones de la caribeñidad

Toda organización social posee un sistema de referencias del mundo circundante: sus representaciones sociales, formadas a partir de los “códigos, valores, lógicas clasificatorias, principios interpretativos y orientadores de las prácticas, que defi-

nen la llamada conciencia colectiva, la cual se rige con fuerza normativa en tanto instituye los límites y las posibilidades de la forma en que las mujeres y los hombres actúan en el mundo” (Araya, 2002, p. 11). Las maneras de pensar, reconocerse y reconocer a los otros configuran el mundo simbólico de la sociedad, la ideología dirige la acción social del individuo contribuyendo a la formación de representaciones sociales. Estas dan cuenta de la visión del mundo de los individuos y grupos, los cuales las usan para actuar y como justificación de sus conductas (Abric, 2001).

Las representaciones sociales que distinguen a las naciones caribeñas se configuraron en un marco sociohistórico en que la construcción racial desempeñó un papel central como dispositivo de subordinación impuesto por el patrón de dominación colonial; y puesto que el sentido que caracteriza la discursividad social emana de las formas de dominación, desigualdad y poder establecidas (Margulis, 2009), la ideología racista que caracterizó las relaciones jerárquicas de imperio y servidumbre de la Colonia, transfirió su sentido discriminador a las representaciones sociales sobre los africanos esclavizados y sus descendientes, negros o mestizos, sometidos o libres.

Las representaciones sociales tienen la función de transformar lo desconocido en familiar. A través de la creación de imágenes que materializan conceptos abstractos como la idea del negro con apariencia humana pero irracional e inculto por naturaleza, incapaz de producir conocimiento. En la formulación de las representaciones, son fácilmente identificables actitudes, opiniones, creencias, valores, normas y estereotipos: la estrategia discursiva mayor del discurso colonial (Bhabha, 2002, p. 91). Desde esta perspectiva podemos establecer el diálogo conceptual entre los términos representaciones sociales, estereotipos y sus contribuciones al tratamiento de las manifestaciones de colonialidad/decolonialidad en las expresiones culturales del espacio Caribe.

Las complejidades que entraña la colonialidad en la subjetividad del sujeto colonial suponen como lo negro “asume el mundo blanco” (Fanon 2010, p. 224) y se manifiestan en una variedad de mecanismos (ocultar su originalidad cultural, asumir los valores culturales de la metrópoli simbólica, la imitación (Glissant, 2010, p. 14) de los que se ha valido la otredad para asimilar, erradicar u ofrecer resistencia a las representaciones atribuidas al grupo social. Aplicando a la realidad sociocultural caribeña los conceptos para el análisis del discurso colonial desarrollados por los teóricos postcoloniales Franz Fanon y Homi K. Bhabha, propongo reconocer las conexiones de la práctica artística cubana con el contexto regional, marcado por manifestaciones de descolonización simbólica frente a modernas y naturalizadas formas de discriminación que testimonian “los vínculos históricos entre racismo y colonialismo [condicionantes que] sustentan las bases de la colonialidad del poder, el saber y el género” (Campoalegre y Bidaseca, 2017, p. 5).

Prácticas decoloniales

Pensar el Caribe, más que definir un enclave geográfico puntual, es poner en contexto sistemáticos enfrentamientos: considérense las pugnas entre los propios grupos y et-

nias que coexistían en el mismo territorio, incluso desde la etapa precolombina. Pero también fue escenario de enfrentamientos generados por la colonización entre indígenas, africanos y cimarrones; así como escenario en que se desplegó la resistencia de sus habitantes a las políticas históricas que han ejercido sobre el área las potencias capitalistas que han querido someterla con el objetivo de apropiarse de ella.

Pero el enfrentamiento no sólo se da en este ámbito. La colonialidad del poder (Quijano, 2014), asume en la actualidad muy diversas y sutiles formas de existencia. Las desigualdades sustentadas en el color de la piel se recrean a través de expresiones culturales que racializan las relaciones interpersonales. El “cimarronaje, [vocablo que alude a la evasión del estado de esclavitud] como una actitud de desafío e insurgencia de los oprimidos y esclavizados afrodescendientes” (de Carvalho, 1994), se asume en la actualidad como forma de resistencia a las diversas expresiones de dominación impuestas por el poder hegemónico moderno; pues aunque el colonialismo pertenece al pasado de las naciones americanas, permanecen hasta nuestros días ciertas estructuras coloniales que tienen como fundamento la raza, y que actúan como una sólida base de diferenciación social.

Así, el término cimarronaje cultural indica la constante actitud contrahegemónica presente en el discurso de colonialidad política y cultural de las naciones caribeñas. Actitud en total conformidad con las teorías de Mbembe sobre la razón negra, la que del mismo modo acorrala al negro, a juicio de Fanon, en su condición de inferioridad, también significa incentivo de lucha por la descolonización. Por todo lo anteriormente desarrollado, es evidente que, en el Caribe, lo étnico-racial está indisolublemente ligado a prácticas de colonialidad/decolonialidad. Para establecer la relación de la estructura representacional que difunde representaciones sociales sobre individuos racializados con la ideología racista que justifica las representaciones sociales específicas, escogí la obra de pintores de la región oriental de Cuba, cuyas poéticas en los últimos 25 años se han caracterizado por tener a la mujer negra como protagonista.

La afrofeminista brasileña Marielle Franco reconoció el cuerpo femenino como categoría política por su condición de territorio en el que se reproducen las desigualdades (Castillo, 2015). Según esta conceptualización, se verifica en la composición plástica el testimonio del cuerpo femenino racializado (negro) como un elemento configurado por las lógicas de la dominación colonial. De esta manera, los cuerpos negros pintados por Gilberto Martínez Gutiérrez, Lester Mc Collings Springer, Ernesto Cuesta Esteris, Suitberto Goire Castilla, Oandris Tejeiro Nordet, Leandro Noa, Antonio Ferrer Cabello, Pablo Arcia, Lawrence Zúñiga y Lionel Chávez testimonian un sentido de subordinación en las relaciones de poder y, a la vez, son espacio de resistencia de la conciencia racializada: conciencia construida a partir de las identidades de género, raza, clase o etnia.

El imaginario colonial establecido por el sistema esclavista dominante en Cuba hasta el siglo XIX, influyó en los procesos de subjetivación de la nacionalidad, a tal grado que “la exclusión racial pasó a formar parte de la cultura cubana”

(Castro, 2011, p. 151) marcando estereotipos raciales y de género formulados por un discurso hegemónico patriarcal-masculino-blanco. La estereotipia sobre el negro que la sociedad colonial erigió, se construyó un universo simbólico cuyos valores, códigos y representaciones penetraron la cultura toda.

En el caso de la representación de la mujer negra su imagen se ha construido por medio de estereotipos, mitos y creencias falsas que contribuyen a hacer creíbles y a perpetuar las formas de poder y dominación como las de inferioridad racial y de género (García, 2012). Para identificar el tratamiento del cuerpo femenino negro como expresión de las creencias y valores sociales, es conveniente contextualizar la representación pictórica de la mujer negra como parte de la construcción histórica que conduce a la comprensión de las actitudes sociales hacia los individuos discriminados. Con ese objetivo, considero brevemente las causas que han conducido la producción artística cubana en torno al asunto.

Las artes plásticas, que en todas las etapas del arte cubano difundieron las imágenes distorsionadas y simplificadas que el discurso colonizador estandarizó sobre la población negra, asumieron la reafirmación de la identidad nacional como parte del llamado arte cubano de vanguardia en los años 20 del pasado siglo. Los artistas comenzaron a expresarse como modernos mediante la búsqueda de formas estéticas separadas del patrón dictado por el gusto de la clase dominante. Las diversas manifestaciones: artes plásticas, danza, teatro, música, adoptaron rasgos propios que los distinguieron de las realizaciones tradicionalistas provenientes de los cánones metropolitanos. Por ejemplo, Alejandro García Caturla y Amadeo Roldán: principales cultores de la renovación musical, introdujeron en la música sinfónica nuevas sonoridades que pusieron a dialogar los esquemas de la música clásica tradicional con aportes de la música popular de raíz afro. Nicolás Guillén incorpora en su poesía como recurso estilístico las deformaciones léxicas del idioma español en boca de los negros bozales y que posteriormente caracterizarían el habla popular de los barrios pobres fundamentalmente poblados por negros.

El proceso de afirmación nacional que significaron las vanguardias se mostró en la visualidad nacional con el criollismo, el afrocubanismo y el tema de preocupación social como vertientes temáticas principales. De ahí que la música y los bailes de los sectores populares: dos de los principales exponentes del acervo cultural de herencia africana y expresión de la idea del negro como ente despreocupado, siempre dispuesto al jolgorio y los placeres, estuvieran entre las cuestiones favoritas para indicar el sentido nacionalista en las artes visuales de inicios del siglo. Así lo demuestran *Fiesta en el batey* (Eduardo Abela, 1927), *Danza afrocubana* (Mario Carreño, 1943), *Carnaval* (Víctor Manuel, 1940) o *Comparsa* (Oscar García Rivera, 1940).

En todas las escenas, resalta como elemento común la visión pintoresca de personajes y acontecimientos en escenas callejeras plagadas de ritmo y movimiento. El colorido de los trajes usados por los esclavos en días de fiesta, la cadencia con que se sacuden los cuerpos al compás de la música o el travestis-

mo en los seres mitológicos que sustentaban sus cosmovisiones, remiten a ese mundo de valores culturales que excepcionalmente les fue permitido traer a los africanos en su condición de migrantes desnudos (Glissant, 2010, p. 64): únicas armas de resistencia cultural frente a “las condiciones materiales de existencia que los obligaron, desde que pisó tierra cubana, a refugiarse en la música, el baile y la religión como formas de expansionarse, comunicarse y mantener vivas sus tradiciones culturales” (Serviat, 1986, p. 152).

Muchas de estas representaciones, socialmente compartidas y transmitidas por generaciones de forma totalmente inconsciente, entrañan manifestaciones racistas que puede que “no se tomaran como tales y fueran apreciadas como expresiones costumbristas surgidas en el seno de la sociedad esclavista, heredadas posteriormente en la etapa republicana” (Fernández, 2011, p. 6) y que en la actualidad mantienen vigencia en la comunicación social.

“El reflejo en la plástica nacional de la percepción social de los individuos de piel negra, va desde la total omisión de su existencia hasta la distinción de los negros como grupo según toda una serie de estereotipos negativos basados en prejuicios raciales de carácter histórico proyectados estéticamente” (Cuesta, 2019, p. 4). La producción plástica actual, bien presenta esta circunstancia con carácter descriptivo o la asume como modo de problematizar al respecto. Las obras seleccionadas, que serán comentadas a continuación, ilustran ambas tendencias: la imagen estereotipada de la mujer negra según la construcción del sujeto colonial proclama la permanencia de la referida “colonialidad del poder, el saber y el género” y su contradiscurso desde la subversión de estereotipos, como expresión moderna de rebeldía al patrón de poder que sustenta las desigualdades.

El lastre de la esclavitud añade al feminismo negro una experiencia histórica diferenciada, cuyo efecto aún persiste en la identidad de estas mujeres (Carneiro, 2001). Por tanto, la noción de mujer racializada personifica a un sujeto que no sólo es diferenciado racialmente, sino que distintas circunstancias han marcado la construcción de su identidad desde la otredad. La intersección de categorías como el género, la raza y la clase social, que tradicionalmente actúan como marcadores de desigualdad; convergen en la representación de las mujeres negras para marcar la opresión (Viveros, 2016).

Partiendo de esos presupuestos, la representación social de la mujer negra genera una figura pictórica en la que se distingue el estándar de la negra sensual, tentadora, marginal y de escasas letras. Generalmente se insiste en la expresividad del cuerpo femenino y en algunas partes de este como las más atractivas, con énfasis en el estereotipo mujer negra-objeto sexual, dígame torsos desnudos, senos, glúteos y caderas. Además, esta mujer busca el ascenso social a través de la prostitución y consiguiente salida del país.

Constan como vehículos de representación, escenarios concretos de los ámbitos público o privado, en las que se ubican formando parte de situaciones propias de dichos espacios y desarrollando actividades correspondientes, en muchas

ocasiones asociadas a las circunstancias que, según las teorías de determinismo racial, caracterizan el mundo espiritual de las personas negras: posando para ser retratadas como objeto deseable, de acuerdo al estereotipo mujer negra-objeto sexual; ejecutando cultos sincréticos de sustrato africano; ofreciéndose al espectador implícito masculino como uno más de los productos exóticos nacionales, en escenas de música y baile, o vinculada a otras prácticas y espacios; en los que se asocia, invariablemente, la población afrodescendiente con la criminalidad, la prostitución o la marginalidad.

Con estas representaciones a través de las cuales se experimenta la negritud, las relaciones de poder extienden su impacto en el modo en que, en sentido general, los artistas conciben la condición femenina negra. Los mecanismos de racialización descritos son evidentes en *Zona de silencio* de Lester Mc Collings Springer, donde la mujer reconoce sus habilidades eróticas y las explora en un espacio propio e indefinido, pródigo en referentes a la relación íntima con el sexo opuesto.



Fig. 1 Zona de silencio

En *Zona de silencio*, así como en *Insinuación* y *Virginia*, ambas de Ernesto Cuesta Esteris se reafirma el papel del desnudo femenino como género pictórico que más ha servido para explicar la expresión del poder en una sociedad patriarcal hegemónica que dirige la producción material y simbólica. Cada una de estas mujeres, aunque esquivan la mirada del espectador, se saben observadas, y provocadoras, se exhiben e invitan al placer al espectador masculino que indefectiblemente constituye su público en una especie de aceptación y complicidad en el hecho (López en Díaz y Dema, 2013).



Fig. 2 Insinuación



Fig. 3 Virginia

Con su sensualidad desbordante la mulata *Caridad* (cubana de pura cepa como la virgencita del mismo nombre) del pintor santiaguero Gilberto Martínez Gutiérrez, se ofrece dentro de las coordenadas de un objeto publicitario como producto nacional a cuyos encantos es imposible negarse como el chocolate con que es comparada, bebida de probables efectos afrodisíacos. El producto sexual que encarna contiene indicaciones de conservación en temperaturas bien alejadas de la calidez tropical; detalle que constituye una revelación de las intenciones migratorias de la muchacha, pero su nombre, Caridad, no la condena, más bien maneja las aspiraciones evidentes como acto de piedad para con aquel que los realice.



Fig. 4 Caridad

En *El rapto de la mulata*, del propio artista, la intención de movilidad social a través de la prostitución se evidencia con la referencia al viaje; un viaje que aparenta un desplazamiento dentro del mismo territorio, a la vez que hace clara alusión a la prostitución por el uso de un medio de transporte empleado en la fecha de realización de la obra como vehículo exclusivo de turistas extranjeros. La mujer es “llevada” por el colonialista, que al menos mantiene su condición por la indumentaria simbólica de su rango, hacia una metrópoli de rascacielos insinuada en el borde superior izquierdo de la composición y anunciada por el avión de papel que la joven esconde a sus espaldas.



Fig. 5 El rapto de la mulata

Los textos visuales *Rumba en la calle*, de Antonio Ferrer Cabello, *S/T* de Pablo Arcia, *Serie de mujeres* y música de Lionel Chávez recrean el ambiente que —según las teorías de determinismo racial— caracterizan el mundo espiritual de los negros y las negras, y reducen su mundo cultural a los cultos sincréticos o a la

ejecución musical y el baile; expresiones de la cultura popular significativos en la conformación de lo cubano, pero no privativas de los negros en tanto grupo social.



Fig. 6 Rumba en la calle



Fig. 7 S/T



Fig. 8 Serie de mujeres y música

Con *Obatalá* y *Virgen de la Caridad*, entre muchas otras, su autor Lawrence Zúñiga, expresa la predisposición hacia la necesaria correspondencia de aspectos superficiales como el color de la piel y la calidad del cabello, ojos, así como otras características superficiales de cada deidad con el contexto geográfico y sociocultural de los pueblos en que se originaron las mitologías respectivas; aun cuando la religiosidad de sustrato africano presente en la nacionalidad cubana identifica por igual a blancos y negros.



Obatalá



Virgen de la Caridad

Otro de los aspectos recurrentes en la representación interseccional de la mujer negra es su ubicación en escenas que implican una transacción donde se oferta al espectador el producto nacional: la propia mujer ofrecida como objeto comercializable al mismo nivel que las frutas, las bondades del clima, junto a expresiones de la cultura popular como la música o la artesanía. Una mirada más intencionada repara en cómo, en obras como *S/T*, de Leandro Noa, la mujer ofrece estos productos a la altura de los senos o en cestas colocadas entre sus piernas, hecho que indica el verdadero producto ofrecido.



Fig. 9 S/T

Oandris Tejeiro Nordet (Joa) apela a personajes identificados como marginales cuando en realidad han sido marginados; Como en *No tengo brillo, y qué...* se trata

de mujeres que enfrentan con orgullo los códigos de belleza impuestos por la sociedad, aunque las claves de su feminidad radican en una estética diferente denigrada por la colonialidad. Las mujeres de la periferia –así llama Joa a las musas de sus retratos- exhiben su condición femenina sin afeites que distorsionen u oculten su realidad, se muestran desde la libertad de no ser esclavas de la moda ni de los cánones establecidos por el medio social, aunque para ello tenga que sobredimensionar, hacer visibles los rasgos faciales distintivos del fenotipo negroide.



No tengo brillo y qué...

Por su parte, Gilberto, en otras incursiones, recurre a la cita histórica o la habilidosa manipulación de la iconografía simbólica del arte universal; de modo que vinculando el pasado con el presente o ubicando sus obras sobre hombres y mujeres de raza negra a la misma altura que los clásicos de los estilos históricos, “reivindica sus raíces culturales y a sus ancestros, así como la belleza del sincretismo y del hombre nacido por esta contingencia [...] y se enfrenta conscientemente a todo tipo de racismo y de marginalidad social” (Orozco, 2013, p. 26).

Tan digna de ser retratada y perpetuada en el plano como la joven María Wilson, Gilberto revisita la magistral producción de su coterráneo Federico Martínez Matos. Pero ya no es la jovencita blanca y de mirada tímida de inicios del siglo XX, sino una orgullosa mestiza que enfrenta al espectador consciente de su valor y sin complejos. La muchacha posa con la cabeza erguida y no ligeramente ladeada como la original fue captada, en un dulce intento por agradar a quien la observa, con la misma grandiosidad de espíritu que un siglo atrás nos había dejado el de la joven Wilson.



S/T

Contrario a la generalidad de las representaciones de negras, de acuerdo al subtexto ideológico latente, Suitberto Goire Castilla se inspira en códigos del mundo occidental, en la iconografía religiosa de ascendencia africana o en una original conjugación de ambos, para visitar el encantador pattaki de Obba: una de las orishas mayores.

Las damas del compendio plástico de Goire en la serie *Obba*, la metáfora propone una estética diferente en la representación de la mujer negra. La selección de esta orisha, símbolo de la fidelidad conyugal se aparta de la noción estereotipada de la negra sandunguera. Además, presenta una imagen de la deidad poco comprometida con las identificaciones visuales del panteón yoruba, fieles a la recurrencia en cuanto a posturas y atributos. Estos son sustituidos por atractivas fémimas que evocan la majestuosidad de las civilizaciones africanas y su iconografía religiosa, las floras de Portocarrero y los relatos bíblicos destacando partes del cuerpo femenino pocas veces seleccionadas como indicativas de la sensualidad del género. Dentro de estos códigos asumidos por el artista destacan los alargados cuellos de las mujeres pintadas por Modigliani.



Fig. 10 De la serie *Obba*, la metáfora

Para concluir, reconozco que el modo en que en el oriente de Cuba se representa a la mujer negra en la pintura, constituye una muestra de cómo a través de la praxis artística se manifiesta la permanencia de expresiones contemporáneas del vínculo histórico entre racismo y colonialismo. Tales prácticas de colonialidad surgieron de las peculiares circunstancias históricas y sociales que configuraron la entidad sociocultural del Caribe. Las expresiones culturales de la región, analizado el caso específico de la creación artística en el oriente cubano, muestran las modernas estrategias de colonialidad que perviven en el imaginario nacional como construcción del orden social discriminador y cómo se enfrentan desde el discurso estético a modo de descolonización simbólica.

Si bien la mayoría reproduce un estilo de representación pictórica definido por las representaciones sociales de los artistas y del grupo social al que pertenecen, sus vivencias personales y sistema de valores; otros presentan una historia diferente en la que resaltan nuevas interpretaciones de la realidad. La visualidad diferente se basa en la defensa de la estética de la negritud y los valores del “otro”. También plantean la ruptura con los esquemas simbólico-representativos coloniales, marcados por la estereotipia con que el sistema esclavista identificó a los individuos de piel negra.

BIBLIOGRAFÍA

ABRIC, J.C.: Prácticas sociales y representaciones. Ediciones Coyoacán S.A. de C. V. México. 2001.

ARAYA, S.: Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión. Facultad Latinoameri-

- cana de Ciencias Sociales (FLACSO). Sede Académica. Costa Rica. 2002.
- BHABHA, H.: El lugar de la cultura. Ediciones Manantial S.R.L. Buenos Aires. 2002.
- CAMPOALEGRE, R. y Bidaseca, K.: Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes. CLACSO. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. 2017.
- CARNEIRO, S.: “Ennegrecer el feminismo.” Presentación en el Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género organizado por Lolapress en Durban, Sudáfrica, 27 y 28 de agosto de 2001. Traducción y edición del portugués al castellano por Lilián Abracinskas, de Lolapress. Tomado de http://www.penelopes.org/Espagnol/xarticle.php3?id_articles=24. 2001.
- CASTILLO, J.: “Sexo, sudor y lágrimas. Un acercamiento a los estudios que intersectan las categorías de raza y género”, en Perfiles de la cultura cubana, No.17 mayo-agosto. 2015.
- CASTRO, P. M.: “El negro en el contexto social del siglo XX”, en Sandra Estévez Rivero, et. al.: Por la identidad del negro cubano. Ediciones Caserón. Santiago de Cuba. 2011.
- CUESTA, M.: “Aproximaciones a la representación social del negro en la plástica cubana” en Actas de la XVIII Conferencia Internacional de Cultura Africana y Afroamericana. Taller El color y la forma, ponencia 26, pp.1-11. 2019.
- “La representación social de la mujer negra desde la visión de pintores santiagueros”, en La otra orilla en la memoria. Volumen I. Ediciones UO, Santiago de Cuba, pp. 100-110. 2020.
- CUESTA, M. y Maturcell, M.: “Arte y representación social: las mujeres negras en la obra plástica de Ernesto Cuesta”, en Revista Panameña de Ciencias Sociales No. 6, junio de 2022 a mayo de 2023, pp. 84-104. 2022.
- DE CARVALHO, J. J.: “Cimarronaje y afrocentricidad: los aportes de las culturas afroamericanas a la América Latina contemporánea”. Extraído de: Pensamiento Iberoamericano N°4 [en línea] <http://www.pensamientoiberoamericano.org/articulos/4/94/4/cimarronajeyafrocentricidadlos-aportes-de-las-culturas-afroamericanas-a-la-america-latina-contemporanea.ht>. 1994.
- DE LAS CASAS, B.: Brevísimas relaciones de la destrucción de las Indias. Documento descargado de <http://www.educ.ar>. 2000.
- FANON, F.: Piel negra, máscaras blancas. Ediciones Akal, S.A. España. 2009.
- FERNÁNDEZ, T.: El negro en Cuba. Ediciones Cubanas, Artex. La Habana. 2011.
- GARCÍA, L.: (Des) en-redando estereotipos: Representaciones sociales de las mujeres afrodescendientes. Los casos de Cali (MAFUM) y Quito (Piel Africana-CONAMUNE). Tesis de Maestría: Universidad Andina Simón Bolívar. Ecuador. 2012.
- GAZTAMBIDE, A.: La invención del Caribe a partir de 1898 (Las definiciones del Caribe, revisitadas). Versión revisada y aumentada de la publicada en la Revista Mexicana del Caribe (1), Chetumal, Quintana Roo, México, pp.74-96. 1996.
- GLISSANT, É.: El discurso antillano. Fondo Editorial Casa de las Américas. La Habana. 2010.
- KOTTAK, C.P.: “La construcción cultural de la raza”, en Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana. Madrid. pp.79-94. 1994.
- LÓPEZ, M. (2013) “El mundo del arte, la industria cultural y la publicidad desde la perspectiva de género”, en C. Díaz, y S. Dema (editoras): Sociología y género. Editorial Tecnos. Madrid. 2003.
- MARGULIS, M.: Sociología de la cultura: conceptos y problemas. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2009.
- MBEMBE, A.: Crítica de la razón negra. Nuevos Emprendimientos Editoriales S.L. Barcelona. 2016.

OROZCO, M. E. (2013) “Negro sobre negro en la plástica cubana (La obra del artista santiaguero Gilberto Martínez)”, en *Del Caribe*, No. 60. pp. 22-32. 2013.

QUIJANO, A.: “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (compilador) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. Buenos Aires. 2002.

-----: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. 2014.

SERVIAT, P.: *El problema negro en Cuba y su solución definitiva*. Editora política. La Habana. 1986.

TROUILLOT, M.R.: “Una historia impensable: la revolución haitiana como un no-evento”, en *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, pp. 70-107. Traducción del inglés original de Manuel Talens. 1995.

VIVEROS, M.: “La Interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, en *Debate Feminista* 52. Pp. 1-17 Disponible en www.sciencedirect.com. 2016.

WILLIAMS, E.: *El negro en el Caribe y otros textos*. Fondo Editorial Casa de las Américas. La Habana. 2011.

EL MONUMENTO AL CIMARRÓN Y SU DIVERSIDAD SIMBÓLICA

Eusebia Aderson Rosell
Nicolás Raúl Heredia Andreu
Elicer Salazar Reyes

El monumento el Cimarrón (Fig. 1), localizado en El Cobre, situado a unos 22 kilómetros de la ciudad oriental de Santiago de Cuba, demuestra el alto carácter simbólico de esta obra desde su definición hasta su asimilación por la sociedad en diferentes representaciones, enfatizada fundamentalmente en su valor histórico, artístico y literario, pero es limitada su apreciación desde el potenciar de su diversidad simbólica, como resultado de la interacción empática significativa del visitante con el monumento.



Fig. 1 Monumento al Cimarrón

Por lo antes expuesto el objetivo de este trabajo, es analizar la diversidad simbólica apreciada por los viajeros, por medio de los postulados del interaccionismo simbólico de la teoría de la representación social de Seguí Moscovici, potenciando la resignificación histórica del valor simbólico de esta obra en la lucha por las ansias de libertad del pueblo cubano y su ejemplo ante las nuevas generaciones.

La historia de la humanidad, como plantean los clásicos del Marxismo, ha sido la historia de la lucha de clases, en este sentido las contradicciones interculturales, raciales y de poder han matizado las relaciones de los hombres en sociedad. La explotación del hombre por el hombre desde las primeras civilizaciones clásicas, esclavista, revelan como los esclavos tienen una incidencia sociológica y cultural en la construcción simbólica de diferentes patrones sociales, desde los fenómenos raciales, estéticos, filosóficos, literarios, históricos, etc.

En este sentido, los cimarrones rebelan el alma de la lucha por la emancipación rebelde del hombre en la sociedad y su enfrentamiento a la discriminación y la explotación en todas sus dimensiones. El cimarrón es un animal doméstico que huye al campo y se desarrolla silvestre, pero en el continente de América, se

llamó analógicamente negro cimarrón, a todos los esclavos que se refugiaban en los montes buscando la libertad. Este fenómeno ha trascendido en lo histórico, cultural y literario. Sin embargo, su significado ha adoptado diversos climas y matices paradigmáticos según la representación social en las diferentes generaciones en lo individual y colectivo.

Posteriormente, en Cuba se adoptó preferiblemente el vocablo jíbaro para referirse simbólicamente a los cimarrones o esclavos rebeldes. Por lo que ha sido representado y reflejado en la nación por medio de lo histórico, literario, artístico y cultural, principalmente a través de esculturas y monumentos que revelan profundos significados para el conocimiento empático con este fenómeno histórico que fue el cimarronaje en Cuba.

En este sentido, más allá de la hermosa ciudad de Santiago de Cuba se encuentra el poblado del Cobre, en ese pequeño sitio también existen lugares simbólicos para la historia nacional y local. La loma del cimarrón que concluye con un monumento que honra la memoria de los esclavos y su rebeldía ante las injusticias que se cometían siglos atrás. La huella que dejaron estos hombres en nuestra sociedad, llega a la actualidad no solo, por medio de tradiciones, costumbres y ritos religiosos, sino en una diversidad simbólica de la realidad sociocultural santiaguera desde la representación social.

Por lo que el objetivo de este trabajo es analizar la diversidad simbólica apreciada por los visitantes, por medio de la teoría de la representación social de Serge Moscovici, potenciando la resignificación histórica del valor simbólico de esta obra en la lucha por las ansias de libertad del pueblo cubano y su ejemplo ante las nuevas generaciones.

Sergei Moscovici introduce la noción de representación social hacia el año 1961, tomando en consideración las ideas centrales del pensamiento de Emile Durkheim desde finales del siglo XIX, teniendo como referencia las denominadas representaciones colectivas. De acuerdo con (Ibáñez, 1988), siguiendo a Moscovici, señala que: Si bien es fácil captar la realidad de las representaciones sociales, no es nada fácil captar el concepto (p. 32).

En este sentido, diferentes autores han sistematizado el concepto de representación social; sin embargo, se asume la visión de Moscovici siguiendo a Durkheim que enriquece el concepto de representaciones colectivas llamándole representaciones sociales. Esta hace referencia al conjunto de pensamientos, ideas, sentimientos, que un conjunto de hombres u/o determinado tipo de sociedad tiene hacia algo. Las cuales se dimensionalizan a través de: la información que le llega a los actores sociales, el campo de representación; y la actitud que se manifiesta. (Mora, 2002)

Esta representación social es un resultado de la interacción del sujeto con su medio, en este sentido cobra vital importancia las premisas que brinda el interaccionismo simbólico, que de acuerdo con Haber Blumer quien acuña el término interaccionismo simbólico en 1938, sus principales premisas son: las personas actúan sobre los

objetos de su mundo e interactúan con otras personas, a partir de los significados que los objetos y otras personas tiene para ella. Es decir, a partir de los símbolos.

Un ejemplo clásico de interaccionismo simbólico lo encontramos en el té. Esta bebida puede consumirse acompañada de diferentes rituales, a su vez con distinto simbolismo. Por ejemplo, el té no representa lo mismo para una persona europea que para una japonesa.

Partiendo de esta teoría podemos hacer un análisis mucho más profundo del Monumento al Cimarrón, localizado en el poblado de El Cobre, conocido como la Loma del Cimarrón, se puede acceder por medio de 333 escalones, confeccionados por brigadas de la Empresa de Conservación y Restauración de Monumentos – ERCOM, dirigida por el santiaguero, escultor y Maestro en Artes visuales Alberto Lescay Merencio.

Este monumento forma parte de la «Ruta del Esclavo», un proyecto de la UNESCO que tiene como fin dar a conocer las causas y consecuencias del fenómeno de la esclavitud en la mayor de Las Antillas. Por lo general, el vocablo cimarrón se utilizó en el continente americano durante la época colonial, para denominar a los esclavos que optaban por escapar de la severa explotación a que eran sometidos. Que se llamó negro cimarrón (o cimarrón) a todo aquel esclavo rebelde o fugitivo que llevaba una vida de libertad en rincones apartados (de las ciudades o en el campo), denominados palenques o quilombos. (Michael, 1997)

Este concepto que ha servido para representar los deseos de la libertad de hombres que eran tratados como animales domésticos cautivos, reflejado en el fenómeno de la esclavitud, presente en la mayor de Las Antillas durante años, dejó una profunda huella en la sociedad que llega hasta nuestros días de la mano de tradiciones y costumbres, resignificada por la creación de artistas.

Esto demuestra el alto carácter simbólico de este fenómeno desde su definición hasta su asimilación por la sociedad en diferentes representaciones. Es el caso de la Séptima Villa de Cuba: testigo de la primera sublevación de esclavos 24 de julio de 1731, de lo que han pasado ya, 291 años que aconteció en las Minas del Cobre, cuando decidieron, por medio de la insurrección, exigir sus derechos ante las autoridades españolas.

Fue entonces cuando el poder colonial cedió a sus peticiones, aunque solo en 1801 se legalizaron sus derechos y se les reconoció como hombres libres y dueños de la tierra. La Orden Real fue leída y aceptada por las autoridades correspondientes, haciendo que el poblado fuera el primer lugar en la Isla donde se proclamó la libertad de los esclavos, 80 años antes que se decretara la abolición formal de la esclavitud. Este hecho ha sido inspiración de historiadores, escritores y artistas en todas sus manifestaciones, para representar su significación local, nacional e internacional.

Lo anterior es de suma importancia histórica internacional, ya que esta rebelión antecedió incluso a la primera revolución triunfante de esclavos en el

mundo: La revolución de Haití. Este fue instalado en la cima del promontorio y erigida allí desde el 7 de julio de 1997, esta obra forma parte del proyecto de la UNESCO Ruta del Esclavo, que en 2012 fuera declarado como Monumento Nacional al Paisaje Cultural del Cobre.

El potenciar de la diversidad simbólica del monumento se revela en que la escultura, es una figura mítica con la mano y el cuerpo de un hombre y la cabeza de un caballo, que puede tener disímiles interpretaciones acerca de la libertad. Esta mide casi 10 metros de altura y se yergue como si contemplara los pasos de aquellos esclavos que fueron arrancados de su tierra natal y privados de todos los derechos vitales para un ser humano. Esta representación en el contexto de la sociedad adquiere una peculiar asimilación y creación de significados simbólicos que van más allá de los históricos, artístico y religioso.

Esta obra escultórica del santiaguero Alberto Lescay, Monumento al Cimarrón, reconoce al héroe anónimo de esa gesta por la emancipación de los esclavos sometidos a una brutal explotación en las minas del cobre y en cualquier parte de América. Representando también a los héroes que se han formado bajo los paradigmas de Azaña, en un lugar que ha sido cuna de la formación patriótica de disímiles figuras paradigmáticas de la gesta independentista de la Mayor de las Antillas, como es el caso, del patriota cobricense Francisco Adolfo Flor Cornobet.

Para muchos de los conocedores, el monumento es visto como un punto de escala y reflexión sobre el valor que en todos los tiempos tiene la resistencia y la rebeldía, frente a las acciones de opresión y las injusticias. Sin embargo, el autor valora la extensión simbólica, socializada, particularizada, y condicionada por la interacción significativa del sujeto social y el monumento. Por ende, se precisa la dimensión universal del significado que proyecta la obra, no circunscrito solo a su valor histórico, artístico y religioso, sino personológico desde la creatividad subjetiva del sujeto social.

Por lo que consideramos que es un monumento de visita obligada no solo para historiadores, artistas o religiosos, sino para todos los cubanos y extranjeros. En ese pequeño sitio donde está ubicado también existen lugares simbólicos para la historia universal, nacional y local de alto valor simbólico. Esta escultura en principio honra la memoria de los esclavos y su rebeldía ante las injusticias que se cometían siglos atrás, pero también critica las que se cometen hoy en pleno siglo XXI. Resalta artísticamente la huella que dejaron estos hombres en nuestra sociedad, lo que llega a la actualidad a través de tradiciones, costumbres y ritos religiosos.

Hasta hace un tiempo quienes quisieran acceder al monumento tenían que escalar la loma que llevaba hasta él, para reflexionar sobre el valor de la lucha de los negros esclavos y las dificultades que atravesaban para escapar, pero resinifica las dificultades individuales y colectivas de los visitantes para escapar de los males que los aquejan en actualidad. En estos momentos, se puede llegar a través de 333 escalones que permiten el descanso a los visitantes y que se puedan tomar mayor

tiempo para contemplar el hermoso paisaje, que estimula la sugestión del visitante.

De ahí que: Durante el Festival del Caribe, que se celebra cada año en la provincia de Santiago de Cuba, se realizan actividades simbólicas de carácter cultural y religioso en el monumento, que rememoran la presencia de las raíces africanas en la sociedad cubana. La pieza no puede ser encasillada en estilo alguno, simplemente es una obra de Lescay, sobre todo, trasciende dentro de su catálogo por el valor simbólico que resguarda para los fieles de las religiones de origen africano. Sin embargo, su valor va más allá de la cultura africana, ya que la rebeldía, la libertad y la justicia son paradigmas universales.

Esta figura es una simbiosis de elementos propios de tales creencias africanas, aunque no excluye otros principios religiosos diferentes y que de modo general representa a un esclavo negro o blanco liberto por su propia voluntad, por su propia fuerza, con la mano extendida hacia el cielo. Sin embargo, esta representación en la diversidad social, toma un significado singular para cada persona que visita el monumento y lo refleja en su conciencia.

El lugar es toda una atracción realmente, pues asisten a la ceremonia de “Homenaje al Cimarrón” cientos de turistas con diversas motivaciones, fundamentalmente por las peculiares características de estas escenas, que transmitidas de generación en generación conservan aún sus cantos originales, entonados en las lenguas que hablaban aquellos primeros africanos arrancados de sus tribus originales y traídos hasta tan lejos.

Es, sin dudas, una gran obra de arte y se constituye en un símbolo de diversidad de significado que reconoce el dolor de los esclavos, el valor de la libertad, la justicia, que forma un conjunto bien pensado junto a otros elementos que integran la llamada “Ruta del Esclavo”. Es el espacio propicio para formar en las nuevas generaciones un pensamiento reflexivo y crítico, sobre la importancia de la independencia de Cuba, y la necesidad de luchar a toda costa por el bienestar democrático y humano de todos los cubanos y hombres de la tierra.

En este sentido, Orlando Vergés, destacó el valor que tiene este monumento, el cual, según él, reúne todas las condiciones por estar enclavado, y no por gusto, en uno de los pueblos donde primero se dieron manifestaciones de cimarronaje en América. Resaltó la labor del historiador del Cobre y otros amigos que ayudaron a confeccionar y materializar este monumento que forma parte de la ruta del esclavo y que representa uno de los sitios más emblemáticos, admirables y privilegiados de Cuba.

Es significativo la presentación del documental “Homenaje al Cimarrón” del realizador Roberto Román Vila, concluyó el reconocimiento que dentro del marco del Festival del Caribe en su edición 32, se hiciera a ese grande del arte cubano que es Alberto Lescay. Sus palabras e imágenes del sitio elegido para acoger su obra, expresaron una actitud de rebeldía contra las formas de dominación que perduran hoy en el mundo. A los 15 años del cimarrón se sintió muy agradecido

por la acogida y el significado que ha tenido el monumento El Cimarrón, visitado por numerosos cubanos y extranjeros.

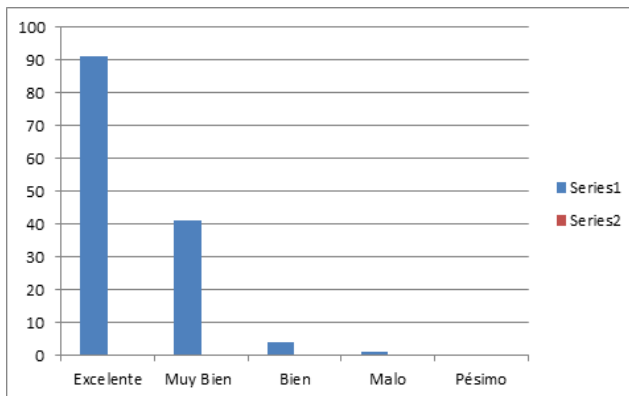
Comentó:

«Profesionalmente, era un reto, pues yo no quería hacer un cimarrón conocido a la manera que nos fue siempre presentado, un cimarrón ensangrentado que corría huyendo de los capataces y los perros, sino un cimarrón mucho más rico que encarnara la espiritualidad, cultura e historia.»

Es menester resaltar algunas valoraciones personificadas de viajeros y visitantes (Gráfico 1), desde sus impresiones del monumento, tal es caso de: Javier c85082 0/ Mariel, Cuba /1821/ Escribió una opinión el 24 de mayo de 2019 mediante dispositivo móvil /Monumento al Cimarrón:

De ese intrincado lugar de la geografía cubana no me podía marchar sin visitar el Monumento al Cimarrón, que, aunque me digan que no, encontré muy familiar, vi en él las raíces africanas que corren en las sangres de muchos como resultado de la mezcla de nuestros ancestros. Vi en él la rebeldía, el trabajo, la consagración y muchas cosas más. Vi en él al Oggún que se levanta de sus hierros para pedir la bendición a Olofin. Todo este misticismo acompañado a ese lago de aguas azules; pero no azul solo por el cielo, sino por el sulfato de cobre que contiene. ¿Tóxico? No sé. A mis ojos resultó encantador.

Gráfico 1 Distribución de opiniones en la Página Web TODACUBA



Este trabajo permitió reconocer las limitaciones simbólicas de carácter histórico, artístico y religioso que se han referido anteriormente respecto al monumento, y resalta la diversidad simbólica del mismo desde el paradigma del interaccionismo simbólico de la teoría de representación social de Serge Moscovici.

Por lo que consideramos que es un monumento de visita obligada no solo para historiadores, artistas o religiosos, sino para todos los cubanos y extranjeros. Más allá de la representación simbólica individual consecuencia de la interacción de los actores sociales con el monumento ante citado, este es una representación la lucha emancipadora del pueblo de Cuba. Y de un proceso de transculturación donde converge la heterogeneidad de criterios visuales más allá de los paradig-

mas estereotipados, que despierte el interés en su visita cotidiana, educativa, reflexiva, valorativa, capaz de formar valores que consoliden la cubanía y la identidad nacional. Favoreciendo el desarrollo del turismo histórico cultural.

BIBLIOGRAFÍA

ENCICLOPEDIA COLABORATIVA EN LA RED CUBANA ESCURAD: *Homenaje al Cimarrón*. 2022

ENCICLOPEDIA LIBRE WIKIPEDIA: *Cimarrón*. 2022

BLUMER, HABER: *El interaccionismo simbólico, perspectiva y método*. Barcelona Hora D.L. 1982

(s.a) *La esclavitud, cimarrones y palenques. Un poco de historia*. 12 junio, 2020

MANN, CHARLES C., Y HECHT, SUSANA. «Donde los esclavos reinaban» *National Geographic* en español. Pp. 70-77. abril, 2012

MARTIN, MORA: *La teoría de la representación social*. Universidad de Guadalajara (México) Atenea Dijitalnum. 2 otoños 2002.

MARÍN A., ERNESTO I.; RINCÓN G., ÁNGEL G.; MORALES, OSCAR A. *El manual de publicación APA al alcance de todo*. Artículo arbitrado. pp.343-352 *Educaré*, ISSN: 1316-4910, educare@ula.ve, Universidad de los Andes, Venezuela. 2003.

MARY RANGEL: *Teoría de la representación social: revisión de enfoques significativos para la investigación*. Recibido 7-XII-2008 * Aceptado 6-II-2009 * Corregido 2-III-2009

MICHAEL APPLE. *Teoría crítica y educación*.

JOSÉ MARTÍ. *El Rayo surca sangriento*. En *Versos sencillos*. 1863.

Este libro invita al lector a conocer las principales temáticas relacionadas con la huella africana en Cuba y el resto del mundo. En él se recogen investigaciones de intelectuales nacionales e internacionales que muestran perspectivas diferentes de un mismo fenómeno y donde se tocan problemáticas actuales que forman parte de los debates en la esfera política, económica, social y cultural. Dedicado a la “Presencia del sustrato africano en la música, la danza y las artes plásticas”; y se recogen varias muestras de éstas representaciones artísticas marcadas por un fuerte componente histórico africano que caracteriza la cultura popular de muchos pueblos.

ISBN: 978-959-207-726-3



9 789592 077263



Ediciones UO