



Religión, Raza y Formación de la Identidad Nacional en Cuba

Dra. Christine Ayorinde
Professora y Escritora

Religión

Las prácticas religiosas procedentes de Africa, tales como la santería, el palo monte y otras han guiado la vida diaria de muchos cubanos. Hoy día, la dirigencia revolucionaria ha reconocido su importancia en las expresiones de la cubanía. Sin embargo, mientras los elementos culturales derivados de Africa se han hecho encajar en una agenda nacionalista más amplia en distintos momentos de la historia de Cuba, el elemento religioso tiene una larga historia de ser marginalizado y relegado a la posición de subcultura. No obstante, muchos cubanos blancos participan en las religiones afro-cubanas.

Las religiones afrocubanas están ahora surgiendo de su posición marginal dentro de la sociedad cubana, pero, a pesar de sus representaciones actuales, no se puede pasar por alto su función de mecanismo de defensa y de forma de cimarronaje cultural para los cubanos descendientes de Africa.

Africa en América

En las Americas y en otros lugares, el número de personas que veneran a los orichas – los dioses y diosas de la religión Yoruba del África Occidental, supera actualmente al de las que practican otras ‘religiones globales’ como por ejemplo el judaísmo.¹ A pesar de ello, ha habido una lucha durante muchos años para concederles la condición de religiones con relevancia en la sociedad moderna en lugar de ser rezagos de una era pre-moderna.²

En su libro *The Myth of the Negro Past* (1941), Melville Herskovits, antropólogo norteamericano, examina la retención de rasgos africanos específicos o “sobrevivencias” dentro de las sociedades contemporáneas. Se creía que la esclavitud y la

opresión racial en los Estados Unidos habían erradicado todas las expresiones culturales africanas que sobrevivieron el viaje transatlántico. Sin embargo, era evidente que Africa estaba todavía muy presente en otras áreas de la diáspora, sobre todo en Cuba, Brasil y Haití.³ Herskovits ideó un continuum cultural en el que se tomaba Africa como base para valorar las “sobrevivencias” africanas dentro de una sociedad específica. Las variaciones en la retención de rasgos africanos se explicaban en términos del tiempo y el alcance de la “presión aculturativa”. La suposición implícita era que, mientras más contacto hubiera con una civilización superior (la europea), más probable era que los rasgos culturales ‘primitivos’ (la africana) se lanzaran por el camino de la extinción.

La obra de Herskovits fue criticado más tarde por sus implicaciones mecanicistas y etnocéntricas. En efecto, Fernando Ortiz, el criminalista y etnógrafo cubano, formuló su teoría de la transculturación en respuesta a la presunción de Herskovits del triunfo final de la cultura dominante (la occidental), debido a la adaptación inevitable de otras culturas. La transculturación describía el proceso por el que dos culturas – la hispana y la africana - en Cuba, se influenciaban mutuamente para crear una entidad completamente nueva que contiene elementos de cada grupo. Ortiz consideraba que el sincretismo (la combinación de formas diferentes de creencia y práctica) representaba el mismo proceso en la religión.⁴

De una religión africana a una religión nacional

En el Siglo XIX, la lucha por la independencia incitó a Martí y a otros cubanos

a enfrentar el tema de la identidad. Hasta ese momento, muchos criollos blancos tenían el criterio de que solo ellos podían considerarse cubanos. No obstante, la mayoría de los que luchaban en el Ejército de Libertador eran afrocubanos. Era evidente que solo se podría poner fin al dominio español con la ayuda de estos últimos. Por tanto, los dirigentes del movimiento revolucionario comenzaron a articular una definición más incluyente de la nacionalidad en sus planes por una Cuba libre.

Cuba se liberó del colonialismo español a finales del siglo XIX pero cayó bajo el dominio político, cultural y económico de los Estados Unidos. En medio de estas circunstancias, los sentimientos anti-estadounidenses incitaron intentos de incorporar la cultura afrocubana a un concepto de cultura e identidad nacionales en las décadas de los años 1920 y 1930. Ese movimiento, que estaba principalmente dirigido por intelectuales blancos con unas pocas excepciones notables tales como el poeta Nicolás Guillén, seguía un patrón común por el que los estados-naciones incorporaban ideológicamente dentro de la cultura nacional a la cultura popular. Sin embargo, excluía, en nombre de la secularización y la racionalización, a los grupos supuestamente atrasados y supersticiosos.⁵ El resultado fue que la cultura afrocubana representó una expresión nacional y a la vez una herencia africana que era distinta a la de la mayoría y que había sido excluida de la visión de la “cultura cubana” concebida por la clase media.⁶

Después de 1959, la política cultural revolucionaria continuó el proyecto, iniciado por el movimiento del afrocubanismo

de los años 20, al emplear formas culturales afrocubanas en la concepción de una cultura nacional. La política revolucionaria representaba la última afirmación de identidad nacional y soberanía y por esta razón generaba una atracción popular. En los primeros años de la revolución, en medio de la experimentación política y la exuberancia cultural, hubo intentos de dar un espacio en el contexto nacional a las religiones afro-cubanas que antes estaban marginalizadas. Sin embargo, a mediados de los años 1960, la dimensión religiosa de la herencia africana de Cuba fue otra vez marginalizada. Todas las religiones se vieron como formas irracionales del conocimiento y como compensación para una realidad social deficiente, una realidad que ya no existía después del triunfo de la revolución. La religión representaba un obstáculo para el progreso.

Esta realidad dio inicio a una contradicción entre el interés de valorar la herencia africana de Cuba y la necesidad de dificultar el funcionamiento abierto del componente ritual. Hubo intentos apoyados por el gobierno de divorciar las prácticas afrocubanas de su significado religioso y emplear sus rasgos “estéticos” como parte de la cultura nacional. El componente africano era importante, no sólo por su centralidad innegable, sino también porque, según Miguel Barnet, un escritor bien conocido, “La actividad cultural africana es por su naturaleza revolucionaria”.⁷ Además, los elementos culturales afrocubanos se transformaron en folklore y se fundaron varias instituciones de este tipo. Entre ellas el Conjunto Folklórico Nacional y el Centro de Estudios Folklóricos, que posteriormente se convirtió en el Instituto de Etnología y Folklore. Al cabo

sobrevivirían, no como culturas vivientes sino como monumentos culturales y eso justificó la exposición de los objetos rituales en museos.

Dentro del contexto de una revolución marxista-leninista, todas las religiones fueron vinculadas con patrones de conducta que la dirigencia quería eliminar. No obstante, a las prácticas religiosas que no requerían asistencia a la iglesia con regularidad les resultó más fácil soslayar la vigilancia oficial. Las religiones afrocubanas tenían una larga historia de encubrimiento y algunos de sus practicantes se las arreglaron satisfactoriamente para acomodarse a una doble identidad como creyente y revolucionario. Esta puede ser una de las razones por las que los investigadores del Departamento de Estudios Sociorreligiosos hicieron el descubrimiento sorprendente, a principios de los años 1990, de que las transformaciones sociales y económicas de la revolución parecieron haber estimulado, sin quererlo, el crecimiento de las religiones afro-cubanas. En contraste con las denominaciones cristianas, la membresía de las religiones afrocubanas en realidad aumentó después de 1959. Los investigadores atribuyeron este crecimiento al fin de la discriminación contra esas religiones y a la reevaluación de las formas culturales relacionadas con ellas.⁸

A principios de la década de los 1990, el colapso del comunismo en Europa del Este obligó al gobierno cubano a reconsiderar su propia política en respuesta a las condiciones económicas que se hacían cada vez peores. Por lo tanto, en 1992, se le permitió a los practicantes religiosos integrarse al Partido Comunista. Desde entonces ha habido un aumento visible en todas las prácticas religiosas. Y aunque

algunos creen que esto refleja una disminución de la capacidad de la revolución para satisfacer las necesidades materiales y un sentido de desorientación que resulta de las modificaciones a la ideología revolucionaria, también indica la importancia que para muchos cubanos tiene la religiosidad, principalmente fuera de las religiones organizadas. A pesar de la afirmación hecha por el Papa Juan Pablo II durante su visita en 1998 de que la verdadera tradición cubana era cristiana, no cabe duda de que hay muchos más seguidores de las religiones relativamente no-institucionalizadas derivadas de África.

Los vínculos con el exterior, que anteriormente solo tenían las denominaciones cristianas, se han vuelto gradualmente más importantes para los santeros y babalaos. Estos vínculos han contribuido a elevar el estatus de la santería dentro de la sociedad cubana. La comunidad exiliada en los Estados Unidos consulta especialistas religiosos residentes en Cuba, como lo hacen santeros en muchos países de América Latina y otros lugares. Este cambio de estatus se debe a ajustes en las normas oficiales y a la expansión de la santería dentro y fuera de Cuba. Ello, por otra parte, ha llevado a una lucha por el poder entre los practicantes, los investigadores y los representantes del gobierno; todos intentando incorporar la religión a sus propias agendas.

En Cuba hoy día, los nacionalistas culturales consideran el mestizaje y el sincretismo religioso como un proceso creativo y dinámico de intercambio que ha alimentado la identidad nacional. Sin embargo, hasta hace muy poco, las prácticas afrocubanas estaban muy enlazadas con la herencia africana y con la negritud dentro del ambiente cubano. Existe todavía un

debate sobre si son esencialmente religiones “negras” o “africanas”. Los recientes reavivamientos religiosos han creado interés en la exploración de vínculos etnoreligiosos transnacionales. En efecto, algunos santeros y babalaos buscan mayor legitimidad identificando estas prácticas más de cerca con sus antecedentes africanos. Aunque los dirigentes revolucionarios recalcaron apoyar los movimientos negros en otros lugares y recordaron las raíces africanas de muchos cubanos cuando expresaban solidaridad con las naciones nacientes en África, el hecho que algunos afro cubanos individuales se identifiquen con las comunidades negras en otros países se considera divisivionista y amenazante al concepto de una nación sin raza.

En tanto los afro cubanos han estado entre los partidarios más ardientes de la revolución, la insistencia en la unanimidad dejaba poco margen para un movimiento de conciencia negra como la que surgió en los Estados Unidos y el Caribe de habla inglesa durante los años 1960 y 1970.⁹ La afirmación de hibridez (es decir, una mezcla de dos culturas diversas), y del mestizaje y el modelo de transculturación silenciaron a los que deseaban proclamar una identidad negra separada.

Por supuesto, se ha señalado que la participación predominantemente afro cubana en la guerra de Cuba por la independencia unió a las culturas blanca criolla y negra en una cultura cubana única. Es probable que éste fuera el ideal detrás de la famosa declaración de Martí: “Cubano es más que negro, más que mulato, más que blanco”. No obstante, también se puede señalar que ambas culturas continuaron como hebras separadas debido al alto número de afro cubanos a los que se les

impidió el acceso al poder económico y político una vez lograda la independencia de España. Hoy día, el surgimiento creciente de movimientos en Cuba tales como el *rap*, Rastafarianismo y la Nación de Islam, que proponen una identificación étnica pan-africana, indica que hay una necesidad para tal identificación en un sector de la población afro-cubana. Esta identificación representa una reacción a las situaciones de privación económica y a la creciente competencia por recursos que han desatado un racismo más abierto en la Isla. A la vez, sin embargo, muchos afro cubanos apoyan la agenda integracionista de Martí y la ideología de una cubanía sin raza como alternativa a la segregación estilo estadounidense, lo que Nicolás Guillén llamaba “el camino de Harlem”.¹⁰ El General Antonio Maceo, héroe de las guerras de independencia, declaró célebremente: “Nada pedir como negro y todo como cubano”. En los años 1930, Gustavo Urrutia, un intelectual afro cubano, declaró que “el hombre negro de las Américas se siente mas patriota que negro.”¹¹ Aún cuando tienen que enfrentarse al problema de la desigualdad racial existente, muchos afro cubanos no defenderían el intento de imponer en Cuba modelos que son mas apropiados al contexto racial y cultural de la sociedad estadounidense.

Raza y cultura

En Cuba, como en otras partes de la América Latina, tanto el mestizaje biológico como el cultural son indicadores de la identidad nacional. Durante más de un siglo se ha venido expresando una actitud positiva hacia la mezcla racial. Sin embargo, un análisis de las condiciones sociales en Cuba reveló que lo que se refiere a la

“utopía sin raza”¹² no ha aparecido todavía. Las clasificaciones raciales son sin duda más fluidas y negociables que en los Estados Unidos. Sin embargo, el discurso oficial de aparentar que la diferencia racial no existe continúa privilegiando a la blanquitud. Juan Alvarado Ramos resaltó “la presencia continuada de la raza en la conciencia social y la existencia de valores que pertenecen a la ‘cultura blanca’.”¹³ La supuesta ceguera al color impide seguir la marcha de la igualdad de oportunidades. Se alega que el mestizaje dificulta distinguir entre grupos raciales y esto impide la investigación de la raza.¹⁴

También se ha usado por mucho tiempo el discurso de la ausencia de diferencias raciales para desalentar a los afro-cubanos de organizarse políticamente. Hay una tendencia a disminuir el papel que juega la discriminación racial en la perpetuación de la situación de desventajas de los afro-cubanos. Se culpa a las víctimas por su fracaso en progresar debido a su baja autoestima o a complejos psicológicos que alzan barreras al adelanto. Aún hoy, hay gente que alega que la raza no ha obstaculizado a los afro-cubanos, sino que son más bien sus patrones de conducta transmitidos a través de generaciones los que han desalentado a los jóvenes a aprovechar las oportunidades de estudio y trabajo. Sin embargo, una periodista afro-cubana, Gisela Arandía, ha indicado con razón la necesidad de dejar atrás los intentos de culpar a los sistemas colonialista y capitalista por la desigualdad racial. Además, sugiere que miremos el por qué, en un sistema que ofrece acceso gratis a la educación, el número de afro-cubanos que obtiene una educación universitaria ha decaído desde los primeros años de la revolución.¹⁵

En las Américas y el Caribe, los paradigmas de origen “europeo” u “occidental” han sido siempre combatidos por las cosmologías y las visiones mundiales que tienen sus orígenes en África y entre los descendientes de africanos. Estas soluciones culturales a situaciones de falta de poder proporcionaron autoestima, solidaridad social y un núcleo para buscar soluciones políticas al régimen de esclavitud y opresión. Como observó el escritor cubano Miguel Barnet, “¿Qué había en la mente de esos negros y mulatos que lucharon por nuestra guerra de independencia?” La regla de ocha, la regla de palo monte, en algunos sí, en otros no... pero había una conciencia incipiente de nación y nuestra forma de ver el mundo, de interpretar el mundo no está solamente en el racionalismo occidental. Está también basado en ... quizás un racionalismo más intuitivo que tiene que ver con la religiosidad africana.”¹⁶ Es interesante que, en contraste con Brasil, el régimen revolucionario cubano no intentó inicialmente divorciar las religiones afro-cubanas de su contexto político original, sino que en cambio utilizaron su historia como centros de resistencia a la esclavitud, el colonialismo y la Iglesia Católica para incorporar elementos selectos de ellas al proyecto revolucionario.

No obstante, después de 1959, la diversidad cultural en Cuba fue proscrita dentro de ciertos parámetros por el énfasis en la unanimidad. Como observó Rogelio Martínez, “A veces hay tendencias en América a pensar que existe una sola cultura nacional. Hay diversas culturas nacionales que tienen orígenes diferentes y ocupan posiciones diferentes dentro de la estructura socioeconómica de los países de

América.”¹⁷ Tomás Fernández Robaina observó: “Yo pienso que podrá llegar el día en que uno pueda hablar de la cultura cubana como un todo; pero estamos muy distantes de eso porque todavía hay muchas mentes prejuicadas que no valoran la herencia africana en la misma forma que lo hacen con los otros aportes.”¹⁸ En tanto esto hay una verdad indudable, tal

vez más que en ningún otro período en la historia de Cuba, hay una conciencia creciente de que la inclusión dentro de la nación no requiere la homogeneización. Muchos cubanos están redescubriendo y proclamando sus raíces africanas, y la práctica de religiones afrocubanas puede ser indudablemente una parte importante de ese proceso.

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

1. Ver McKenzie, Peter, *Hail Orisha: a Phenomenology of a West African Religion in the Mid-Nineteenth Century*, Leiden: Brill, viii; Raúl Cañizares, *Walking with the Night: the Afro-Cuban World of Santería*, Rochester, Vermont: Destiny Books, 1992: 121-126.
2. Ver Palmié, Stephan, *Wizards and scientists: explorations in Afro-Cuban modernity and tradition*. Durham: Duke University Press, 2002, page 62, para una discusión sobre cómo la “tradicón” subalterna no-occidental y la “modernidad” occidental son ambas facetas de una sola formación histórica compleja.
3. Ver la obra del sociólogo afro-norteamericano E. Franklin Frazier, *The Negro Family in the United States, 1939*, que sugería que a los negros norteamericanos se les había despojado de su herencia social. La investigación reciente es importante en debatir este criterio; ver Michael Gómez, *Exchanging our Country Marks: The Transformation of African Identities in the Colonial and Antebellum South*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998; Douglas B. Chambers, “He is an African but speaks plain”, in *The African Diaspora*, ed. Alusine Jalloh and Stephen E. Maizlish, College Station: Texas A & M, 1996:100-133.
4. Ver Ortiz, Fernando, *Cuban Counterpoint*, New York: Vintage, 1970 [1940].
5. Ver García Canclini, Néstor, *Hybrid Cultures: strategies for entering and leaving modernity*. Minneapolis: Minnesota UP, 1995.
6. Moore, Robin, *Nationalizing Blackness: afrocubanismo and artistic revolution in Havana, 1920-1940*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1997.
7. *La fuente viva*, La Habana: Editorial de Letras Cubanas, 1983: 146.
8. Argüelles Mederos, Anibal e Ileana Hodge Limonta, *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo: Estudio monográfico sobre su significación social en la sociedad cubana contemporánea*. La Habana: Editorial Academia, 1991.
9. En los EE.UU. de A. el periodo de los asesinatos de Martin Luther King y Malcolm X señaló un cambio en el movimiento de derechos civiles de un deseo de integración a uno de ser distintos y separados.
10. “Ideales de una raza”, *Diario de la Marina*, 5 mayo 1929.
11. *Diario de la Marina*, 9 febrero 1930.
12. Kutzinski, Vera, *Sugar’s Secrets: race and the erotics of Cuban nationalism*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1993.
13. Alvarado Ramos, Juan Antonio, “Relaciones raciales en Cuba. Notas de investigación”. *Temas* 7, 1996: 37-43.
14. Caño Secade, María del Carmen, “Relaciones raciales, proceso de ajuste y política social”. *Temas*, 7, 1996: 58-65.
15. “Controversia: ¿Entendemos la marginalidad?” *Temas* 27: 80, 2001.
16. Entrevista con el autor, La Habana, 23 enero 2003.
17. Entrevista con el autor, La Habana, 29 enero 2003.
18. Entrevista con el autor, La Habana, 19 enero 2003.