



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**Identidad cultural, dominación y violencia entre los afrocubanos**

Eduardo Luis Espinosa Rodríguez

Mat: 93350915

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. Alicia Castellanos Guerrero

Asesores: Dr. Roberto Varela Velázquez

Dr. Esteban Krotz

**Posgrado en Ciencias Antropológicas  
Segundo Nivel  
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa**

**Proyecto de investigación: Identidad cultural, dominación y violencia  
entre los afrocubanos (Versión libre)**

Estudiante: Eduardo Luis Espinosa Rodríguez  
Directora de Tesis: Dra. Alicia Castellanos Guerrero  
Sinodales: Dr. Roberto Varela Velázquez  
Dra. Alicia Castellanos Guerrero  
Dr. Esteban Krotz



México, D.F., 26 de septiembre de 1994

Posgrado en Ciencias Antropológicas  
Segundo Nivel  
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Proyecto de investigación: Identidad cultural, dominación y violencia  
entre los afrocubanos (Versión libre)

Estudiante: Eduardo Luis Espinosa Rodríguez  
Directora de Tesis: Dra. Alicia Castellanos Guerrero  
Sinodales: Dr. Roberto Varela Velázquez  
Dra. Alicia Castellanos Guerrero  
Dr. Esteban Krotz



México, D.F., 26 de septiembre de 1994

## I.1- Estudio de la identidad desde la perspectiva de la dominación y la violencia.

### 1

La identidad es un resultado de la evolución humana. El hombre con la cultura logra en su desarrollo como especie una ventaja selectiva y adaptativa para controlar conscientemente el medio natural y crear la vida social. La información adicional, no-genética, que supone la cultura se constituye a través de formas particulares que tienden a incrementar su complejidad. Nos afirmamos como hombres en virtud de una diferenciada información no-genética, definida en un ambiente natural y social específico, en relación con otros grupos de semejantes distintos de nosotros, operándose con esta información un triple proceso de identificación, diferenciación y conservación del sentido de las acciones del sujeto.

El ambiente viene a ser esa realidad natural o social sobre la que el hombre actúa y que tiene un carácter cultural, pues el sujeto lo manipula de acuerdo con fines ideales de su actividad, en la que lo toma como algo exterior a él, es decir como objeto, pero que aparece ligado a su experiencia transformativa (tecnológica o de control social). Este ambiente puede ser controlado por un potencial humano, el cual comparece en dos aspectos: la capacidad para actuar sobre ese medio real, y la misma capacidad transformativa de acuerdo con las representaciones que sobre ella se comparten entre los sujetos que participan de la acción de control sobre el aspecto del ambiente de interés para una finalidad social concreta. O sea hay un potencial real que deviene en las relaciones intrasubjetivas en un potencial cultural. Este último se actualiza conforme a reglas, obligaciones, prohibiciones y valores especiales. Ese sentido de particularidad que tiene el sujeto de sí es parte de ese potencial cultural. Por último, es preciso aclarar que utilizamos el término "potencial agresivo" pues como se verá más adelante (I.5) la capacidad agresiva del hombre como especie se verifica en relación con regulaciones no-genéticas, culturales.

Para continuar nuestro discurrir introductorio sobre la identidad, después de este preámbulo, debemos volver a la idea evolutiva. Nos completamos como especie en virtud de una forma particular de cultura. Ella lleva en su base la formación de la identidad en relación con los otros. Esto nos lleva a pensar en lo que nos plantea Geertz (1987: 55) al referirse a que:

En suma, somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos o terminamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella: la forma dobuana y la forma javanesa, la forma hopi y la forma italiana, la forma de las clases superiores y la de las clases inferiores, la forma académica y la comercial.

La necesidad de un control racional del ambiente natural y social es indispensable para la supervivencia humana. Esta operación adaptativa, el individuo la realiza conjuntamente con sus semejantes, en un rejuego de influencias entre unos y otros por controlar algún aspecto de ese ambiente. Esto lleva a la constitu-

ción de unidades sociales de acción conforme a fines. Ellas surgen de la agregación y la identificación entre individuos actuantes, actores; agregación e identificación propias de la primeras formas de comunidad humana, formas simples que se van a reproducir en los agrupamientos sociales más complejos.

En el proceso evolutivo, la identidad se manifiesta en la conciencia mutua, por la identificación común entre un conjunto de individuos que forman una comunidad. Se deriva de la condición social del hombre como especie. Está ligada a la necesaria unidad del grupo para insertarse conscientemente en un espacio natural y apropiarse del nicho ecológico. Esta condición unitaria liga entre sí a los hombres para establecer relaciones que le permitan crear con su vida social los necesarios mecanismos de adaptación y transformación del medio. Como potencia cultural que hace particular a un grupo humano, ella se actualiza en las relaciones con los otros: "La identidad es fundamentalmente la diferenciación binaria de algún conjunto de 'otros'. Los otros pueden continuar relativamente indefinidos, es decir, aparecer como infinitos; pero el "nosotros" tendrá marcadores específicos o diacríticos por cuyo conducto se separan del resto" (Richard N. Adams, 1983: 231).

La identidad debe ser evaluada en dos direcciones complementarias. Por un lado, ha de tomarse en cuenta la particularidad significativa de un grupo humano en coordenadas históricas concretas, es decir, su diferenciación simbólica. Por otro lado, debe entenderse que esta identidad surge de una dinámica energética de control del ambiente frente a los otros, que conlleva no sólo a contrastar a los otros en relación con nosotros, sino que exige examinar a la organización social que nuestras potencialidades culturales requieren para participar de interacciones con esos otros.

Estas dos direcciones han de tomarse en cuenta para evaluar nuestro *objeto de estudio*. Se le puede definir como la investigación de los procesos de dominación y violencia en la identidad cultural de los afrocubanos. Particularmente, se indagará cómo la identidad ha formado parte de las estrategias de reacción de los afrocubanos frente a las acciones de dominación y en igual medida qué papel han jugado las formas diferenciales de violencia de este grupo cultural en su respuesta a esas acciones. En nuestro estudio de la identidad se examina con la relación que se establece entre *las tres variables fundamentales* de nuestro *problema de investigación*: cómo los procesos de *dominación* sobre los afrocubanos en la actual crisis del socialismo en Cuba encuentran una movilización de los dominados, en la que estos utilizan los medios de su integración e identificación, de su *identidad*, para promover una estrategia de respuesta (Francoise Dubet, 1989: 527). Asimismo se esclarecerá cómo algunas formas de *violencia* sagrada de los dominados quedan implicadas en el proceso de dominación y consecuentemente se relacionan con esas estrategias contestatarias.

Para ello hemos de considerar que históricamente la dominación sobre los afrocubanos ha sufrido un secular proceso evolutivo que fijamos en dos etapas: con anterioridad a la abolición de la

esclavitud (década del 80 del siglo XIX) y posterior a ella. En esa última etapa la dominación ha tendido a tomar un carácter cultural e ideológico, sobre todo después del triunfo de la Revolución, momento en que sin dudas se atenúan otras formas de dominación, al cambiar con la nueva moral y los decretos jurídicos las prácticas y la mentalidad con que se ha asumido a la cultura afrocubana dentro del patrimonio y la tradición cultural de la nación. Nosotros más bien nos hemos de fijar en la última etapa del proceso revolucionario, aquella que corre de septiembre de 1990 al presente, etapa en que entra en una franca crisis el proyecto socialista --a la manera en que lo concibe la dirección revolucionaria en Cuba-- y en que se hacen más agudas las condiciones de "bloqueo" que vive el país por una acción de dominio de los EE.UU., la cual ha sido condenada por la comunidad internacional y que lejos de poner fin al socialismo lo que hace es fortalecer las posiciones más equivocadas sobre la política nacional, aquellas que se acuartelan en una defensa a ultranzas de la propiedad socialista, la centralización excesiva de la gestión de gobierno y el totalitarismo.

Estas circunstancias históricas han condicionado cambios en la dominación de los afrocubanos y en su particularidad como grupo subordinado. En estas condiciones ese diferencial ha sido explotado estratégicamente por ellos para enfrentarse a las acciones de dominación, así como su diferenciado potencial agresivo se ha acrecido para ajustarse a la crisis e implicarse en acciones de rebelión ("rituales de rebelión" según Max Gluckman, 1963), que pudieran desembocar en revuelta civil. Este proceso ha constituido un contexto histórico concreto en el que se ha creado un campo de significados de la acción social que da caracteres particulares a la cultura afrocubana tanto por su posición dentro del espacio que ocupa en el patrimonio de la nación como por sus reacciones a nuevas modalidades de dominación, conjunto significativo que también nos permitiría comprender la especificidad de una violencia que no corre por caminos de sangre sino de la ritualización de ancestrales mecanismos de esa cultura para violar simbólicamente el orden de la dominación. Sólo que ahora ellos se acrecientan en una situación de crisis en la que aparecen en la ideología y la práctica nuevas modalidades de dominación a caballo entre las circunstancias presentes y los remedos de otros tiempos.

Esta perspectiva de la historicidad concreta de los hechos que se investigan, los cuales limitamos a un período concreto (septiembre de 1990 al presente) ha coincidido con nuestras dos etapas de trabajo de campo con los afrocubanos en Regla (pueblo de la Bahía de la Habana que escogimos para nuestra indagación). Esta investigación comenzó el 5 de enero de 1991 concluyó su primera etapa el 20 de noviembre de 1992, y se reanudó del 14 de febrero al 15 de julio de 1993.

La segunda directriz de análisis, complementaria con la primera, que es de carácter histórico, es considerar como una constante en nuestro análisis la oposición básica de toda identidad, esa dinámica de uno y otro en el proceso de dominación y en el

potencial agresivo. Por eso a lo largo de la tesis --en parte ya desde este capítulo teórico-- es preciso saber quiénes son realmente los afrocubanos, quiénes son esos otros que aparecen al lado suyo y frente a ellos en los procesos de dominación. Muy abstracto y poco preciso sería decir que los otros son la nación, el estado, la vida social, ... Por eso en la medida en que nos adentramos en la escritura vamos concretando quiénes son los unos y quiénes son los otros. Para ello la idea de Richard Adams sobre las unidades operativas en las acciones de poder nos ha sido de utilidad teórico-metodológica para ordenar la espesa trama de la dramatización de acciones y reacciones del poder social en que se ve envuelto el grupo social que investigamos.

Asimismo, en atención a la definición de una identidad afrocubana desde la perspectiva de la violencia y la dominación, hay que evaluar la dinámica de representaciones culturales que hacen consistentes las acciones de unos en relación a los otros. Por eso en la medida en que vamos accediendo a la ordenación de las ideas al respecto, extraídas de distintas fuentes teóricas, tenemos presente la indicación de Geertz (1987) sobre la "descripción densa" y de Victor Turner (1957 y 1974) sobre el análisis situacional, en espera de sistematizar estas concepciones en un capítulo metodológico (Capítulo II) para que definitivamente nos guíen la ulterior escritura etnográfica.

Llegado a este trazado de una directriz histórica y otra de determinación de la estructura de poder, momento evolutivo y aspecto de organización de las relaciones de poder, con los que hemos de ubicar nuestro objeto de estudio, es preciso otro eje de coordenadas para nuestra exploración. Esta vez se trata de un sistema triple, de tres indicadores que determinan la identidad de un grupo humano: la ideología, la organización social y la articulación social de un conjunto humano (Roberto Cardoso de Oliveira, 1992: 11).

Saber quiénes son unos y otros en un contexto histórico y de los intercambios verificados entre las partes no es suficiente para una exploración de la identidad cultural de un grupo humano. Los sujetos interactuantes tienen una noción de sí mismos y de los otros, noción que construyen en el marco de relaciones sociales (Françoise Dubet, 1989: 527) que configuran la organización social del grupo determinado y sus nexos con los otros.

En tal sentido, si apelamos a Claude Lévi-Strauss (1983a: 308) cuando señala que "al lado de las diferencias debidas al aislamiento, hay aquellas, igualmente importantes debidas a la proximidad; deseo de oponerse, de distinguirse, de ser uno mismo". Toda cultura está en relación con otras, que no le son simplemente exteriores, sino que forman parte de sus referencias significativas, por ser relativas a sus prácticas y organización social. No son simplemente --en su más cabal sentido etnocéntrico-- los otros, sino los "otros significativos".

En el tránsito intercultural se toma conciencia de la diferencia (T. Todorov, 1988: 22). Desde este punto de vista habrá que considerar la construcción mental de la diferencia, la manera

en que los afrocubanos tienen de representarse el mundo, particularmente habrá que explicar cómo desde la representación de un cosmos sagrado toman sentido los avatares de la vida cotidiana de estos creyentes (E. Espinosa, 1992). Este tipo de abordaje que ya fue ensayado por Christopher Crocker (1981) entre los boróro, será utilizado por nosotros para determinar cómo en esa representación de lo sagrado adquieren un sentido diferencial la superioridad del dominador y la violencia que generan los afrocubanos.

También es necesario entender la forma de organización social que cohesiona a un grupo social, la base real que hace efectiva su potencialidad cultural en las acciones concretas de interrelación con los otros. Es decir, es preciso tener como premisa de trabajo que esta organización social existe por la diferencia y contribuye a reproducirla. La organización social va a fincar el campo de la producción simbólica y de los procesos ideológicos (Néstor García Canclini: 1982 y 1990) desde donde se genera el discurso de la diferencia, representación que como mapa mental, de continuo dirige la acción de los hombres a restaurar con sus prácticas las relaciones sociales que los cohesionan en una de esas formas culturales diversificadas, propia de un particular proceso evolutivo frente a los otros. En este sentido si juntáramos esta apreciación a la de Julian Steward (1976), podríamos decir que la interacción ideología-organización social-articulación social, constituye el dinamismo que genera la multiplicación de formas culturales en la evolución y consecuentemente la proliferación de identidades de grupo en un espacio nacional o regional, lo que nos lleva a considerarlas como subculturas dentro de ese gran espacio. También hay que considerar que la interacción referida regula el contacto cultural indispensable para la formación de la diferencia y actúa como núcleo de la persistencia cultural del grupo de que se trate.

Después de estas consideraciones damos dos *hipótesis* de trabajo: 1) Si la identidad cultural de los afrocubanos queda implicada en la respuesta a las actuales acciones de dominación, es porque ellos como grupo cultural tienen una ideología, organización social y articulación social, que les permiten trazar estrategias para persistir culturalmente, establecer coordinaciones con otras unidades y regular sus contactos con los otros. 2) Si se acrecen las formas de violencia sagrada relacionadas con la reacción a la dominación, es porque los afrocubanos reactualizan estas seculares formas de su "potencial agresivo" para darle a ellas un sentido de identidad propio de las circunstancias históricas presentes, en las que tienen que adaptarse a una situación de crisis y persistir como grupo cultural frente a los cambios en las acciones de dominación.

## 2

La comunidad afrocubana se analizará como parte de la cultura nacional. Ella ha de ser vista como un segmento socio-cultural o subcultura (Steward, 1976: 47). Es más bien la modalidad de grupo localizado en la vida nacional con algunos rasgos diferenciadores como minoría (Alicia Castellanos, 1992: 41), más por su posición

subordinada que por sus acciones de reivindicación cultural. Ello no descarta que esta subcultura a través de "manifestaciones colectivas" contribuya, aporte, de modo ritualizado su potencial a la formación de la "conciencia colectiva" de la nación (Roberto Da Matta, 1979 y Claudio Lomnitz, 1987: 31-33).

La nación suprime, hace abstractas a cierto nivel ideológico las diferencias nacidas de las relaciones de dominación que se albergan en ella. Benedict Anderson (1991: 7) nos dice: "it is imagined as a community, because, regardless of the actual inequality and exploitation that may prevail in each, the nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship."

El discurso unitario de la nación con su derecho, ideales democráticos y sus valores tiende a allanar los contrastes interculturales para por esa vía legitimar "su capacidad de integrar y cohesionar a todas las clases de la sociedad" (G. López y Rivas, 1992a: 32) y de todas las subculturas. Y es que la nación aparece como un espacio imaginado: "because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion." (B. Anderson, cit: 6).

La incorporación de estas subculturas a las "manifestaciones colectivas" se ha verificado tratando con algunos aspectos de sus particularidades, omitiendo otros. En el caso de los afrocubanos, nuestra misión es determinar qué aspectos se tratan o se silecian en función de la acción de dominación sobre ellos.

La ideología de la nación cubana ha tratado en sus representaciones colectivas con la asimilación de los afrocubanos a la vida nacional. Presenta a esta subcultura como si fuese una herencia folklórica de rasgos superficiales que van desde los dioses sincréticos hasta la fusión de ingredientes españoles y africanos en nuestra cocina. A los practicantes de las religiones afrocubanas se les ve como gentes inclinadas a la superstición, quienes eventualmente encuentran en este culto un refugio a sus inclinaciones utilitarias, deficiencias cognitivas e incapacidades existenciales.

Se nos hace ver que la cultura afrocubana es rémora de un lejano pasado histórico y que ella queda en sincréticas obras de danza, artesanía y música. Esta ideología descansa en la noción de transculturación mal entendida. Se omite que la asimilación no ha llegado a ser definitiva pues en el nivel de integración local los grupos diferenciados pueden seguir reproduciendo una memoria selectiva de su cultura de acuerdo a las características del contacto. También se olvida que cuando el antropólogo cubano Fernando Ortiz (1983: 89) usaba el concepto de transculturación para debatir con Malinowski, evidenciaba en su formulación la dominación que caracterizaba la fusión de la cultura africana con la cultura de la metrópoli española:

Los negros trajeron con sus cuerpos sus espíritus, pero no sus instituciones, ni su instrumentario. Vinieron negros con multitud de procedencia, razas, lenguajes, culturas, clases, sexos y edades, confundidos en los barcos y barracones de la trata y socialmente igualados en un mismo régimen de esclavitud.

Nuestra pregunta es por qué el discurso de la comunidad imaginada de la nación cubana omite los planos ideológicos, de estructura social y coordinación social en que se finca la comunidad afrocubana. Acaso ello se vincula a una estrategia ideológica de la dominación que oculta a la evidencia pública procesos de inferiorización y exclusión de los afrocubanos?

Nos parece que la respuesta está en que los sectores supraordinados precisan conferirle una neutralidad política y social a este grupo para no llamar la atención sobre aquellos aspectos en que son dominados, y junto a ello no divulgar su reactividad frente a esa dominación.

Pese a que la ideología oficial consagra la total igualdad -- como veremos más adelante-- se hace necesario presentar a esta cultura como inferior. Ello se hace de una forma muy velada para explotar en sus producciones y servicios para el turismo los estereotipos de inferioridad. Para ello se le inventa a esta cultura una tradición que responda a estos fines de dominación específicos, creando en la relación entre productores y consumidores un espacio de valores y normas de conducta compartidas (Eric Hobsbawm, 1983: 1). Son valores y normas de conducta que satisfacen las expectativas de lo que T. Todorov (1989: 376) ha llamado "expérience du voyage" por las culturas inferiores, cuando es posible fomentar otro tipo de visión.

Esta situación nos lleva a considerar la posición de los afrocubanos en relación con el patrimonio cultural de la nación, en el cual se les presentan como rezago de un pasado inferior en civilidad, domados de su salvajismo por la modernización que los ha llevado a convertirse en creadores de símbolos folklóricos. Esto se conjuga con que aquellos afrocubanos que pueden penetrar al espacio del turismo extranjero encuentran el modo más seguro de no experimentar dificultades económicas. A esto también se añade, que se les mantiene en una posición preterida al no tener acceso al disfrute del patrimonio y ver limitada la creación, desde él, de productos para el consumo nacional, contrasentido con las posibilidades alternativas que este tipo de producción ofrece a las economías nacionales (García Canclini, 1990: 200). A esto se suma que el trabajo de producción de símbolos para satisfacer con una tradición inventada la "expérience du voyage" del turista internacional, ha generado una reacción xenofóbica similar a aquella que T. Todorov (1989: 7) llamaría malinchismo cultural, que encuentra de la parte del turista del que hablamos la vivencia también xenofóbica de "el buen salvaje":

La xenofobia tiene dos variantes, según que el extranjero de que se trate pertenezca a una cultura percibida globalmente como superior o inferior a la propia. Los búlgaros admiradores de "Europa" ilustran la primera, que se podría llamar malinchismo, retomando la palabra utilizada por los mexicanos para designar la adulación ciega de los valores occidentales, hace poco españoles, hoy angloamericanos, palabra que proviene del nombre de la célebre Malinche, la intérprete indígena de Cortés (...). La segunda variante le es familiar a la tradición francesa (y a las tradiciones occidentales): es la del buen salvaje, es decir, la de las culturas extranjeras admiradas precisamente en consideración a su primitivismo, a su

atraso, a su inferioridad tecnológica. Esta última actitud sigue viva en nuestros días y se la puede identificar claramente por entre cierto discurso ecologista o tercermundista.

### 3

En el caso de los afrocubanos hemos de considerar lo que Fredrik Barth (1976) y Edward Spicer (1971) han llamado persistencia cultural, eso que Donald Horowitz (1975) ha tratado como preservación frente al cambio, y que Roger Bastide (1970) ha entendido como la "memoria coral" que selecciona y reconstruye la cultura de un grupo humano (en su caso la cultura afroamericana).

A partir de estos autores se ha considerado que la persistencia cultural es una "continuidad en el tiempo y en el espacio" (Alejandro Figueroa: 1992, 357) de un grupo, por la cual sus miembros se involucran afectivamente en la conservación de éste. Ello requiere de una acción colectiva, regulada y con estrategias de contacto y cambio cultural.

Quizás en nuestro caso cuando hablamos de acción colectiva, la idea de "memoria coral" utilizada por Roger Bastide es la más propia. Este autor la refiere a la reconstrucción de los mitos y los ritos por la acción colectiva de los afroamericanos. Sin embargo por el interés de nuestra tesis, la reconstrucción colectiva que nos ha de motivar es la actualización de las formas de resistencia a la dominación y de las dramatizaciones de las dos formas de violencia afrocubana que estudiaremos, las cuales sin dudas están asentadas en mitos y ritos rehechos de continuo por estos hombres. A esta idea de acción colectiva hemos de añadir que en la práctica de la resistencia a la dominación y de las escenificaciones de violencia, los afrocubanos tratando de ganar capacidades energéticas de operación frente a los dominadores, recurren a las alianzas coordinadas con otras unidades operativas. Ello también es parte de esa conservación cultural, pues ese modo masivo de acción, proviene de la reacción a las originarias circunstancias de dominación en que se encontraron como esclavos.

Se dice que la persistencia es una acción regulada porque el involucramiento afectivo de los sujetos en la conservación del grupo se produce en virtud de la socialización del individuo. Hay autores como (Harold R. Isaacs, 1975: 38) que han privilegiado el hecho de que esa socialización que permite el involucramiento afectivo se produzca en los marcos de la reproducción cultural de la familia. En nuestro caso, la familia tiene un papel reproductivo importante de la cultura afrocubana. Pero cuatro aclaraciones parecen necesarias. Primera, la familia reproduce la cultura entre sus miembros en una compleja dinámica de conservación y asimilación. Para explicar esto en nuestra escritura etnográfica hemos de tipologizar tres tipos de familia: la tradicional familia afrocubana, las familias "nuevas" y la familia que está por involucrarse a la tradición. Segunda, el proceso de inculcación familiar de el prestigio de la tradición afrocubana, también lleva consigo un aprendizaje que permita la localización de los estigmas y la formación de mecanismos de ocultamiento de esos estigmas, resultado

de la dominación. Tercera, otras entidades de la socialización en la vida cotidiana de los afrocubanos despliegan una actividad decisiva de formación de hábitos que arraigan al individuo a los ancestrales patrones de este grupo humano: las casas y ramas de culto, y las camarillas (Eric Wolf, 1990) que resultan de su organización social. Cuarta, la internalización de las rivalidades intra e interfamiliares son decisivas para la aprehensión de las persistentes ideas en torno a la "violencia mágica" y la preservación de sus reglas de ritualización.

Para que se produzca este involucramiento afectivo se hace necesario que la mentalidad etnocéntrica del individuo lo lleve a representarse el prestigio y los beneficios que le ofrece la conservación de la tradición. Ambos en el caso de la religiosidad del grupo se representan de acuerdo con un orden sagrado que se legitima en los mitos de la creación del mundo, orden que el creyente debe preservar del caos con sus ejecuciones rituales en un continuo avatar por lograr la salud, la tranquilidad y el desenvolvimiento (Espinosa, 1992). La participación en esa ritualidad hace al afrocubano superior a otros individuos que "no están protegidos" y que son más vulnerables a las desgracias y a los ataques de los "enemigos mágicos".

Por otra parte, la entrada al grupo ha sido sobreevaluada en los últimos tiempos por representar un espacio de relaciones sociales que internan al sujeto de la religión a la práctica de intercambios que le favorecen económicamente y le propician tener un sitio para intercambiar diferencias políticas con el proyecto de gobierno ante la crisis del país. Como también sus fiestas y reuniones en grupos, generalmente ligadas a casas templos, han venido a constituir unpreciado círculo de recreo, toda vez que el Estado, suministrador por excelencia de este servicio, no puede ofrecerlo, y otras entidades se ven restringidas --económica y legalmente-- a prestarlo por iniciativa propia.

Del mismo modo se ha de tomar en consideración que el involucramiento afectivo que permite la persistencia cultural de un grupo debe lograrse por la vía de una socialización que incluya sanciones. Para nosotros, éstas son de dos tipos sagradas y profanas.

De igual modo habrá que presentar las tendencias y los agentes de cambio dentro de la cultura afrocubana hoy, evaluándose de qué manera la dinámica de su reacción frente a la dominación "implica no sólo criterios y señales de identificación, sino también estructura de interacción que permita la persistencia de las diferencias" (Barth, 1976: 18).

Por tratarse de un grupo cultural que se sustenta y se identifica (y es identificado) básicamente por su culto religioso, al tratar la persistencia debemos referirnos al fenómeno de la "lealtad total" (Ricardo Falla, 1975: 22-23). Ella es la que dispone al individuo a asignar cuanto poder sea necesario de él para fortalecer la base de control independiente de la comunidad a la que se adscribe. La vivencia del individuo queda dominada por el reconocimiento de la grandeza de la comunidad a la que se siente

totalmente ligado, sin este nexo de entrega de potencialidades se sentirá incapaz de emprender acciones de control. Esta situación acrece a un punto máximo el involucramiento afectivo del individuo con las tradiciones de las que se reclama la comunidad a la que es leal.

Ello nos lleva a ordenar dos hechos significativos de nuestra investigación. Primero, la indagación en el desarrollo, durante el tránsito liminar de iniciación religiosa, de esta lealtad, proyectada no sólo a los asuntos de la fe, sino también al desarrollo de una integración ética del individuo al grupo cultural afrocubano; para lo cual también es conveniente analizar las posibles desviaciones de esa lealtad y examinar de modo particular de qué ética hablamos. Segundo, revisar cómo esa lealtad funciona de modo cohesionante en los enfrentamientos afrocubanos con las acciones dominantes, creándole al individuo una base de seguridad conductual para conservar su adscripción al grupo, pese a que estas acciones reduzcan el grupo a la inferioridad de una posición subordinada tanto con las prácticas como con la ideología.

Otro asunto que debemos tratar en relación con la persistencia cultural es que hay que distinguir cualitativamente a los afrocubanos como grupo cultural y como etnia en descomposición.

Hoy cuando hablamos de los afrocubanos nos referimos a un grupo humano de la población cubana que se distingue por: 1) practicar religiones de origen africano traídas al país en siglos pasados por los esclavos, práctica que se verifica en una estructura de casas y ramas culto; 2) crear con apoyo en la organización religiosa, pero relativamente independiente de ella, una red de intercambio social entre sus miembros con el fin de obtener bienes para el consumo ritual y la vida profana, implementar el "socorro mutuo", departir sobre asuntos sociales y personales de diversa índole, y encontrar alternativa para el recreo y los juegos (especialmente aquellos que están penados por la ley); 3) reproducir los patrones de conducta del grupo a través de la familia, de las casas y ramas de culto y de las camarillas.

A ese grupo lo denominamos grupo cultural afrocubano. El no se limita solamente a ser una comunidad religiosa. Sus rasgos son ese fundamento objetivo de eso que Spicer (1971) ha llamado "sistema de identidad", conjunto de creencias comunes de una colectividad fraguado en sus símbolos de identidad. Es el "contexto objetivo de relaciones y de organización" (Figueroa, 1992: 362) que condiciona las creencias y los sentimientos propios del involucramiento de los individuos a la tradición y el origen común del grupo.

Estos rasgos persisten de un pasado étnico de los afrocubanos, pero esta condición de etnia ya no se ajusta a la catalogación del grupo cultural que son actualmente, si nos atenemos a los criterios de designación de un grupo étnico dados por Fredrik Barth (1976: 11), al decirnos que es aquel que:

- 1) en gran medida se autoperpetúa biológicamente
- 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales
- 3) integra un campo de comunicación e interacción
- 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son

identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.

Los afrocubanos, evolutivamente, han dejado de ser una etnia para convertirse en un grupo cultural --con los rasgos que hemos mencionado. Ya no se autopropagán biológicamente y su campo de comunicación e interacción se limita a los márgenes con que ya los hemos caracterizado. El grupo étnico afrocubano surgido en los tiempos de la esclavitud colonial ha sufrido un lento proceso de descomposición (véase Apartado 2) que lo ha conducido a su recesión actual. Sólo figura como unidad operativa de identidad. Ha dejado de autorreproducirse biológicamente y ha perdido su configuración cultural, para ser sólo un núcleo de gente que todos los afrocubanos de hoy y entre ellos mismos se les reconoce como personas que: 1) generalmente son mayores; 2) casi en su totalidad negros, descendientes de la primera o segunda generación de africano o de negro criollo muy ligado a las sociedades étnicas de los africanos ("cabildos de nación" u de otro tipo); 3) practican de modo ortodoxo el culto y atesoran incalculables conocimientos sobre la religión; y 4) son fieles exponentes del involucramiento afectivo con las tradiciones religiosas y sociales de la africanía cultural de Cuba. Ellos son una unidad de identificación, reclamada solidariamente en sus acciones frente a la dominación por el grupo cultural afrocubano de hoy para darle una legitimidad a sus maniobras, así como para erigir sus opiniones sobre la desdicha que cósmicamente sufre el hombre como consecuencia de la "violencia mágica".

Para terminar, nos interesa señalar que los rasgos persistentes de la cultura afrocubana se marcan en la ideología, la organización social y la articulación social. Son rasgos debidos a la tendencia de conservación de la información que de modo originario en las tres dimensiones señaladas marcan la identidad de un grupo humano. Decimos esto porque en el caso de los afrocubanos --como de cualquier grupo-- no se trata sólo de la mitología y la ideología de los inicios reales o imaginarios de esa comunidad, también hay que atender a la consistencia temporal de los modos de organización en comunidad y de las relaciones que se tejen con los otros, dos factores que también tienen base en el origen. Esta conservación de la tradición cultural debe ser revisada históricamente. Su presente como recomienda Bajtín (1982: 351) --siguiendo a Vico-- debe ser examinado a la luz del pasado, de los grandes volúmenes informativos que dormitan en la base de una cultura y que se reactivan con sentidos nuevos.

Estas son aclaraciones pertinentes, si se aprecia que la política y la ciencia nacionales han presentado la preservación cultural de los afrocubanos como un proceso de conservación de mitos, ritos, leyendas y otras producciones de símbolos. A eso reducen el valor patrimonial de esa cultura, apta para museos y para tomar valor como mercancía exótica para turistas extranjeros.

Esa readaptación del sentido a la que se refiere Bajtín nos hace ver que la conservación de rasgos culturales no es un proceso ideológicamente neutral. Para los grupos dominados ella suele ser

una estrategia de enfrentamiento a la dominación. Un caso singular podemos encontrar en el persistente pueblo yaqui investigado por Alejandro Figueroa (1992, 363). La persistencia de la cultura yaqui está en función de la conservación del territorio y con ello del derecho a la tierra y su autonomía frente a la acción dominante de los intrusos, de los yori. Estos últimos que pueden ser caracterizado por las injerencias estatales y la invasión de campesinos sin tierra.

Esta readaptación del origen cultural puede dar sentido en el presente a formas de violencia, en las que junto al potencial agresivo del grupo persistente se sumen acciones de otros grupos interesados en maniobrar el carácter nacional del conflicto. Un ejemplo característico es el que López y Rivas (1992b, 91-108) nos ilustra con los grupos étnicos de la Costa Atlántica de Nicaragua, al valorar las contradicciones de ellos con el sandinismo. Un trabajo meritorio que parte por situar --a nuestro modo de ver-- la base histórica de la reactividad de estas etnias, fundamento evolutivo que cobra sentido a través de los modos de organización grupal y el carácter de la articulación de éste con los otros en el espacio nacional. Por eso la dirección sandinista pudo dar una salida al conflicto cuando, después de varios debates sobre la confrontación con esos grupos, entrevió en la raíz histórica y social del problema una acción étnica de persistencia cultural por derechos de autonomía.

Estos son casos lejanos al hecho de la persistencia afro cubana, a la reactualización de sentido de su tradición y origen culturales; sin embargo permiten ilustrar asuntos de nuestro interés. Si se va a examinar la conservación cultural afro cubana en el presente será preciso tener algunas cosas presentes. Se trata de una comunidad humana que entra a la cultura nacional en condición subordinada como esclavos, y pese a que la esclavitud fue abolida en el siglo pasado y que de entonces a acá han sido múltiples las acciones que reducen su exclusión de la vida nacional, hoy ante formas nuevas de dominación que, fenomenológicamente, no se parecen en nada a las que se ejercieron en el pasado, es natural que al reactivarse el origen histórico se haga con la impronta diferencial de una ideología de grupo subordinado que reajusta sus vívidas experiencias históricas a las nuevas circunstancias de control social que recaen sobre sí.

Varios son los ejemplos que pudieran asistirnos, por el momento sírvame el de la experiencia racial de los afro cubanos. Tradicionalmente ellos se han movido en dos flujos contradictorios el de la racialización y la asimilación cultural. El esclavo individual llegó por la fuerza a una "cultura de contacto" (Cardoso de Oliveira: 1992) a la que por razones adaptativas de necesaria superación del desarraigo debía asimilarse a la cultura de los otros (africanos, europeos e indios), pero a la vez se excluía su figura racial (por los blancos, mestizos y sus descendientes criollos) con un discurso que hacía primero inferior al negro africano y después al negro en general. Históricamente, el distanciamiento racial, en virtud de la asimilación cultural, se

fue allanando, pero también fue cambiando en sus expresiones ideológicas y prácticas.

La acción de esta doble corriente, la de una asimilación total y la de una exclusión que conserva atenuada la racialización, ha hecho que los afrocubanos hoy, al experimentar los prejuicios y las formas de discriminación que sobre ellos recaen por tener su religión y sus prácticas sociales un "origen de negros", desplieguen una estrategia de preservación de su cultura movida entre el ocultamiento de los estigmas (Ervin Goffman: 1986), la conservación de sus modos de vivir y pensar, y la expansión de sus fronteras sociales. Para ello se apela a una suerte de variados recursos operacionales, sacados del arsenal de sus experiencias históricas, los cuales se pueden tipologizar como sigue: 1) el uso "bricolage" (Bastide: 1970), simbólicamente ordenado, de elementos de la cultura de la racialización blanca y los de su ancestral cultura de trasplante africano a Cuba; 2) la utilización alternativa (pero regulada con arreglo a fines de sorteo de la dominación) de los espacios culturales donde ellos deben actuar de acuerdo con la imagen racial que de ellos reproduce la cultura dominante, procediendo con la "manipulación de la identidad" (Cardoso de Oliveira, 1992); 3) la asimilación a los aspectos culturales de la vida cotidiana que son definidos como propios de los blancos, para que a la vez de "blanquearse", atraer a otros a sus prácticas y a sus formas de mentalidad.

La violencia es también un aspecto que en nuestro caso está ligado a la persistencia cultural. De su pasado, los afrocubanos conservan las formas de expresión de la violencia que aquí se tratan: la "violencia mágica" y la violencia dramatizada en los ritos católicos locales. Ellas también se han recuperado con sentido distinto de acuerdo con la actual situación de este grupo cultural; pero conservando también el sentido ritualizado de la agresión que impide el desbordamiento del orden. Pero en la presente situación nacional y de dominación sobre los afrocubanos, se localiza un crecimiento sintomático de este tipo de potencial agresivo (Véase epígrafe I.5).

## I. 2 - CONSIDERACIONES PRELIMINARES EN TORNO A LA DOMINACION.

### 1

Las relaciones de poder se extienden por todo el ámbito social. "No sólo todos los miembros de una relación social poseen algún poder, sino que no existe ninguna relación social sin la presencia del poder". (Adams, 1978: 25). Con esta concepción, nos deslindamos de esa manera angosta de evaluar el poder, propia del estatismo y de la visión externalista que comparten variadas tendencias y autores. Nos inclinamos a considerar a los efectos de nuestra investigación una proposición teórica que plantee la inmanencia del poder en todo el ámbito social y que tome en cuenta la relación de lo objetivo y lo subjetivo en el control social. En tal sentido, muy provechoso nos ha resultado asimilar las ideas de la obra de Richard N. Adams.

El evolucionismo antropológico clásico, el marxismo en sus orígenes y el positivismo, focalizaron el ejercicio del poder en los orígenes del estado y en las relaciones en que interviene directamente esta entidad social. Esta concepción penetró profundamente en el discurso de las ciencias sociales. Obras monumentales como Economía y Sociedad de Max Weber (1964) reconocen la inmanencia del poder, pero no se detienen en ella, no la ven como hecho a significar, pasando a centrarse en el poder del estado sobre los actores sociales.

La salida de estos lindes se fue produciendo, en la medida en que la investigación dio cuentas de hechos, en los que los nexos de supra-subordinación eran difíciles de entroncar directamente con el haz de relaciones estatales. Ello lleva a tener una visión más amplia del poder, la cual se podría encontrar, por ejemplo, en la Microfísica del poder, en la que Michel Foucault (1980: 157) responde a una pregunta diciéndonos:

Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento. La familia, incluso hasta nuestro días, no es el simple reflejo, el prolongamiento del poder de Estado; no es la representante del Estado respecto a los niños, del mismo modo que el macho no es el representante del Estado para la mujer. Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas que tienen su configuración propia y su relativa autonomía.

De mucha productividad para un estudio dilatado de las relaciones de poder resultó el enfoque psicoanalítico inaugurado por Sigmund Freud (1986) en El malestar en la cultura. Esta obra inspiró trabajos en los que la relación de control social se extendía por toda la filogénesis y ontogénesis humanas. Bajo este influjo Herbert

Marcuse (1989) considera que la acción del poder se extiende por todas las relaciones entre individuos y se llega a internalizar hasta en su propia vida instintiva.

Muy ligada a la idea "estatista" del poder estuvo la doctrina del "comunismo" o igualitarismo primitivo, la cual influyó en el inicio de los estudios antropológicos. Este modelo de la primigenia de la humanidad llevaba el residuo de la representación de el "buen salvaje", afirmada, definitivamente, en la filosofía de la ilustración francesa y el romanticismo alemán. La escritura etnográfica, bajo los supuestos del igualitarismo primitivo, mostraba comunidades humanas en las que el poder estaba ausente. Esa sociedades fueron representadas con intercambios económicos "desinteresados", con una religión y una magia desligadas del control de los individuos, con linajes a los que sólo les eran propias las relaciones agnaticias, y con vínculos técnicos y ecológicos desprovistos de una acción de control social de unos hombres sobre otros.

Frente a la extrañeza que producía aquel tipo de sociedad, el discurso antropológico interponía la ingenuidad explicativa de sus figuras del otro. Se trata entonces del hombre en la infancia de la humanidad, en la elementalidad de sus formas de vida, que aún no han conocido las relaciones de poder, ora porque aún no han sido contaminadas por la civilización, ora porque la evolución no las ha colocado en los albores de la organización estatal. No conocen el excedente productivo, se diría desde el enfoque de la economía política (Federico Engels, 1986). La propuesta mentalista afirmaría que se trata de formas de pensamiento salvaje las que regulan a estos pueblos, que desde una conciencia mítica ignoran los aspectos de la racionalidad civil, a saber, el cálculo, el interés, y, derivadamente, el control social.

Si bien fueron quedando residuos de esta posición que suprime el poder en el mundo primitivo, el paso a lo que James Clifford (1991) ha llamado la antropología clásica basada en la norma del trabajo de campo, propició que los enfoques científicos se fueran alejando de la idea del igualitarismo primitivo. Ya en el terreno, el etnógrafo con formación académica comenzó a registrar un conjunto de datos que le hacían pensar en cuán dilatadas eran las expresiones del poder en las comunidades humanas y en la presencia de estas en los pueblos primitivos. Crimen y costumbre en la sociedad salvaje, una de las monografías que inaugura este período de la investigación antropológica, puede ejemplificar esta preocupación desde sus primeras páginas, en las que Bronislaw Malinowski (1982: 14) advierte la importancia del estudio de la "ley primitiva", "de las diversas fuerzas que crean el orden, la uniformidad y la cohesión en una tribu salvaje". Radcliffe-Brown (1970: XI) celebra la publicación de African Political Systems, diciéndonos:

The comparative study of political institutions, with special reference to the simpler societies, is an important branch of social anthropology which has not yet received the attention it deserves. The publication of this volume affords an opportunity for a brief statement of the nature of that study as it is conceived by the editors and myself.

A la formulación del poder en un sentido amplio, aquella que alcanza más allá de las relaciones en las que se involucra directamente el Estado, se ha conjuntado la visión de este fenómeno como un proceso que discurre en la exterioridad y la interioridad de las unidades sociales y del individuo mismo, un proceso que presupone la modelación de un tipo de mentalidad y con ello la configuración de un sistema de símbolos. Es decir, una concepción intrasubjetiva del poder, que se distingue de la postura "externalista", la cual localiza el poder en la estricta acción externa de la entidad supraordinada sobre la subordinada. Útil para nuestro estudio, en el que tendremos que vernoslas con relaciones de poder en las que están implicadas la violencia, la estigmatización, el racismo y las estrategias culturales de los dominados frente a los dominadores, la idea del poder como un hecho compartido racionalmente entre sujetos nos será de utilidad. En tal sentido hemos coincidido con Adams (1978: 24) en que: "El poder depende de la presencia de un entendimiento común, de motivación y comportamiento racional. A diferencia del poder, el control no requiere de estas condiciones".

La postura "externalista" del poder viene del siglo XVII, la ejemplifica muy bien Thomas Hobbes (1984: 141) cuando nos define el Estado como una institución, que fundada sobre pactos mutuos entre los individuos, ejerce acciones para asegurar la paz y la defensa común. La formación de las ciencias sociales en el siglo XIX participaron de esa vieja idea. Por ejemplo, Engels (1986: 169-179) y Morgan (1984: 543) se dan la mano al considerar el Estado como un órgano por encima de la sociedad, que promueve acciones sobre los distintos segmentos de la sociedad para regular la propiedad privada o la lucha de clases, sin que se aprecie que las acciones de control social requieren de una internalización en la experiencia de los actores sociales -- estimación que más tarde hacen autores como P. Berger y T. Luckmann (1986), H. Marcuse (cit.) y Louis Althusser (1975). En tal sentido, al evaluar el aspecto de poder en las relaciones sociales que investigamos hemos de tener en cuenta que: "el poder reside, en forma de ideas, en la mente de las personas; pero se actúa en base a las ideas que se refieren al poder y, al hacerlo, estas se ven proyectadas, y por lo tanto incorporadas, al mundo enérgico". (Adams, 1978: 62).

El poder está regulado socialmente, pero el pacto de su ejercicio tiene que pasar por la experiencia subjetiva del actor social para que éste pueda tener sentido de sus acciones. Esta convención en forma de evidencia ideológica debe darle al sujeto la medida y los límites de las acciones de control social en las que participa con otros, por la que tal convencionalidad de la dramatización social marca la diferencia cultural del sujeto. Ella para decirlo con una imagen -- es una especie de termómetro interno que le permite a cada individuo medir la temperatura de las acciones de control social en las que toma parte. Es un aparato simbólico de su cultura, que en contexto de escala reducida o ampliada (según se traten los dominios de poder), le permiten participar en los procesos de diferenciación e identificación que se verifican entre unidades supraordinadas y subordinadas.

En estas consideraciones sobre la internalización del poder, hay que tomar en cuenta que esta representación discurre entre lo consciente y lo inconsciente. El carácter represivo del superego condiciona que las figuras que se construyen del ejercicio del control social van a dar, instintivamente, grandes rodeos de

sublimación para ajustarse a las evidencias ideológicas que le dan un sentido individual y colectivo a la actuación del actor en una drama de poder.

En este proceso de sublimación, la mentalidad del individuo genera representaciones que omiten aquellos aspectos instintivos que le impiden ajustarse al pacto cultural que regula la relación concreta de poder en la que esta involucrado. Pero lo que se omite en virtud de la intervención del ego sobre el superego, vive latente en la acción misma del sujeto. El, desde su discurso inconsciente, irá proyectando estas supresiones de su representación del hecho de poder del que participa. Esta proyección pondrá de manifiesto la discordancia entre las figuras mentalmente sublimadas de ese hecho y sus prácticas como sujeto; pero también se revela la propia inconsistencia de la sublimación con las realidades culturales que esta pretende modelar. Son incongruencias que siempre escapan a la celosa vigilancia del superego, a las gratificaciones que ellas producen al ego y a la dictaminación convencional de la conciencia del pacto de poder.

En una cuestión que pudiera parecer oscura, vale la pena apelar a la ejemplificación. Sirvame para ello un caso de acción de racialización registrado por Jan Fiola (1990: 20-29) en Brasil.

Se trata de la acción de poder, que el racista brasileño, blanco que se percibe a sí mismo como demócrata, liberal y fraterno ejerce sobre la población negra para impedirle el acceso a ciertos empleos. El discurso humanista que se construye el racista blanco para ajustarse, de modo sublimado, al campo de evidencias ideológicas que le estabilizan psicológicamente en un medio social, cuyas leyes y valores públicos pregonan la igualdad social, diverge de sus prácticas de selección de empleados, en las que crea un mar de subterfugios para excluir a los negros de esta selección. Para ponernos ante este hecho se utiliza un chiste llevado a la caricatura. Una de estas personas tan "humanistas", recibe a un negro que llega por una solicitud que hacen de un traductor de inglés. Este empleado blanco racista, quien, consciente de la convención antirracista que se pacta en su sociedad, no puede echar al negro, entonces lo disuade con una acción expresiva de un rodeo subliminal. Le dice que la oferta de empleo es para un traductor de alemán, el negro alega que también conoce ese idioma, pone entonces el racista más aguzada su construcción mental, para replicarle al negro que en el cargo no se admiten bilingües.

También en el aspecto de poder de las relaciones sociales debe considerarse el tránsito informativo que se produce en el interior de las unidades actuantes y en los variados vínculos que se establecen entre los actores.

Si tomamos de este proceso comunicativo tan sólo el ejercicio de la palabra, nos encontramos que ella discurre en una forma dialógica. No se trata de una simple transmisión de información de un hablante activo a un oyente pasivo en virtud de acciones de poder. Más bien lo que ocurre, como en toda comunicación discursiva, es un intercambio complejo de enunciados en los que están involucrados en un diálogo oyente y hablante como sujetos discursivos, incluidos --para nuestro caso-- en acciones de control social. Es decir, que estos enunciados que hacen fluir la comunicación sobre el hecho de poder no caen en un vacío receptivo. Desde la trama ideológica en que están conectados hablantes y oyentes en un contexto determinado, ellos son la palabra que presupone la "existencia de otro", la

"posibilidad de ser contestados", y un eslabón en la cadena de los "ecos y reflejos de otros enunciados" reales o potenciales (Mijail Bajtin, 1982: 256-290).

El hombre que interactúa en torno a un hecho de poder, enuncia su discurso para otros y sobre otros. Como nos dice Adams (1978: 23), él "no trata a sus semejantes como objetos ni les aplica tecnología. Más bien los reconoce como seres humanos pensantes y procura encontrar formas de convencerlos de su posición o al menos de impedirles el rechazo de sus deseos".

El intercambio discursivo en las operaciones de control social presupone junto al "dixi conclusivo del hablante" la respuesta del oyente. Este intercambio se hace complejo por la variedad de formas que organizan la intencionalidad receptiva del hablante y porque la réplica del oyente puede oscilar en un amplio margen de comprensión activa ligada a la acción inmediata, o al entendimiento silencioso de la acción de que se trate. La variedad de combinaciones que de ahí pueden derivarse son múltiples, multiplicidad que se hace difícil de tipologizar pues la manera en que discurre el intercambio de enunciados depende del contexto y la trama ideológica en que estén envueltos hablante y oyente.

Estimamos que este asunto teórico nos puede servir para acercarnos a ciertas experiencias racistas que se han explicitado en las simples conversaciones con los informantes. El individuo racista varía su discurso discriminatorio en dependencia de las personas a quienes lo comunica y del sentido pragmático, receptivo, que con fines de control social tenga su enunciación hacia los otros. Harán más intrincado el intercambio y darán matiz diferenciado a los enunciados, las distintas respuestas al hablante, inmersas en la densidad significativa de las expresiones del lenguaje no-verbal (especialmente gestual), que junto a la palabra representa a los estados de ánimo. Este simbolismo de la respuesta --sincero o no--, unido a las expectativas de otros enunciados no dichos, pero supuestos por ambas partes del intercambio discursivo, reproducirá el continuum del tránsito informativo hasta que este concluya, no tanto de facto como en la mentalidad de quienes dialogan, quienes pueden continuar sus cruces de enunciados entre soliloquios y monólogos interiores. Pero todo esto depende de un contexto que incluye la imagen que cada uno de los miembros de la comunicación discursiva tenga del otro y de las condiciones de las relaciones de poder en que se verifique el diálogo.

Puedo referirme al caso de uno de mis informantes (con más detalle en el cap. V). A través del rapport que logramos, el definió mi figura como la de un joven científico, blanco, dado a la lectura y al estudio, aficionado al arte clásico y con gusto por las mujeres blancas. No conocía a mi familia, pero suponía que mis padres eran blancos. Estimaba que sólo frecuentaba a los negros para recabar información para mi trabajo y que la "religión de los negros" me interesaba sólo para alimentar la curiosidad de mi saber. Algunas de estas conjeturas eran falsas, pero en fin conformaban la representación que él tenía de mí.

Yo, a su vez, me había formado una imagen de su persona que distaba mucho de considerarlo racista. Pero un día, abruptamente, me enunció de modo persuasivo sus consideraciones raciales: sobre "esos negros brutos, sucios, mal olientes, escandalosos y litigiantes que yo investigaba"\*. De inmediato quedé atónito y después me puse molesto. Era por la sorpresa que me causaba lo que me decía, por lo

equivocada que estaba la idea que de él tenía, y por chocarme el haber estado inocente ante algunos enunciados que él había expresado en presencia mía en otros lugares y que en este momento perdían para mí insignificancia, para revelarse como juicios racistas muy velados.

Entonces estábamos solos en su casa y disponíamos de tiempo. Sus enunciados se encadenaron con la silenciosa incomprensión con que yo le respondía. Guardé mis réplicas anti-racistas y él comenzó a hacerse persuasivo conmigo. La explosividad con que comenzó a hablarme se atemperó. Sus nuevos enunciados racistas se encadenaban con aquellos que potencialmente podían desmentir su actitud y lo reforzaba con la representación que tenía de mí como hombre blanco.

Decidí no interrumpir la interacción dialógica. Hice efectiva en mi palabra esas enunciaciones potenciales que el informante sabía que podían negar su racismo. Las coloqué en la plática como dudas que el joven científico que era se resistía a aceptar. No desmentí la imagen que él se formó de mí. Fomenté en lo adelante los encuentros a solas. Observé el más íntimo sentido de su palabra y su conducta fuera de su contexto coloquial. Ejercité conmigo mismo los enunciados con los que actuaría ante él. Y al despedirnos al tiempo de mi partida hacia México, me confesó que muchas veces pensaba en lo que me decía y en qué argumento definitivo podría convencerme.

Hoy estimo que aquel ejercicio fue útil para que él pudiera desplegar el arsenal de sus ideas racistas a través de enunciados persuasivos dirigidos hacia mí con la intención de encontrar en mi recepción el asentimiento de una voluntad --que para decirlo en términos de Adams-- nos identificara como miembros de esa confusa unidad de la acción del poder racial en Cuba que son los blancos discriminadores --así denominados en esta investigación. Especialmente, para que mi investigación sobre la religión afrocubana, no pasara por alto la inferioridad cultural de sus creyentes.

Hasta aquí hemos apreciado dos concepciones del poder útiles a nuestro trabajo, apoyándonos sobre todo en la obra de Richard N. Adams. Una es la formulación de la inmanencia de la naturaleza del poder y la otra la postura intrasubjetiva en la evaluación de las acciones de control social.

Llegados a esta altura de nuestras reflexiones debemos aclarar tres elementos fundamentales de la teoría de Adams, de los cuales partimos para hacer nuestras consideraciones. Ellos son: 1) La noción de poder como control social, 2) la diferenciación energética de las unidades operativas en las acciones de poder y 3) los dominios y niveles de poder.

Ya hemos visto que el poder es un aspecto inmanente a toda relación social e implica una reciprocidad entre los miembros de esa acción, ellos actúan en términos de su propio interés, y específicamente lo hacen "en términos de los controles que cada uno tenga sobre elementos que interesen al otro. El comportamiento resultante de una conciencia del poder es tal que el actor trata de calcular lo que podría hacer el otro individuo que pudiera afectar los intereses del actor" (R. Adams, 1983: 38).

El poder es independiente o derivado, según el control se base en la potencialidad de la propia unidad, o si esta potencialidad proviene de otra unidad de quien la recibe. Claro, ninguna unidad social pierde todas sus potencialidades al entregar poder a otras. Se trata de conservar, por el propio mecanismo adaptativo, cierto control independiente que permita la existencia cultural de la

unidad: "obviamente la gente prefiere otorgar poder antes de ceder controles, ya que el otorgamiento de poder no amenaza la base independiente del mismo" (Adams, 1978: 91). Visto así no solo se ejerce poder, este también se asigna para que otros tomen las decisiones, reteniendo uno el "control básico". También el poder se delega. Esto sucede cuando una unidad o individuo por la concentración de poder que acumula otorga parte de ese poder a otros, reteniendo el control para hacer concesiones de derechos de toma de decisiones.

Las unidades operativas en las acciones de poder se diferencian por sus capacidades energéticas. Cualquiera de ellas, un grupo de compradores de navidad, una banda, un grupo étnico, etc., puede ser definido como una unidad de operación: "un conjunto de actores que comparten un patrón de adaptación común con respecto a alguna porción del ambiente. El patrón implica la acción colectiva o coordinada o alguna ideología común que exprese metas o justificaciones. Un actor es un ser humano y (o) una unidad de operación". (Adams, 1983: 71).

Estas unidades se pueden caracterizar a partir de seis rasgos: 1) la posesión de poderes independientes por parte de sus miembros, 2) la identificación entre ellos, 3) el otorgamiento recíproco de poderes para llevar a efecto acciones coordinadas, 4) la asignación de poder a un centro de toma de decisiones, 5) La existencia de una fuente de poder independiente para este centro, y 6) la delegación del poder concentrado por el centro.

Si ordenamos energéticamente las unidades operativas, nos encontramos con las unidades fragmentadas (agregadas y de identidad) en las que su acción masiva nunca llega a ser coordinada. Las unidades informales (coordinadas, de consenso y de mayoría) a las que le son características las actividades coordinadas y la formación de centros. Las unidades formales (coorporadas y administrativas) que se distinguen "por una autoridad central con fuentes de poder que son independientes del poder independiente de los miembros" (Adams, 1983: 73) y por esta concentración de poder alcanzado pueden delegar poder hacia los otros.

La organización del poder se estructura en dominios y niveles (de articulación e integración). "Un dominio es todo conjunto de relación donde se hallan dos o más actores o unidades de operación de poder relativo desigual frente a los demás" (Adams, 1983: 86). Los accesos de los subordinados a los supraordinados determina que esos dominios sean unitarios, múltiples y mixtos.

En la estructuración de poder hay que tomar en cuenta la dimensión mental, los mapas imaginarios que los actores se trazan. Esto nos conduce, consecuentemente, a incluir en el estudio etnográfico la formación de niveles de poder, que como representaciones simbólicas orientan la organización del poder y le confieren un sentido coherente a las acciones de control social. Estos niveles son de articulación y de integración. El primero ordena simbólicamente a las unidades vinculadas en acciones de poder y coordinadas de espacio y tiempo. En ellas son equiparables sus posibilidades energéticas para la mayor o menor concentración de poder (es decir ser un nivel de articulación superior o inferior). El segundo (nivel de integración) no es ya tanto una hechura mental que representa equivalencias energéticas graduadas en las que el individuo se va ubicando, sino una formalización utilizada por la sociedad para ordenar por porciones de espacio, el relativo poder de los actores y las instituciones. En nuestro caso de análisis, hemos

de tomar en cuenta los niveles de integración característicos de las sociedades complejas, basados en la organización administrativa, tal como nos refiere Adams (1978: 107) al decirnos que: "Familia, barrio, comunidad, provincia, nación, mundo ... es un conjunto típico de niveles de integración en una nación compleja actual.

Se constatará que, básicamente, la acción de los afrocubanos frente a la dominación será analizada en una escala local (familia, barrio-pueblo), que apenas puede alcanzar los peldaños provinciales y de nación, desde donde actúa centralizadamente sobre ellos el conjunto de unidades coordinadas de el Estado, más apto energéticamente para una acción tan abarcadora.

## 2

La dominación es un ejercicio del poder, que implica una específica relación de desigualdad entre la unidad dominante y la unidad dominada. La primera aparece supraordinada en relación con la segunda que es subordinada. Esto obedecerá a las acciones que la hacen inferior hasta tanto la unidad dominante tenga la capacidad de control como para sumirla en un respeto a su voluntad, la cual se configurará en un mandato cuyo incumplimiento puede constriñir física, moral, social o psicológicamente al dominado. Ello no implica necesariamente una sanción jurídica en los términos del derecho imperante. Por otra parte, el sometimiento al mandato está llamado a reducir a una inferioridad energética las acciones efectivas o potenciales, reales o imaginadas del subordinado, para poder reproducir su obediencia en función de las ventajas de apropiación de determinado aspecto del ambiente por la unidad supraordinada.

El esclavo africano en la economía de plantaciones en el Caribe, mientras vivía estaba bajo la dominación de sus dueños. La falta de libertad lo diferenciaba esencialmente. Esta inferioridad estaba garantizada por acciones que no le permitían disponer a voluntad de su persona, para obedecer al mandato de servir a sus amos como fuerza de trabajo de bajo costo, la cual podía ser explotada intensivamente en labores muy diversas (pero poco especializadas). Antes de la entrada de la industrialización en el área, esta mano de obra era requerida para mantener una economía agraria que necesitaba de muchos y baratos trabajadores, con un rendimiento intensivo de productividad en largas jornadas de labor diaria, especialmente en los períodos de cosecha. Este servicio al amo, el esclavo lo debía prestar de por vida, a no ser que ganara su manumisión o se evadiera de la "dotación" como cimarrón. Esto último, así como su morocidad, falta de rendimiento en el trabajo o alguna transgresión del orden socialmente establecido para los hombres de su condición, afectaba al esclavista, para evitar esta ruptura de la obediencia al mandato o evitarla, pesaban sobre el esclavo severas constricciones físicas, morales, sociales y psicológicas, algunas de las cuales llegaron a ser ilegales dentro del sistema jurídico colonial o condenadas por la moral católica preconizada por la iglesia, pero que en definitiva con más discreción o menos se aplicaban.

A través de la dominación, se ejerce un control social generalizado de la unidad subordinada en relación con aquel aspecto del ambiente que la vincula por medio de expectativas comunes a la unidad dominante. Por eso, la obediencia y el mandato bajo constricciones es un lazo que debe unir a unos y a otros. Existirá mientras subsistan energéticamente las unidades de su condición social.

Los subordinados van a pugnar por subvertir de alguna manera el control generalizado. Aprovecharán aquellas fallas de capacidad energética para el ejercicio de la acción, que proviene tanto de las incapacidades subjetivas, y de las dificultades objetivas que dañan la actividad que reproduce a la unidad dominante en cuanto tal. Esta circunstancia obedece a transformaciones sociales que evolucionan históricamente, y que suelen debilitar --transitoria o definitivamente-- la potencialidad del dominio. Los subordinados, seres dotados de conciencia, quizá no sepan dar una explicación total de esta debilidad; pero se representarán el agrietamiento de la solidez del dominio y procurarán librarse o aliviar la carga del sometimiento, y desafiar el mandato y la obediencia. Aquí volvemos a coincidir con Adams (1978: 24) cuando nos dice que se suele hablar de algunas personas "como si fuesen 'desvalidas'. Debemos reconocer que, si se ejerce poder, esto no puede ser cierto, siempre existen alternativas para todos los participantes en una relación de poder".

El dominador, incapaz de extender energéticamente el control generalizado a la totalidad de la praxis y la mentalidad del subordinado, dejará o concederá ciertos espacios de acción libres del sometimiento. En ellos se alivian las tensiones sociales generadas por la dominación, así como se concentra el esfuerzo del dominador hacia los aspectos de interés específico de su poder. Siguiendo con los ejemplos tomados de la esclavitud de los africanos traídos al Caribe, nos encontramos que en las colonias españolas se tenía cierta aquiescencia hacia los cultos de los africanos. Se permitía la fiesta profana y sagrada de las comunidades negras. No se prohibía el libre ajuntamiento sexual y familiar entre los negros, y aún, con reticencia se consentía este tipo de unión entre blancos y negros.

Las relaciones entre unidades que participan en el proceso de dominación definen un campo y arena donde se pugna por restricciones y concesiones.

El ejercicio de la dominación, por el carácter de control generalizado que ella entraña, requiere de varias unidades actuando supraordinadamente. Volviendo al caso del Estado, este debe verse como una coordinación de unidades en las que son significativas las unidades de tipo administrativo. Como el poder del Estado necesita de otras unidades operativas, coordinadas e informales, que apoyen sus acciones y que asignan poder al Estado. También puede suceder, que como en el caso que analizaremos de la dominación sobre los afrocubanos, el Estado de modo consciente o por aquiescencia delega el poder a otras unidades para que actúen hacia los dominados. Sin embargo, lo dominados, quienes no son unos desvalidos, no hacen menos. Como veremos más adelante se reagrupan para enfrentar la dominación. Este fenómeno entre los afrocubanos tiene viejos antecedentes, por las coordinaciones logradas para distintas acciones (en las que cuenta la guerra de independencia contra el colonialismo español).

### 3

Las acciones de dominación sobre los afrocubanos tienen sus antecedentes en la esclavitud. Abolida ésta, el ejercicio del poder sobre ellos tuvo variaciones sustanciales, al triunfo de la Revolución las medidas del nuevo gobierno con sus leyes y prácticas contrarias al racismo y otros modos de estigmatización social, abrieron importantes espacios de libertad para este grupo. Sin embargo, en su más pleno sentido cultural, ya sea como herencia o

como constitución de nuevas fuerzas, la dominación tomó por caminos por los que se confundía con el discurso modernizador de la Revolución o por donde se mantenía a cubierto de los enunciados democráticos y humanistas.

Estas formas larvadas de dominación serán el antecedente inmediato de la acción de poder que hoy se dirige hacia estos grupos. Simbólicamente, ellas en las nuevas condiciones del país se reestructuran no sólo con la información conservada secularmente, sino también con la manera modernizadora y encubierta con que subsistió en los años de vanguardismo revolucionario. Su reestructuración, socialmente, encuentra campo propicio en la crisis generalizada del país y en propuestas de reformas (venidas tanto del gobierno como de los sectores opositores) que de modo sospechoso proclaman la renuncia a logros de la Revolución. Como una de las grandes metas de la Revolución fue la superación de la discriminación racial y de cualquier forma de exclusión de la cultura afrocubana, entonces, por la lógica y por lo hechos que hemos registrado, cabe preguntarse si también se va a renunciar a esa conquista.

Esta pregunta es también una inquietud de los afrocubanos, la cual crece con la crisis. Antes de salir de Cuba, una joven informante me lo planteaba explícitamente: "El gobierno renuncia a cualquier cosa con tal de mantenerse en el poder". \* Un sacerdote del culto a Ifá (1) al referirse a lo sabia que era la religión afrocubana, me decía que "ahora con el turismo se nos estima sólo como negritos bailando con mariwó (2). Interrumpimos la plática de despedida. lo habían llamado para ir a atender a un turista: "hay que buscarse la comida" \*. Quería seguir hablando conmigo, pero se precipitó a darme el adiós con un abrazo. Su último consejo fue: "Vete, ya vez para lo que hemos quedado. Te deseo todo el iré (3) del mundo" \*.

A lo largo de la tesis valoramos que el cambio en la dominación ha traído --según estimamos-- reagrupamientos en la coordinación de los afrocubanos con otras unidades y un aumento en su actividad contestaria. Esta respuesta a la dominación parece producirse por las restricciones que le contienen su expansión sobre el ambiente, las cuales en muchos casos hacen resurgir viejos procedimientos de inferiorización. De ahí nuestro interés para mostrar que si en las condiciones esbozadas inicialmente ellos han contestado a un cambio cualitativo de la dominación, esto ha sido acompañado de una sensible reelaboración de su identidad como grupo humano. Esto se debe --según entendemos-- a que estas acciones de dominación se sustentan en procedimientos de inferiorización de su diferencia cultural.

La posición subordinada de los afrocubanos hay que marcarla con relación a las limitaciones que le son impuestas para expandirse sobre el ambiente de la nación. Son contenciones características de un control generalizado en lo racial, político, socio-religioso, socio-cultural y económico.

Ellos son racializados a través de operaciones socio-psicológicas. De estas operaciones habremos de fijarnos en aquellas que transcurren en el ámbito familiar y en círculos de interacción social cotidiana. Les marcan prácticas muy sutiles de inferiorización, en las que la figura racial resulta llamativa. Sobre todo, estas prácticas están en función de manipular su ritualidad, así como sus productos y servicios folklóricos.

Desde el punto de vista político, pese a que la última reforma constitucional y los estatutos vigentes del Partido Comunista les

otorgan --como a todos los religiosos-- el único derecho político que les era negado: ser militantes del único partido político del país, hay reticencias a su ingreso político y a su participación en puestos públicos. Se les focaliza --con razón estimamos-- como un sector que incuba inconformidades contra el gobierno, y sobre el que se tiene vigilancia política.

En el ángulo socio-religioso, pese a haber una libertad de culto formulada legalmente. Recaen sobre ellos estigmas del ateísmo científico importado al país de la URSS. Estos prejuicios confieren a los afrocubanos un carácter de inferioridad científica, educativa, política y social. Se les tiene como un haz de religiones de menor carácter, a las que se les reúne en la denominación de cultos afrocubanos, hijos menores de la evangelización.

Sus relaciones sociales de intercambio para cuestiones sagradas y profanas, así como su reproducción cultural a través de la familia, no son reconocidas oficialmente. Se les tiene por focos de prácticas y conductas indeseables.

Por el lado socio-cultural, de modo peculiar, como fruto exótico, a sus productos se les reserva en el patrimonio cultural de la nación el lugar de una estampa folklórica.

En la situación económica, la crisis que atraviesa la nación los ha afectado como a todos los ciudadanos. Pero sus limitaciones se acrecen por la carencia de productos necesarios para efectuar sus obligatorios rituales y cumplir algún tabú. Se resienten de no poder dar rienda suelta a sus empresas económicas (en ciernes en sus redes de intercambio) de servicios y producciones de autogestión en el entorno local. Tienen limitaciones para emprender trabajos artesanales y rituales para la población, y cuando se trata de trabajar para el turismo sólo pocos de ellos son los que tienen acceso a esa fuente de empleo, que sí ofrecen ingresos realmente decorosos.

Con esto sólo hemos querido dar una idea de las restricciones, que desde un control social generalizado, impiden la expansión de este grupo humano. El ejercicio de este control corre a cargo de: (1) las unidades corporativas y administrativas coordinadas estatalmente (de ellas las más significativas para nuestro análisis son las que constituyen los medios turísticos, culturales, educativos e informativos, junto a la administración de gobierno y la dirección del Partido Comunista). (2) A un nivel de articulación inferior, como unidades agregadas, la población atea y los "racistas blancos"; (3) la iglesia católica nacional, junto a la unidad de identidad de sus fieles, constituyen un nivel sui generis, que ora actúa hacia los afrocubanos de modo dominante, ora los recluta en alianzas coordinadas para reaccionar hacia los otros.

Estas unidades dominantes ejercen su control sobre los afrocubanos con acciones que tienen objetivos muy concretos:

- 1) Aprovechar la producción simbólica afrocubana con fines turísticos. Para ello no se ha encontrado otro camino que presentar ante el consumidor extranjero deseoso de exotismos y de otras rarezas, un producto que se cualifique --o sea que tenga valor-- por atributos de inferioridad cultural.
- 2) Legitimar con la imagen transculturada de los afrocubanos, la representación de la ideología oficial sobre el carácter unitario de la nación. Ello permite aprovechar en todos los sentidos la cultura afrocubana como folklore nacional y omite la posibilidad de reconocer

los problemas culturales y sociales que afronta ese grupo en relación con la nación.

3) Legitimar el proyecto moderno y civilizador del socialismo en Cuba, que si bien en la letra ha renunciado al ateísmo científico, en los hechos no se ha apartado de la pretensión de reducir a "rezago" cultural las religiones de origen africano.

4) Impedirle a las redes económicas que se sumergen en las esferas sagradas y profanas de la cultura afrocubana, que ellas puedan expandirse hacia la formación de pequeñas empresas de propiedad privada, llamadas a producir bienes y servicios para la autogestión local. Aquí hay que tomar en cuenta que la propiedad socialista y la absoluta centralización estatal, son totalmente opuestas a la proliferación de esas prácticas.

5) Evitar que las inconformidades políticas que circulan entre los afrocubanos, lleguen a propiciar acciones de franca oposición al gobierno.

6) Reducir las acciones delictivas cercanas a los círculos religiosos afrocubanos, las cuales crecen como síntoma de la desestabilización del orden social y no porque estos hombres sean "negros", "vagos", "maleantes", "indisciplinados", etcétera.

7) Contener el acceso de los afrocubanos a los intercambios sexuales, a la familia blanco-racista-atea, y a círculos de socialización de la vida cotidiana. Esta ha sido una operación con poco éxito, pero que necesita a nivel de los prejuicios ser analizada pues no es solo la efectividad de la operación lo que debemos considerar, sino también el sentido de dominación que ella contiene: "L'autojustification d'un groupe déterminé, soit dans le racisme autoréférentiel -- tel groupe dominant s'autorise à dominer en s'identifiant comme supérieur, d'origine et/ou de nature" (P. A. Taguieff, 1988: 108).

8) Ganar fieles para las operaciones culturales y políticas de la iglesia católica entre los creyentes afrocubanos, cuya religión secularmente se fue sincretizando con el catolicismo.

Estos objetivos de las relaciones de dominación revelan que se trata de una dominación cultural. Se controla a este sector de la sociedad cubana que, desde el punto de vista religioso, crece considerablemente, tal como nos revelan las estadísticas. La respuesta oficial a este crecimiento de creyentes es que se trata de un gran número de personas que ante los difíciles cambios sociales buscan amparo cognitivo y para sus valores espirituales en la religión. ¿Pero por qué en esta religión tan dominada culturalmente?

La respuesta a esta pregunta tiene que ver con el hecho de que los dominados actúan sobre sus supraordinados. El impedimento a la amplia actividad ciudadana por el control estricto y directo de las unidades estatales identifica a mucha gente. Son personas que tradicionalmente no tuvieron que ver con los afrocubanos, pero que en el espacio religioso y los vínculos sociales de este grupo encuentran posibilidades de realización personal y social. Esclarecer cuáles son estas posibilidades, nos puede decir de cómo la dominación incide en la identidad de estos grupos humanos que tanta gente ha afiliado a su religión y a su estructura social en los últimos años.

Este esclarecimiento debe partir de la coordinación que logran los afrocubanos con otras unidades para ganar capacidades energéticas para enfrentar tan sutil tipo de dominación.

La unidad operativa de los afrocubanos está constituida básicamente a un nivel local de integración (son pocas las operaciones que traza a nivel regional, de lo que pudiéramos llamar

la región de la tradición Yoruba-Bantú en Cuba). Esta unidad está constituida por las pequeñas unidades coordinadas que son las casas y las ramas de culto, que entre todas (o muchas de ellas) llegan a constituir coordinaciones coyunturales. La más llamativa es la que se produce cuando todas ellas se coordinan en la celebración de la patrona católica de la localidad, asignando a un centro católico (del cual forman parte algunos de estos creyentes sincréticos) el liderazgo en la toma de decisión. Esta coordinación entre pequeñas unidades que tradicionalmente tienen contradicciones por asuntos sagrados y profanos parece recordarnos a Marshall D. Sahlins (1967: 105) cuando a propósito de los tiv y los nuer nos refiere: "Complementary opposition creates the structure: without opposition the higher segments do not exist. Masses of people are not organized by social structures so much as organizations are made by massing."

Dentro del conjunto formado por la unidad operativa de los afrocubanos, es significativa la unidad de identidad que sobre la base ideológica y ritual de la reafricanización del culto, constituye el "núcleo duro" (Dominique Schnapper, 1988: 180) de los afrocubanos como etnia en franco proceso de descomposición.

Otras unidades que entran en alianza con los afrocubanos son: 1) La unidad de producción-distribución-consumo que crea para el mercado negro, 2) La unidad de la población delictiva, 3) La unidad que constituye la población que de modo no organizado manifiesta oposición al gobierno, y 4) La unidad informal de personas que se sienten ligadas a las tradiciones culturales locales, aunque estas no sean gentes relacionadas de algún modo a los afrocubanos.

De ellas sólo la primera exhibe un carácter coordinado en pequeñas unidades organizadas a manera de redes de intercambio alrededor de un ego, que muchas veces combina en sí lo empresarial y lo religioso. Por eso como cuasi-grupos (Adrian C. Mayer, 1990: 109), debemos analizar a esta unidad. Para lo cual es recomendable seguir el modelo de Larissa Lomnitz (1992: 13) sobre las fuentes que consolidan la solidaridad en el sistema de intercambio en este tipo de grupo (Véase también Eric R. Wolf, 1990). Esta unidad controla los productos y servicios del mercado negro, en lo cual comparte expectativas con los afrocubanos (especialmente con los que entran como productores y distribuidores a estas redes de intercambio), pues estos productos y servicios son valiosos para poder remediar las carencia de bienes sagrados y profanos en el mercado estatal. En esta relación mercantil, las contradicciones afloran sobre todo por los precios. Los propios vínculos de solidaridad familiar, de camarilla, y los lazos religiosos atenúan las contradicciones. Más la estigmatización de los afrocubanos y sus prácticas secretas, se dan la mano con el sigilo con que se crean y consumen estos bienes del mercado negro. Es decir, los une una complicidad frente a la dominación.

Tanto diferencias como identificación se cruzan entre los afrocubanos y las unidades 2, 3 y 4. Significativo para nuestro análisis es revelar cómo esos contrastes de los unos y los otros frente a las acciones de dominación, marcan la identidad afrocubana, y le crean a la dimensión ideológica de esa identidad bases de organización social y de coordinación para que esta adquiera un sentido propio. Especialmente, requiere cuidadoso análisis los procesos de asignación de poder que entre todas ellas se verifica a propósito de su coordinación, a un nivel de articulación de "efecto masivo" --sírname el término de Sahlins (cit.)--, lograda por todas

estas unidades para ganar en concentración de capacidades energéticas de sus acciones sociales al lado de la iglesia y los creyentes católicos. Para lo cual, la iglesia católica nacional con su consejo de obispos, delega poder en su representante sacerdotal en la localidad.

Las acciones de las unidades supraordinadas pueden verificarse a una escala nacional y provincial por el alto nivel de concentración de poder que las caracterizan. Asimismo las unidades corporadas y administrativas que representan la coordinación estatal, ya sean a través de sus representantes del gobierno local o por canales directos abren vías de asignación de poder para consultar a los pobladores afrocubanos sobre asuntos en los que comparten expectativas comunes. Estos lazos han funcionado predominantemente para preguntarse por asuntos relacionados con la participación de los afrocubanos en cuestiones folklóricas. En relación con estas vías, debemos preguntarnos si ellas han sido utilizadas para establecer un intercambio cultural más amplio sobre candentes cuestiones raciales, socio-religiosas, políticas y económicas. También hay que evaluar si esta posibilidad de comunicación ha sido explotada en un rejuego de poca franqueza ideológica entre dominadores y dominados, para lo cual ha servido la oficial imagen transculturada que se tiene de los afrocubanos.

Los datos que tenemos nos dicen que esa delegación de poder a los afrocubanos para que tengan iniciativa y hagan aporte al folklore nacional son insuficientes para reducir la situación de dominación, pues esa delegación está amparada en los recursos del fingimiento que oculta entre subordinados y supraordinados los problemas y las contradicciones reales de exclusión. Es una situación que revela la inmadurez política de unos y otros para trabajar por la eliminación de conflictos interiores que resultan innecesarios a un país que requiere de mancomunadas iniciativas para poder sortear el "bloqueo" de EE.UU. y de alternativas de desarrollo, distantes ya de aquellas que se imaginaron al lado del extinto bloque socialista.

### I.3- Minoría: una noción operacional

#### 1

A los efectos de nuestro trabajo la definición de minoría será eso, una noción operacional, un sistema conceptual de referencia.

Esto se debe a que la minoría es un grupo dominado con características muy especiales. En el control social que sobre ella recae no actúan sólo los mecanismos que la subordinan, sino también la presión sobre su identidad como comunidad humana, la cual se ve implicada como justificación del por qué de su inferioridad social. Al respecto, nos dice Alicia Castellanos (1992: 41):

(...) dos constantes que permiten, para fines del análisis, agrupar a diversas identidades bajo el concepto de minoría: suposición de subordinación respecto a la nacionalidad mayoritaria, con base en sus características culturales, lingüísticas, raciales, religiosas o nacionales, y su contradictoria lucha por mantener sus territorios, sus culturas y sus identidades propias.

Si examinamos estas dos constantes con atención y nos fijamos en otras definiciones de minoría --por ejemplo apelemos a la clásica dada por Charles Wagley y Marvin Harris (1967: 1):

Our study concerns the numerous underprivileged groups of people ineptly called minorities, who taken together constitute a major segment of the population of the Americas. On one basis or another, these groups are singled out by the societies in which they reside and in varying degrees and proportions are subjected to economic exploitation, segregation, and discrimination. These are the people who are disliked and ridiculed because they speak a different tongue, practice a different religion; or because their skin is a different color, their hair a different texture; or simply because their ancestors emigrated from a different country.

En otras definiciones que revisemos, observaríamos que la minoría es excluida, y en virtud de un estigma también se actúa contra ella. Es decir estamos ante un caso paradigmático de grupo subordinando, con capacidades adaptativas al medio social muy llamativas que las desarrolla en una evolución histórica y las concreta en la confrontación específica de una arena.

Por esas razones creemos que fructífero es el análisis que se puede hacer de un grupo dominado desde los rasgos caracterizadores que nos ofrece la noción de minoría, por la cantidad de elementos que puede darnos esta evaluación de distintas dimensiones del poder ejercido, las cuales a veces quedan ocultas o sin pensarse en ellas. Es el caso de la comunidad afrocubana sobre la que se hace más evidente la acción que le impide su expansión sobre el ambiente de la nación, que los prejuicios de exclusión y las manipulaciones de su identidad a las que empezamos a referirnos al inicio.

Establecido nuestro objetivo de indagación al usar la categoría científico-social de minoría, fijemos, para evitar equívocos los aspectos fundamentales de su origen como término de la teoría social y de su utilización en la terminología social. Para ello no podemos separarnos de la ciencia jurídica.

Desde el siglo XVII, diversos tratados y disposiciones legales se han pronunciado por la protección de grupos sobre los que han recaído formas de dominio que les discriminan por razones de raza, religión, lengua, procedencia territorial, etcétera. De entonces a

acá, se ha ido identificando el concepto de minoría. Podríamos decir que esta noción se ha ido desarrollando, en la medida en que la comunidad internacional fue dando pasos en favor del reconocimiento a los derechos de los referidos grupos.

Notable ha sido el aporte de estas regulaciones jurídicas a la definición de minoría. Ellas han deslindado el hecho de que no se trata de un problema cuantitativo, sino de la situación de un grupo en el contexto de las relaciones de poder, es decir, han tratado a las minorías como entidad dominada y en ese sentido es que han dictado medidas de protección.

Hemos comenzado el planteamiento teórico de la noción de minoría justo por su dimensión jurídica para decantar de ella lo que nos puede ser útil a los efectos de la investigación:

1) El hecho de que las minorías constituyen grupos con identidad y estructuración social.

A diferencia, los grupos unidos por inclinaciones que resultan excluidas, pese a tener sentimientos comunes que los ligan no son considerados como minorías, ni lo son, las agrupaciones efímeras, ni las categorías discriminadas surgidas de situaciones coyunturales.

2) Las acciones de dominio que sobre ellas recaen son de una dimensión microsocia. Si bien estas acciones tienen sus fundamentos macrosociales (internacionales, nacionales y clasistas), es a pequeña escala que ellas quedan desfavorecidas con relación al poder de la mayoría. Es decir por razones de religión, raza, lengua y procedencia étnica o nacional.

3) Las minorías requieren de acciones de protección que neutralicen o reviertan las acciones de dominación que sobre ellas puedan recaer; pero esta protección no está definitivamente en el espíritu de las leyes, sino en medidas concretas que permitan el funcionamiento real de la igualdad social y cultural. Por lo que valioso es deslindar igualdad real de igualdad legal, tal como nos señala Nathan Lerner (1991: 45):

Es muy posible que los textos legales de un país proclamen la plena igualdad para todos y que la ley acuerde idéntica protección para todos y, sin embargo, *de hecho*, puede existir una desigualdad real, material, como consecuencia de las condiciones sociales, económicas o culturales, a veces sin que exista del todo intención alguna de discriminar (Subrayado de E.E.: se destaca esta idea pues esta situación aparece en nuestro caso de estudio).

## 2

Ya habíamos hecho referencia a que todo grupo dominado no es una minoría, pero sí se le analiza en relación con los rasgos de una minoría nuestro análisis podría ganar mucho. Se podría dimensionar cualitativamente el grado de agudeza al que ha llegado la dominación sobre el grupo.

La minoría se caracteriza por ser un grupo excluido con relación a la mayoría, que como ya decíamos no es numérica sino hegemónica. Con base en esta hegemonía se le impide, con acciones de exclusión, la entrada a codiciados elementos del ambiente.

Un caso característicos son los pueblos indígenas como minoría étnica. Las acciones de exclusión sobre ellos son variadas. De estas son fundamentales aquellas que van dirigidas a controlar sus

tradicionales territorios, recursos naturales, explotación de su fuerza de trabajo en condiciones que implican una desigualdad social y la negación del derecho a ejercer su autonomía como grupo.

Sobre estos grupos indígenas recae la acción de un fuerte conjunto de la comunidad nacional, amparado por regulaciones jurídicas que no dan toda la protección, razón por la cual quedan en una situación vulnerable. Este conjunto tradicionalmente se ha localizado en diferentes unidades operativas articuladas a distintos niveles y que desde el estrato del poder nacional hasta el local ejercen un control social excluyente sobre ellos. Por sólo poner un ejemplo de estos sujetos dominantes de una minoritaria, señalemos el caso de la dominación de los indígenas en América Latina, en la que se pueden mencionar a: los grupos ladinos, los campesinos sin tierra que se expanden sobre el territorio indígena, los grupos que giran en torno a caciques y al poder municipal, las instituciones empresariales interesadas en los recursos que poseen los indígenas y las unidades coordinadas del estado.

Para que haya este tipo de dominación que reduzca al mínimo de sus potencialidades culturales la acción de un grupo tiene que estar coordinada una mayoría hegemónica, el concierto de las unidades supraordinadas, amparado en la legitimidad y el consenso de su acción de poder, debe ser lo suficientemente sólido como para frenar las acciones de protección y hacer más eficaz la coacción excluyente en una operación de otorgamiento de poder entre las unidades que componen el amplio círculo dominante.

Las operaciones de inclusión-exclusión tienen fundamentos evolutivos en la competencia por controlar el ambiente, modificarlo y adaptarse. Sólo que en este caso, culturalmente, por una suerte de apartamiento se apela a excluir a la minoría y se le compele a mantenerse dentro de fronteras sociales restringidas para evitar que pueda ganar, por la vía de la cooperación con otras unidades, bases de poder independiente que puedan poner en alguna deventaja a la mayoría.

Esto sucede porque las minorías son unidades altamente competitivas en determinados aspectos en relación con los fines de control social de la mayoría. Como nos deja entrever George de Vos (1992: 288) ellos pueden ser grupos con una fuerte cohesión social, con capacidades para emprender acciones independientes y con un sistema de valores que le permitan tener relativa autonomía de los sectores hegemónicos. Esta es una seria amenaza para quienes quieren expandir su control sobre los elementos del ambiente en los que también está interesado la minoría. Fue el caso del peligro judío. Fue la pesadilla de los latifundistas antillanos después de la Revolución de Haití.

A esto sumaríamos que en el amplio concierto de las luchas sociales contra la dominación ellas, pese a su aislamiento relativo, encuentran solidaridad con otras unidades, que de algún modo coordinan con ellas acciones que pudieran modificar su status de exclusión. Un caso típico es la política que los partidos trazan hacia estas minorías.

La exclusión de la minoría por la mayoría rebasa el impedimento, la restricción o la relación de desigualdad características de otras acciones de poder. A ella se le saca de un espacio competi-

vo para anular la posibilidad de que su control sobre determinados aspectos del ambiente pudiera dañar el poder de la mayoría. La salida de la minoría de la competencia por ese aspecto del ambiente, resulta conveniente a esta mayoría para evitar que la minoría coordine con facilidad alianzas con otras unidades. La exclusión trata de llevar al mínimo las fuerzas con que puede contar para luchar en la arena política.

Hacia la década del 40 del siglo XIX en Cuba habían dos minorías raciales importantes: los esclavos (africanos y sus descendientes criollos), y los negros y mestizos libres. Estos últimos denominados libertos, fueron objeto de una operación de exclusión que concluyó con una gran represión y matanza en el año 1844. Esta acción fue emprendida por el gobierno colonial, aliado con los hacendados, los sectores de comerciantes ligados a la metrópoli y los tratantes de esclavos. El objetivo era llevar a estos libertos al límite de sus fronteras de exclusión, el cual ellos habían sobrepasado para constituir una amenaza al poder hegemónico.

Aquellos libertos lograron hacerse influyentes en la posesión de bienes y propiedades: casas, talleres de producción artesanal, establecimientos de servicios, elaboración de alimentos y joyerías. Se abrieron paso en el mundo de las artes y las letras, llegando a ser algunos de ellos artesanos hábiles, pintores, poetas y músicos, todos los cuales llegaron a tener notable participación en los medios cultos de la sociedad colonial. La intelectualidad de "color" frecuentaba los círculos de oposición al régimen, donde algunos de ellos, como el caso de Plácido y Francisco Manzano dieron al punto de producir alegatos antiesclavistas. Ello se sumaba a que en esos ámbitos de la intelectualidad criolla blanca, deseosa de reivindicaciones, se estaban produciendo obras que abogaban por la abolición de la esclavitud --fueron notables los trabajos de José A. Saco y el activismo abolicionista de Domingo del Monte.

Estos libertos llegaron a constituir redes de asociación en las que uno de los propósitos era el 'socorro' a esclavos, la recaudación de fondos para la manumisión, la protección de los fugados de la dotación y el otorgamiento de empleos a los que ganaran la libertad. Y colmando la copa aparecieron algunos de ellos ligados a conspiraciones contra el orden colonialista.

El gobierno español en la Isla coordinado con otros círculos de la hegemonía apreciaron el peligro expansivo de estos libertos. Estaban impedidos y restringidos en sus derechos. Pese a que algunos de ellos eran propietarios o personas notables de la sociedad, no gozaban de plena igualdad. Pero ya sus acciones habían llegado a poner en peligro la estabilidad del control del régimen sobre la posesión de esclavos. Sus éxitos en la vida pública comenzaban a ser notables e influyentes. Se advertían en ellos a conspiradores. Todo esto, en un contexto en que Inglaterra presionaba a España por la abolición de la esclavitud en las colonias. EE. UU. y los sectores favorables al libre comercio en Cuba se daban la mano por emprender una separación de España de Cuba y una anexión a los EE.UU. Crecían en el país las conspiraciones independentistas y las asociaciones mazónicas (donde los libertos encontraron un espacio notable para canalizar sus

inquietudes). La rebelión de esclavos se hacía peligrosa en un país que había aumentado desproporcionadamente la población negra; pero este aumento era necesario para mantener la producción colonial para el mercado mundial.

Reducir a estos libertos a su exclusión minoritaria fue la salida encontrada por la mayoría colonialista, aplicando para ello la represión judicial, carcelaria y el fusilamiento. Todos los sobresalientes negros y mestizos fueron encartados en una conspiración que nunca existió para llevarlos a juicio. Unos fusilados, otros encarcelados, silenciados y expropiados. Sus aliados blancos no corrieron mejor suerte, salvo los que pudieron irse al exilio -- como los mencionados Saco y Del Monte.

Hoy caso típico de exclusión en América Latina es el de la minoría indígenas frente a la hegemonía de la sociedad nacional. Aquí no basta hablar simplemente de que se les impide, restringe o están en una relación de desigualdad. A los indígenas, las políticas mayoritarias los excluyen, los reservan --como veremos más adelante con el caso de los yanomamö a partir de 1980 en Brasil (Bruce Albert: 1980). Se les pone al margen de la participación civil en la toma de decisiones y con ello de las negociaciones de sus derechos, utilizando la violencia (Adams, 1989a-b y Arias, 1987) como sucede en Guatemala. Por último caso, resulta llamativo la negación del discutido derecho a la autonomía de los pueblos indios en México. Cuando se debatió en 1991 sobre el reconocimiento constitucional de este derecho se reformó sólo el artículo 4<sup>o</sup> constitucional, "sin modificar otros artículos constitucionales que atañen a la vida y a la sobrevivencia de las comunidades indias" (López y Rivas\ Castellanos, 1992: 83); artículos que podrían conducir al autogobierno y la autonomía en la toma de decisiones a nivel territorial para estos pueblos. Además sintomático este ejemplo como caso de exclusión si se considera que "tanto en la elaboración del documento del Ejecutivo, como en la propia consulta, los grandes ausentes fueron, paradójicamente, los indígenas" (Ibid: 81).

La minoría tiene factores que la hacen relativamente aislada de la sociedad nacional. Típicamente, esto se puede apreciar entre los inmigrantes. Si nos remitimos a De Vos (1992: 289) que trata este problema desde el ángulo de los valores, vemos que él considera que la minoría tiene códigos valorativos que entran en contradicción con los de la mayoría y que asumen algunos códigos hegemónicos con tal de preservarse de la total exclusión y con su participación social no aislarse.

Este relativo aislamiento --que puede ser tratado desde distintos ángulos, no sólo desde los valores--, es utilizado para superponer las fronteras sociales de la exclusión. La praxis y la ideología hegemónicas encuentran en este natural elemento una característica del dominado sobre la que pueden actuar. Así las naturales fronteras culturales de este tipo de grupo se convierten en barreras sociales.

Esta frontera social puede hacerse muy variada de acuerdo con las características histórico-sociales de la dominación. Y a la vez, se dejan campos de inclusión al otro lado del poder. Son espacios sociales donde estos grupos no resultan peligrosos a los

sectores hegemónicos y en los que pueden invertir sus energías para obtener provechos tramados con la supraordinación, es decir en un área de expectativas comunes por el control de algún aspecto del ambiente, lo que como ya explicábamos --apoyándonos en Adams-- no implica una relación de igualdad.

Se impide la entrada de la minorías a los amplios intercambios de hembras y varones, así como a la construcción dominante de la familia y el parentesco. Esto ha sucedido por razones raciales, lingüísticas, de procedencia étnica o nacional o filiación religiosa. Pero a la minoría en cuestión le ha quedado reservado el campo de la sexualidad, la familia y el parentesco en un círculo constreñido, que ha llegado en algunos casos al conservadurismo de un "núcleo duro" familiar (según observa D. Schnapper, 1988 para el caso de los inmigrantes) o la endogamia (Ch. Wagley & M. Harris, cit: 260).

El acceso a las modalidades de circulación y distribución de la riqueza social y con ella del poder político, también se ha puesto en reserva para la minoría.

La escuela, el transporte público, la vivienda, el derecho al sufragio y a los órganos de gobierno, han quedado limitados para los grupos minoritarios. Y han tenido que entrar a los espacios que para la educación, la comunicación, el habitat y los derechos civiles le han abierto de modo desvaforecido los sectores dominantes. Entre los casos clásicos se pueden citar a los que hacen alusión Ch. Wagley & M. Harris (cit: 278-279) sobre los judíos en EE.UU. y los Franco-Canadienses:

The sources of conflict between Jews and "native" Americans, and between the French and English Canadians, have therefore never been as critical for life and dignity as they have for the other minority groups (...). Instead, the Jews in the United States have fought for the right to enter universities on an equal basis, and the French Canadians have struggled to maintain their right to their own educational system.

Cuando analizamos a los afrocubanos en el epígrafe anterior veíamos un conjunto de acciones de control social que sobre ellos recaen. Analizadas desde el ángulo de la competitividad que se verifica entre ellos y otras unidades, algunas de las cuales tienen más capacidad energética y se articulan a niveles mayores de concentración de poder, se observa la reacción ante amenazas latentes que vienen de potencialidades competitivas que tiene este grupo cultural.

Los afrocubanos representan un desafío a la legalidad socialista. Fuera de la delictividad común, sus delitos nos dicen de restricciones jurídicas que dan márgenes muy angostos para la iniciativa empresarial (incluso a pequeña escala), la libertad de opinión política y la autogestión.

Su producción de símbolos llevada por otros causes podría traer una revisión de las estrategias turísticas y patrimoniales.

Su alta capacidad de proselitismo desestabiliza a aquellas unidades que saben que los cultos religiosos son un factor contrario al totalitarismo político e ideológico que defienden.

Esta alta capacidad de proselitismo y los niveles de lealtad conseguido en los compromisos religiosos, preocupan a la iglesia católica y a las unidades supraordinadas ligadas al ateísmo.

La expansión que ha tenido esta "religión de los negros" en

los últimos tiempos, inquietan a la unidad blanco-racista-atea la cual observa con desprecio racial, social, político y cultural que estos individuos entren a sus espacios de sexualidad, parentesco, familia, vecindario y círculos de actividad social, donde pudieran causarles trastornos que son imaginados en congruencia con esos prejuicios.

Las unidades supraordinadas no han desembocado su acción por la vía de la exclusión. No creo atinado decir que las restricciones que en materia política, económica y cultural que pesan sobre ellos les son excluyentes. Estas son restricciones, que de un modo u otro recaen sobre amplios sectores de la población. Ellas se derivan de un orden social propio del proyecto socialista que se modela de manera totalitaria, al reducir a lo ínfimo las formas de propiedad que no sean socialistas; al ser retiscente con la autogestión; y al prohibir la diversidad de opiniones políticas, agrupaciones civiles y partidos.

Como se podrá ver las unidades supraordinadas más bien lo que hacen es incluir a los afrocubanos en ciertas áreas de interés, pero con restricciones para sus acciones y manipulación de su identidad. Las unidades coordinadas del estado, lo hacen en la esfera patrimonial y turística. La iglesia, en su conjunto de fieles.

Si pensamos con mente estrictamente taxonómica, podríamos decir que los afrocubanos no son excluidos y no son una minoría. Correcto, pero aquí no tratamos de esto. Nos interesa evaluar desde la caracterización de la noción de minoría, como paradigma, las cotas que marcan su subordinación. Si son minoría o no, tendríamos que establecerlo al final de la investigación.

Pero continuando nuestra reflexión advertimos que en aquella acción donde se marca la competitividad de los afrocubanos para la minoría blanco-racista-atea, sí se puede localizar un punto de exclusividad con fuerte base en los prejuicios. Proposición que para verificarla tendríamos que apelar a la distinción que hace Taguieff (1988: 240) entre el racismo como doctrina ideológica y como prejuicio social. Evidentemente, en tal competitividad en la arena social, se advierte el proceder de los dominadores con operaciones de racialización que descansan en estigmas y no en una sistematización de ideas.

Este ha sido el único factor de competitividad que ha generado en un sentido absoluto acciones de exclusión. Ellas no pasan de los actos de individuos y familias aisladas que identifican entre sí a estos individuos blanco-racista-ateos, sin una coordinación entre ellos. Esta unidad de identificación para su manipulación con los prejuicios recibe poder delegado de las unidades supraordinadas con más capacidad energética por la vía de la aquiescencia, y no por los medios oficiales y la moral establecida.

Si, provisionalmente, fuéramos a caracterizar estas acciones de exclusión tendríamos que partir de que no todos los afrocubanos son negros pero se les racializa como tal por provenir de una "religión de negros". En tal sentido mencionaremos como excluyentes:

--Prácticas de prejuicios hacia las relaciones sexuales con estos individuos.

--No permitir la entra de ellos a la familia blanco-racista-

atea, contemplándose para el caso sanciones morales.

--Críticas raciales que toman la figura del afrocubano en general y del negro en particular como chivo expiatorio de la crisis nacional.

--Animosidad y retiscencia por la entrada de estos individuos afrocubanos a los círculos de vida cotidiana (familia, vecindario, círculos de amigos, etc.).

--Mapeo ideológico del entorno cotidiano y el espacio local utilizando la exclusión de los afrocubanos.

Para no ver estas acciones excluyentes como algo desgajado, aspecto puntual, de la dominación sobre los afrocubanos, tendríamos que explicar cómo ellas se conjugan con las operaciones de inclusión, sobre todo en lo que ellas tienen de restricción y manipulación

### 3

Las otras dos características notables de la minoría es que se trata de un grupo cuya identidad es manipulada por la mayoría y que tienen una organización social en la que prevalece lo que Wagley y Harris (1967: 260) han llamado *esprit de corps*. Estos son caracteres secundarios, se derivan del rasgo que las define como grupo excluido.

Al estudiar la dominación que se ejerce sobre las minorías es preciso esclarecer cómo se legitima a partir de sus diferencias culturales este ejercicio del poder que las excluye socialmente y de qué manera la conciencia del dominador y la del dominado quedan implicadas en una misma acción energética, de ejercicio del control sobre determinados aspectos del ambiente socio-cultural.

Las acciones de dominación que se ejercen sobre las minorías se fundamentan en las diferencias culturales. Esto parte de que la minoría tiene una identidad muy marcada en relación con los demás grupos y la totalidad de la nación. Esta condición puede acentuarse en el caso de ser ellas comunidades extrañas a la cultura y la vida social de una nación. Es típico el caso de las minorías de inmigrantes o de grupos étnicos que a lo largo de un proceso histórico han quedado desconectadas de la reproducción de los símbolos de una identidad mayor, nacional.

Los sectores dominantes en su operación de exclusión necesitan de la hegemonía; pero como es difícil conjugar esta operación con los derechos humanos proclamados por la modernidad, se apela a recabar un consenso entre toda la sociedad (incluyendo la propia minoría) de que a este grupo se le excluye por su inferioridad cultural. A sus miembros se les hace aparecer como bárbaros, incultos, incapaces, poco desarrollados, extraños, incomprensibles, desajustados, desequilibrados síquicos, delincuentes, sucios, escandalosos, litigiantes, ... Una plétora de calificativos que denigran la diferencia cultural son promovidos en toda la sociedad, para que la alteridad con que se les valora los haga aparte. Así las fronteras culturales del grupo ya no son simples barreras sociales, se convierten en linderos estigmatizados.

Al hacerse un estigma la identidad del grupo, este tendrá que crear mecanismos adaptativos para allegarse a los espacios de inclusión. Son en el caso de los afrocubanos esos fingimientos y

ocultamientos que hemos indicado, y que permiten cruzar de uno a otro lado la frontera del grupo. Elocuente es el caso que nos señala Harald Eidheim (1976: 51-52) en relación con los lapones en la sociedad noruega:

Con la desventaja de una identidad étnica estigmatizada, los miembros de la comunidad lapona de la costa en cuestión tratan de calificar como plenos participantes de la sociedad noruega. Con el fin de serlo se ven obligados a desarrollar tácticas para prevenir o tolerar las sanciones de la población noruega local. Más adelante espero demostrar que las formas de conducta que con estas restricciones se muestran en el escenario de la vida cotidiana están organizadas en distintas esferas de interacción que articulan y mantienen una dicotomía de identidad. Las esferas de interacción, lo mismo que las identidades, surgen de la interacción cotidiana, ya que el control de la impresión que se puede dar de la identidad se convierte en una constante preocupación para los actores.

Este fenómeno crea dos problemas de identidad. Uno en relación con el individuo, el otro en la relación del grupo con la sociedad.

La unidad subordinada es la minoría como grupo estable con estructura social e identidad cultural. No es el individuo o fracciones más pequeñas que se puedan hacer dentro del grupo. Si una acción de dominación recae sobre una persona o porción del colectivo, es porque ellos pertenecen al grupo.

El individuo puede practicar operaciones que lo lleven a alejarse del grupo, pero lo más que logrará será convertirse en un renegado. Incluso, las mismas denominaciones con que los actores sociales definirán a este individuo, llevarán con un sello de exclusión su inevitable pertenencia al grupo.

También el grupo puede exonerar públicamente al individuo de su pertenencia al mismo y reservar esta de modo privado (no se entienda secreto; que para el caso de las religiones esto trataría de otra cosa). Pero este rejuego entre lo público y lo privado deja al individuo en el entredicho de una filiación grupal ambigua, ambigüedad que para los otros actores tendrá la marca peyorativa de su procedencia grupal.

La situación del individuo afro cubano en relación con su grupo por estos estigmas se puede registrar en dos facetas: la del ocultamiento y la del desafío. Es intrincado evaluar estas facetas. Ellas pueden ser vividas alternativamente por un individuo a la vez. Dependen de las situaciones en que se encuentre el individuo (veremos en la presentación etnográfica cómo la faceta de desafío es importante para revisar reacciones de violencia afro cubana). Pero lo que las hace muy complicadas de evaluar son los fines que llevan al actor a manipular las reglas sociales de su actuación para encarnar convenientemente uno u otro papel en la escena de las interacciones sociales. Cardoso de Oliveira (1992: 32-33) ha mostrado este fenómeno con el ejemplo del "caboclisto" o manipulación de la identificación tribal entre indios brasileños. Pero nuestro caso se hace más enrevesado al no poder dar una simple diada de posiciones pues dentro del propio grupo y en situaciones determinadas y constantes, un mismo actor, por fines diferentes, puede apelar de modo distinto a variantes de ocultamiento y desafío a los estigmas.

La relación del grupo con la sociedad en virtud de los estigmas también se hace compleja. En primera instancia hay que

tomarla en la circunstancia histórica en que se produce el contacto entre la mayoría y la minoría, en la que ésta lucha en la arena social por rebasar la exclusión.

Dos casos se nos pueden presentar. En el primero, que será el que nos ocupará en la investigación, el grupo dominado no es consciente de esta dominación, sólo articula estrategias culturales que le permitan incluirse y excluirse socialmente en conformidad con la resultante de las fuerzas de la arena que sobre ellas ejercen acciones de poder. En el segundo, los subordinados conscientes de la dominación, pretenden subvertirla y sus estrategias más que dejarse llevar por las poderosas fuerzas de la arena le llevan a generar fuerzas contrapuestas. Culturalmente, el primer tipo de relación conduce a un proceso más o menos de pluralismo o asimilación; y el segundo tipo de relación lleva a los fines de secesión y protagonismo militante (según la idea de Wagley y Harris, 1967: 285-286, a partir de la tesis de Louis Wirth).

La situación de estigmatización crea deformaciones culturales en la relación de la minoría con la sociedad nacional, las cuales son fructíferas para el ejercicio de la dominación. Surgen posiciones que poniéndolas en fila se enumerarían una tras otras, pero todas muy familiares: universalismo, modernización, integracionismo, mestizaje, conservación de la tradición, ... Ellas a su modo participan de esa mixtificación de la identidad cultural de la minoría. Proponen alternativas de la sociedad nacional frente a la inferioridad del grupo excluido, para preservar de un modo más moderno sus estigmatizadas fronteras culturales. Nos llama la atención en la literatura de México la presentación de un rosario de estas posiciones por López y Rivas\ Castellanos (1992: 86-90) a propósito del debate constitucional por la autonomía de los pueblos indios; y el registro etnogáfico que hace Judith Friedlander (1977: 209-237) de los "extremistas culturales" en Huyapan. Estas informaciones registradas en circunstancias que no son las que vamos a estudiar en esta tesis, tienen en común con nuestra apreciación, el considerar estrategias de relación con los subordinados que aparentemente superan los estigmas, cuando lo que hacen es reproducirlo de una manera peculiar. En ellas no falta -- como se verá en nuestro caso-- el coqueteo con el pasado histórico y con los ideales de revolución social.

Resumiendo este segundo rasgo de las minorías, se fundamenta en lo que Goffman (1986) llama "identidad estigmatizada". Podemos decir que la autoridad de la mayoría se alcanza al precio de despertar en el consenso social una hostilidad hacia un grupo que se le hace ver como inferior (De Vos, 1992: 240), lo que se logra con una manipulación de su diferencia cultural.

Si al analizar el rasgo de exclusión veíamos que los afrocubanos sólo son excluidos, a nivel de los prejuicios, con relación a la familia blanco-racista-atea. Nos encontramos que este rasgo de la "identidad estigmatizada" en un amplio consenso social, sí es más propio para caracterizar las relaciones de dominación en que están inscritos y su posición subordinada.

Sólo que habría que hacer una contextualización de esta operación simbólica de estigmatización de los afrocubanos. Los símbolos de la inferioridad que funcionan en materia patrimonial, folklórica, política, religiosa y en la vida comunitaria y

familiar, necesitan sortear la legislación y la moral revolucionaria, y la conciencia de igualdad racial y religiosa desplegada en Cuba desde la época de las guerras de independencia.

Estos símbolos apelan al discurso modernizador y en los últimos tiempos a la salvación del ya antipopular proyecto socialista del gobierno cubano.

Ellos escogen estrategias ocultas y modalidades de prejuicios. Utilizan el recurso de la sanción no dicha. Y apelan a la estructura del chiste y la comidilla.

El tercer rasgo característico de la minoría es lo que se ha denominado *esprit de corps*.

Llegado a este punto habría que señalar que esa autoconciencia de unidad se sustenta en el conjunto de relaciones que estructuran al grupo socialmente. Son nexos que vinculan a los miembros para garantizar la subsistencia y el funcionamiento de las unidades familiares y a partir de ellas reproducir la cultura de la comunidad.

En nuestro caso, los vínculos religiosos y la organización social de redes de intercambio, son elementos claves para considerar cómo los afrocubanos, crean un espacio social que les permite no ser devorados por la dominación. Aquí hay que estimar, también, cómo ese *esprit de corps* reproduce las estrategias simbólicas que le propician alternar a través de sus estigmatizadas fronteras culturales y preservar de la curiosidad de los hombres superiores (respecto a su inferioridad) sus secretos de religión y sus subrepticias formas de estructuración social.

Las unidades familiares son decisivas para la organización y reproducción de grupo. Pero ellas, en nuestro caso de investigación, no pueden verse aisladas de un vínculo con la llamada familia sagrada (casas y ramas de culto). También habría que considerarlas en relación con los lazos de padrinzago que extienden y refuerzan el funcionamiento familiar. Como mismo no se podría trasladar mecánicamente las condiciones sobre la endogamia a ser cualidad característica de una minoría. Más bien creemos que en las sociedades donde son muy activos los contactos culturales, esta endogamia no es posible; pero sí se crea un círculo bastante cerrado de ingreso a la minoría, y un intercambio que deja abiertos determinados espacios de entrada a gentes que no son del grupo, lo cual supone que existan pruebas para asimilar a esos extraños al sentimiento común y a sus redes de solidaridad e intercambio.

En el caso de la minoría religiosa, los procesos de permeabilidad social manifiestos en su capacidad y posibilidades concretas de proselitismo, también hacen discutible la endogamia y el cerrado *esprit de corps* como elementos característicos de este tipo de grupo. Esto nos lleva a pensar justamente en otras formas de reproductividad social.

## I.4- La componente del racismo

### I

Llegado a este epígrafe, nos habremos dado cuenta que en el proceso de dominación que estudiaremos una componente importante es el racismo. No habremos de extendernos como lo hicimos en otros tópicos, pues hemos dejado esta parte del trabajo exclusivamente para presentar la concepción y los instrumentos de análisis del fenómeno racial.

Dos tendencias en torno a la valoración del racismo se marcan en la antropología clásica. Aquella que señala que éste es un fenómeno social y la que se fija en su génesis histórica. Ambas reconocen que el racismo surge de una diferenciación cultural negativa --operación de racialización-- de un grupo humano por parte de los otros. Es decir en él está implicada la identidad cultural, y la alteridad que comporta esta operación se presta a acciones de dominación.

Franz Boas (1940) destaca que el racismo es un hecho social. Lo hace frente al determinismo biológico, que consideraba a las razas como portadoras de cultura y asociadas a estadios evolutivos. Para Boas, no habían pruebas biológicas, psicológicas o de otro tipo a partir de las cuales se pudiera argumentar la superioridad cultural de una raza sobre otra.

Ruth Benedict (1941) siguiendo el camino de Boas, desde una perspectiva relativista, expresa que el carácter autónomo de cada cultura dejaba sin base de certidumbre el credo racista. Más apuntaba --en lo que después va a seguir a Kenneth Little desde una perspectiva histórica-- que la expansión de la dominación occidental, junto a las divisiones nacionales y clasistas fomentaron este hecho. No son las diferenciaciones físicas y morfológicas --a su modo de ver-- las que den fundamento al racismo, sino las diferencias sociales. En tal sentido, también Leslie White (1982: 140) oponiéndose por un lado al determinismo biológico y por otro al enfoque psicoanalítico de las razas señala:

(...) Los prejuicios de raza y antagonismos raciales tienen mucha probabilidad de aparecer en situaciones socioculturales en las cuales (1) un grupo compite con otro por la posesión de tierras codiciadas (por ej., la frontera del indio norteamericano) por trabajos u otras ventajas económicas; (2) en donde un grupo minoritario se empeña por conservar su integridad como grupo sociocultural dentro de una población más numerosa; en donde, en un intento de lograr un alto grado de integración, resiste los esfuerzos de la sociedad más grande por asimilarlo (...)

Como ya hemos dicho, un punto de vista histórico acerca del racismo anda muy cerca de esta perspectiva, ambos se complementan. Little (1965: 12) señala que el fenómeno de la diferenciación peyorativa de las razas no tiene precedente en la historia antigua. Es un problema social que surge con la expansión europea hacia Africa, Asia y América con las empresas de Conquista.

Algo importante en el análisis que hace Little (1965: 15), es para nosotros cómo dentro de la historicidad del racismo conjunta la esclavitud de plantaciones en América y el racismo hacia los africanos traídos como esclavos, punto histórico original del racismo hacia los negros:

(...) The slave owner and trader had to find some way of justifying themselves or run the risk of losing both property and business. At first, they argued on the grounds of the economic necessity of slavery to national prosperity, and then, as the humanitarian attack was pressed, they offered the ingenuous theory that Negroes were sub-human and incapable of moral feelings; hence there was no obligation to treat them like ordinary human beings.

Little (1965: 17) señala que las relaciones raciales están condicionadas por un tipo de sociedad y sistema económico. Este enfoque materialista del asunto merece ser sustantivado para el estudio que haremos. Más bien creemos que el racismo forma parte de un sistema de dominación, en el que él funciona, apoyándose en la tradición racial, como parte del discurso que legitima la posición de algún sector subordinando. Hoy en Cuba pasaron los tiempos de la esclavitud y la separación y discriminación racial propiciada por la explotación capitalista; pero en un nuevo ámbito de dominación - a nosotros sólo nos interesa el caso del grupo afrocubano - culturalmente el discurso racista se reconstruye entre prejuicios heredados del pasado histórico y elementos del proyecto modernizador socialista. Estos últimos se han activado en esta hora de crisis nacional.

Las acciones de dominación no siempre recurren a la ideología racista. Esta recurrencia está pendiente de dos factores. Uno, que hayan antecedentes históricos con suficiente pervivencia simbólica como para poder servir de material ideológico para los mapas mentales que encuadran en las expectativas comunes de los dominados y los dominadores. Dos, que esos componentes racistas sean funcionales a los efectos de crear un consenso de la acción de poder, aptos para constituir una mentalidad y una práctica racionalizadora que conjuguen con el estilo con que se hace la moral y la legislación. Quiere decir, no con la moral y la ley formulada, sino con la manera de construirla, incluso con espacios discursivos de silencios y contradicciones entre lo postulado y lo practicado.

En la actualidad, los autores que han seguido por este rumbo, ante el renacimiento del racismo, la xenofobia, la xenofilia, el nacionalismo y el fascismo, han señalado cómo la transformación de los tradicionales espacios nacionales y los procesos de globalidad son fuentes para la reactivación del racismo.

Una de las posiciones en torno a la historicidad del racismo es la que expone Levi-Strauss (1983a y 1983b) moviéndose entre el relativismo y el universalismo. El estructuralista francés que accede al estudio de lo histórico, sustenta que el racismo nace de la condición etnocéntrica de las comunidades humanas. Es un fenómeno histórico universal, un hecho que reposa en la diversidad cultural, necesaria para la continuidad de la humanidad. Esta posición difiere de aquella que sí suscribimos, la cual sitúa las raíces históricas del racismo en la desigualdad.

Esta idea de Levi-Strauss conduce a un racismo universalista, el cual por otra parte es reproducido por las posiciones globalizadoras, que al proclamar una homogeneidad de la humanidad estiman que esta debe hacerse desde el horizonte cultural de Occidente. Con ello se deja abierta la brecha a un racismo de imposición colonialista.

Sobre estas bases se ha construido un nuevo racismo, un neo-racismo, que autores como Taguieff (1988), Etienne Balibar e

Immanuel Wallerstein (1991), aprecian que se ha constituido sobre el cimiento de una fundamentación supuestamente antirracista salida de la filosofía, la antropología y los estudios políticos. Una expresión que en la práctica cultural de nuestro caso de estudio, se localiza en el fomento de una diferencia imaginada de los afrocubanos para ajustarlos al proyecto de modernización y de recuperación de la crisis nacional, sin importar para nada que la racialización en este proceso va dándose la mano con una peligrosa xenofilia, que liga --como ya se ha dicho-- malinchismo cultural y sentimiento paternal ante "el buen salvaje".

Wallerstein (1991: 29-31) desde su posición marxista, puntualiza que este neo-racismo es hermano del universalismo moderno y tiene su fuente primaria en la praxis de un mercado mundial. Cómo se piensa ese mercado mundial para el cual el gobierno cubano genera servicios turísticos en que no puede faltar lo afrocubano, es algo que no debemos soslayar para entender por qué se modela con ingredientes racistas la producción simbólica afrocubana.

El nuevo racismo como nos dicen estos autores, especialmente Taguieff (1988) es diferencialista. Es un racismo que ha nacido en la época de la descolonización, pero que con su lenguaje que trata de alternar diferencia y universalidad vuelve a aquella idea colonial que celebra la diferencia de los otros en su inferioridad. Esta concepción subyace a ese postulado de no abolir las fronteras, la tradición, diferenciar los estilos de vida, ... Se trata de un pluralismo cultural con el que se puede construir el nuevo racismo sin apelar a la usanza del determinismo biológico: "It is a racism whose dominant theme is not biological heredity." (Balaibar, 1991: 21)

Este nuevo racismo es paradójico pues se formula desde una postura antirracista. Una posición que ensalza la igualdad en un mundo ideal, pero que proyecta la desigualdad en el mundo real:

L'utopie antiraciste se concentre ainsi dans la projection d'un monde de réconciliation, de dépassement des contraires, de résolution fraternelle des conflits, monde fictif à l'horizon de deux ensembles de prescriptions: d'une part, la disparition des disparités, l'effacement des différences hiérarchisantes et des inégalités, en bref l'égalité (monde égalitaire idéal-formel); d'autre part, l'affirmation et la défense des différences, l'érection en norme absolue de la différence, c'est-à-dire de la non-égalité (monde identitaire ou différentiel réel) --car toute relation différentielle, dans un univers idéologico-social donné, est immédiatement interprétée comme relation d'inégalité. Le sommeil agité de la raison antiraciste semble avoir enfanté un tel monstre. La monstruosité cachée du thème égalitaire sloganisé par l'antiracisme se révèle, apparent paradoxe, à travers certaines formulations du racisme, dont le slogan nord-américain: "Égaux, mais séparés" donne le type.

Interesante resulta el análisis del racismo como fenómeno en el espacio nacional, con la crisis que esta "comunidad imaginada" ha sufrido en los últimos tiempos a escala mundial. Socorrida para esta indagación es la idea de Michel Wieviorka (1992: 93) sobre la construcción de la figura del chivo expiatorio. Ella nos aclara, en primer lugar, cómo opera ideológicamente la racialización y, en segundo lugar, los enlaces entre esa crisis de la "comunidad imaginada" de la nación con los procedimientos racistas que en ella

se activan.

Al ver el racismo como una construcción social imaginaria (Wieviorka, 1992: 85) es posible separarse del anti-racismo clásico, el cual se empeñaba en demostrar que este fenómeno no tenía bases reales, frente al añejo racismo, que, a su vez, a toda costa recababa alguna base en los hechos reales. La realidad del racismo no del orden objetivo, sino intrasubjetivo. Es una elaboración ideológica producida entre sujetos de una comunidad histórica, fundada en una mixtificación de la real diferencia cultural de un grupo, en la que valorativamente se le representa como inferior por rasgos somatobiológicos. Incluso, estos rasgos no tienen por qué ser característicos a todos los miembros del grupo, pueden ser rasgos dados en el origen de la comunidad o hasta contruidos simbólicamente a partir de prejuicios, muy a propósito con los fines sociales de la operación, que son fines de exclusión. La inferioridad cultural del grupo racializado es una figura que se vincula con esos rasgos contruidos. Son dos construcciones que empalman en una sola para formar el espacio ideológico desde el que se podrán decir cuantas descalificaciones sociales sean necesarias para excluir a los racializados.

Nuestra tarea es situar cómo se construye el mito del racismo afrocubano, al punto de comenzar a preguntarnos por qué si la composición racial afrocubana es tan variada como la población cubana, se les racializa como "negros" para desde esa figura racial argumentar su inferioridad cultural, el utilitarismo popular de sus religiones y la marginalidad de su participación social.

Para esta investigación en la que habrá que evaluar el discurso del sentido común de la racialización afrocubana, hemos de tomar como categorías teóricas de análisis aquellas que corresponden a lo que Wieviorka (1992: 98) ha llamado "formas elementales del racismo". De ellas nos han de servir para una ordenación empírica de los datos la categoría de prejuicios y la de discriminación.

## I.5- Marco teórico a partir de los estudios sobre la violencia

### 1

Como en el epígrafe anterior está dedicado al problema del racismo, pudiera pensarse que en éste nos dedicamos a tratar la violencia racial. Pero no es así, tal indicador no interesa a nuestra tesis, ya que en Cuba no se reporta este tipo de acontecimiento. Nuestro propósito es hacer un balance de los estudios de la violencia que nos permita establecer un marco teórico y rasgos conceptuales para evaluar la violencia que se deriva de las acciones de dominación y para averiguar cómo ella está implicada en la identidad cultural.

Hemos dicho que partimos de los estudios sobre la violencia para preparar los cimientos de nuestra investigación antropológica. Ello pudiera parecer un poco extraño porque se supone que hay una escasez de literatura sobre ese tema en antropología. Por ejemplo, cuando la colega Veronique Flanes inicia la segunda parte de su apreciable libro Viviré, si Dios quiere (1990, 125), nos dice que los estudios existentes son muy especializados --suponemos que en las ciencias psicológicas y biológicas--, y que sólo Yanomamö de Napoleon Chagnon (1968) es una de las rarezas que parece reservarnos la antropología. Sin embargo, nosotros hemos sido más dichosos en nuestra pesquisa, pues además de la excelente investigación de Chagnon, hemos recibido la gracia de otros trabajos antropológicos que tratan la violencia --ya sea como uno de sus temas centrales o como un subtema específico de la interpretación de hechos culturales.

De la antropología clásica ha venido a nuestro socorro, en medio del supuesto desamparo bibliográfico, La Rama Dorada de James (1991), repensada por Max Gluckmann (1963) para llevarnos de la idea de los reyes sacerdotales a la de los "rituales de rebelión". Evans-Pritchard (1986) con su Hechicería, magia y oráculos entre los Azande, nos ha dado pistas para establecer la noción de "violencia mágica". Como los datos que tenemos sobre los pasos iniciáticos en la religión afrocubana nos revelan que el proceso de transición hacia la creencia religiosa incluye la asunción de la "violencia mágica" como derivada de un orden sagrado del mundo, útiles nos fueron los trabajos sobre lo liminar, y en torno a la brujería y la hechicería de Victor Turner (1990). Esta noción no hubiese podido completarse sin el auxilio de pioneros estudios sobre la magia como los de Frazer (cit.) y Malinowski (19 y cit.). Y por supuesto, la consulta de Roger Caillois (1984), Carmen Viqueira y Angel Palerm (1954) y Pietro Scarduelli (1988), nos permitió ampliar el punto de vista que sobre la violencia sostiene René Girard (1983).

La literatura derivada de la especulación freudiana alrededor del instinto de la muerte, nos fue reveladora para considerar el complejo frustración-agresión, ligado a la idea de destructividad humana expuesta por Eric Fromm (1991). Pero, sin entrar en digresiones críticas, que pudieran apartarnos de nuestro objetivo, hemos seleccionado estas ideas de manera que sean útiles a nuestra propuesta conceptual, descoyuntándolas de las visiones de lo

patológico y del supuesto de que son hechos con una base fisiológica que lo hace relativamente independiente de lo cultural.

A partir de la categoría de "potencial agresivo" hemos revisado estudios antropológicos que al abordar los conflictos de la cohesión social exploran el fenómeno de la hostilidad, ligado al contrato cultural que practican las comunidades estudiadas y que está indisolublemente unido a su identidad. El caso principal fue el tratamiento de la violencia entre los yanomamö por Chagnon, pesquisa bibliográfica que nos llevó a los trabajos de Pierre Clastres (1987), Judith Shapiro (1972) y de nuevo a Chagnon (1988).

Asimismo repasamos para nuestros propósitos el planteo de la conflictividad entre los linajes segmentarios entre los nuers (Evans-Pritchard: 1977), insistiendo en el efecto estructural de esta conflictividad y su relación con la expansión depredatoria sobre los dinka (Marshall Sahlins, 1967). Nos fijamos en las notas etnográficas sobre las riñas de gallo en Bali (Geertz: 1987) y las reflexiones de Renato Rosaldo (1991) sobre la ira y la aflicción que se ligan en los motivos de la cacería de cabezas entre los ilongotes.

Por tratarse de un estudio de la cultura afrocubana, recurrimos a piezas clásicas de la violencia en esa comunidad producidas desde principios de siglo por Fernando Ortiz (1906, 1910, 1916, 1975 y 1986). También fue estimable para tener una idea preliminar de la ordenación de los datos sobre la violencia afrocubana, trabajos de Lydia Cabrera (1990 y 1974). Así como fue necesario repasar la ya centenaria obra de José Antonio Saco (1944 y 1960), antecedente importante de los citados trabajos de Ortiz. Estas obras que tocan el fenómeno de la violencia entre los afrocubanos, nos han resultado valiosas para formarnos una idea de la historicidad que debemos darle a la ordenación de nuestra información de campo y para reinterpretar los datos que ellas contienen. Por eso usando el criterio geertzeano (1989) de análisis intertextual de datos, hemos de hacer una revisión crítica de esos materiales (Apartado 1). También esta remisión a la tradición cubana va a ser indispensable para decirle calla a quienes escamotean el análisis de la violencia entre los afrocubanos, recusando que no hay antecedentes nacionales, o que es un asunto que entraña peligrosidad política y metodológica.

## 2

El término violencia suena en nuestros oídos con los gritos y ofensas que se lanzan al aire cuando se ha desnudado un arma para ponerla a funcionar. Nos llega con fragores de metralla y lucha de contendientes, que visualmente desfilan ante nosotros como imágenes goyescas. Revolución, guerra, rebelión, insubordinación, terror y represión, son algunos de sus sucedáneos. Nos remite a maltrato físico o moral ejercido sobre alguna entidad, persona o cosa.

Esta violencia de la que hablamos aquí no es una metáfora, un uso figurativo de tal palabra, para decir del procedimiento contrario al modo natural de ser o actuar. Puede plantearse --sirva de ejemplo-- que un dramaturgo como Brecht violentó la norma aristotélica en el teatro; pero esta no es la violencia de la que tratamos. Como tampoco ella se puede constreñir a su común

identificación con hechos de sangre, fuerza y terror --entre otros. Aquí al tratar de violencia nos referimos extensamente a cualquier acción de hostilidad que entrañe manifestación de agresividad.

Como hemos dicho al inicio que sólo nos interesa, a los efectos de nuestra tesis, la violencia implicada en las acciones de dominación y la repercusión de ésta en la formación de la identidad de los sujetos sociales. Puede ser tanto la violencia que se genera producto de la confrontación entre unidades subordinadas y supraordinadas, como aquella que se alberga en el interior de alguna unidad, resultado de su propia sinergia social, y que los procesos de dominación la acrecientan. Siguiendo esta línea de selección en la ordenación de los datos sobre la violencia afrocubana, trataremos en el Capítulo VI, por un lado, la violencia que se localiza en las interacciones de la dominación, o sea, su enfrentamiento a los dominados valiéndose de su participación en la celebración de ritos católicos anuales y su peculiar "violencia marginal". Por otro lado, examinaremos el crecimiento de la "violencia mágica" en las actuales circunstancias, como resultado de los cambios cualitativos generados por la acción dominante en nuevas circunstancias históricas. Este deslinde nos lleva a al necesario estrechamiento de las miras con que leemos materiales de toda clase sobre el tema y nuestros acercamientos teóricos en este epígrafe.

El primer acercamiento al tema va por el camino de los estudios del comportamiento agresivo practicado por las ciencias biológicas, la sicología, la etología y los estudios antropológicos.

La violencia es la manifestación cultural del comportamiento agresivo del hombre. Este comportamiento de la especie *homo* es un resultado evolutivo donde se ligan lo biológico y lo cultural. Las formas adaptativas de la agresividad comienzan a configurarse primariamente en los incestos y se desarrollan de un modo pleno en nuestra forma de vida. El perfeccionamiento del cerebro y con él de los centros neurofisiológicos de la agresión, propiciaron las bases biológicas de este tipo de conducta, en relación con las necesidades de la subsistencia humana. Esta conducta se asocia al control del medio. Ella comporta procedimientos depredatorios y reacciones de defensa ante peligros, inseparables, ambos, de la elaboración ideal de los fines de la actividad.

En el progreso logrado por la especie *homo* son interdependientes y paralelos el desarrollo de los centros neurofisiológicos de la agresión y los culturales mecanismos depredatorios y de reacción ante la agresión. Estos últimos han sido desarrollados por una forma de ser biológico que pasa a distinguirse del medio natural, lo amplifica con la creación de la sociedad y se expande sobre todo ese ambiente para llegar a ejercer control incluso sobre sus semejantes. Este rango tan dilatado de la acción humana condiciona la formación de una base neurofisiológica de la agresión menos especializada, más múltiple, que la del animal, que sólo se adapta al medio de una manera muy específica y circunscrita a su entorno inmediato.

Asimismo para el hombre la agresión deja de ser algo manifiesto para convertirse en un hecho mental pues se trata de un organismo que proyecta idealmente sus acciones, y necesita de una

amplia búsqueda y selección informativa de los estímulos ambientales para actuar. Si para el animal la agresividad resulta de una simple reacción instintiva ante el medio; para el hombre ella es un sistema organizado de disposiciones que se ordenan por factores no-genéticos, con los que puede hacer una elaboración informativa que le confiera sentido a sus acciones de hostilidad. Hace un intercambio interpretativo con aquellos semejantes que comparten con él la misma información, es decir con quienes tiene vínculo cultural concreto. La conducta agresiva practicada sobre cualquier sujeto, lo es para quien la interpreta en los significados que ella tiene. Es, por tanto, parte de ese diferencial que nos identifica y nos comunica con los "otros significativos". Es decir es un componente de la identidad. Significa de modo particular, cuando se ha penetrado en los límites de una interacción entre sujetos concretos.

Para ser un creyente afrocubano --es el caso-- es necesario que después de un proceso de transición liminar hayamos entendido el entramado simbólico que nos hace reconocer (y reconocernos) en una red de "enemigos mágicos" que actúan con una específica hostilidad hacia nosotros (o nosotros hacia ellos). Esa es una de las cosas que identifica su ser "nosotros" frente a los otros, aquellos que en el umbral de esa cultura o distanciado de ella no saben reconocer como nosotros esas agresiones.

La agresión humana es esencialmente cultural. No es simple respuesta neurofisiológica a peligros que ponen en riesgo la vida, la alimentación, la satisfacción sexual y el espacio vital (aspecto en el que E. Fromm: cit. no concuerda con Konrad Lorenz: 1977). Ella supone una representación mental, significativa de esos riesgos o del hecho de la depredación, representación compartida entre los que la afirman o le niegan un sentido específico para sus modos de vivir y pensar.

Volviendo a los afrocubanos, muchos informantes me subrayan el hecho de que ellos se representan la agresión mágica, como derivada de un orden mítico --originario-- del mundo; pero muchos de los no-creyentes en Cuba tienen idea del sentido de esta conducta y por eso no la entienden coherente con sus experiencias vitales. Por esta razón, una de las primeras cosas que hay que hacer con el neófito, es vencer las resistencias concientes o inconcientes a asumir como válida esa conducta.

Los estudios psicológicos y etológicos sacados del barranco al que Freud los llevaba con sus ideas sobre el instinto de la muerte, han reconocido las dimensiones adaptativas de la agresión. Ella se deriva de problemas de la supervivencia de un individuo y la especie, y el control del ambiente (K. Lorenz: cit. y E. Fromm: cit.). Saber encontrar el fundamento adaptativo de las conductas agresivas es descubrir el 'chiste' que tiene una larga cadena de fenoménicas hostilidades entre individuos. Caso ejemplar es el de Evans-Pritchard (1976, 83-99) con su investigación sobre la brujería y la magia entre los Azande. El descubre que la precariedad en el establecimiento de las relaciones causales en la interpretación intracultural de las desgracias --sobre todo de la enfermedad y la muerte-- llevaba a la formación de las figuras de lo que entendemos por "enemigos mágicos" en las acciones de hostilidad entre esos hombres.

Al situar la agresión en la base de la filogénesis humana, alguien pudiera pensar que ella es un flajelo que debe suprimirse con el desarrollo cultural de la ontogénesis. Así considerada es un rezago animal que nos aparta del progreso. Es esta una operación contraria al sentido freudeano de entenderla como un indefectible instinto de la muerte en la especie humana. Lejos de ambas posiciones se han situado los trabajos de E. Fromm (cit.), en los que se distinguen dos clases de agresión, una defensiva y la otra maligna, llamando a suprimir la segunda. En este sentido el siquiatra norteamericano Anthony Storr (1977, 206) señala:

La idea de que podemos deshacernos de la agresión me parece algo sin sentido. No hay duda de que todo lo que sabemos del comportamiento humano en grupos contradice tal noción. Se han hecho innumerables intentos para descubrir comunidades en que no hubiese causa de lucha --pero la lucha siempre estalla, y suele ser más destructiva donde menos se la espera.

Hemos traído a propósito estas ideas del carácter universal de la agresión porque si bien las compartimos, pensando en su insustituible papel de ajuste al medio, creemos que la dominación exacerba la natural violencia que se alberga en el interior de una sociedad, por vías a veces insospechadas. Nuestra investigación se empeña en analizar cómo los afrocubanos, quienes en virtud de la asimilación cultural han desdibujado sus contornos étnicos, en su persistencia como grupo cultural ha conservado típicas formas de "violencia mágica", suerte de recursos adaptativos, las cuales hoy se acrecen al punto de agregar más leña al fuego de los conflictos sociales en Cuba, abriendo grandes brechas de animosidad en las relaciones interpersonales, lo cual está reñido con los logros de solidaridad social que consolidó el proyecto revolucionario. Por otra parte suscitan incidentes que podrían llevar de una rebelión convencional a un estallido ciego de violencia en las localidades donde secularmente los afrocubanos han trastocado, en ocasión de las conmemoraciones católicas, el orden de inferioridad en que ha quedado su cultura en relación con la cultura oficial. Estas situaciones de hostilidad se asocian a los cambios en la dominación a los que hemos venido haciendo referencia.

La violencia es un hecho cultural. Ella reposa sobre la evolución biológica y cultural de la agresión humana como facultad adaptativa. Los animales despliegan agresión, pero no violencia.

La agresión humana tiene su fuente en un "estado de frustración" del hombre en su relación con el ambiente. El peligro desestabiliza el control de algún aspecto del medio. La expansión sobre el ambiente entraña una resistencia que hay que vencer en los otros que la contienen y que real o potencialmente pueden malograr los fines proyectados. Estas situaciones crean en el sujeto una situación que contraría sus potencialidades. La acumulación de estas experiencias pueden tener como opción una selección de información que refuerce el potencial cultural del sujeto frente a aquello que le impide o amenaza, formándose una figura de sí en la que se modela como capaz de imponer su control por medios agresivos. En esta modelación los otros y la diferencia con ellos son diseñadas con hostilidad. Este potencial cultural reforzado sobre la base de la agresión, es lo que se denomina potencial agresivo. Para que éste exista es necesario que en la representación de la

hostilidad del sujeto, los procesos de competitividad pasen a simbolizarse como un intercambio hostil. La expresión de este potencial agresivo en acciones sociales en las que está implicada una diferencia de hostilidad en relación con los otros es a lo que llamamos violencia.

La violencia puede estar mitigada, dándole un sentido de cuidado a esa competitividad que corre entre nosotros y los otros. Esta violencia latente puede ser comparada con la situación de dos países fronterizos que con su potencial militar conservan sus límites territoriales y movimientos humanos por esos lindes. Es de interés especial este asunto en nuestro trabajo, pues durante los años de la Revolución anteriores al "período especial", los afrocubanos en virtud de la asimilación que propiciaron los cambios culturales tuvieron una sensible pérdida de sus fronteras étnicas; pero retuvieron en su religión y en sus vínculos comunitarios su característico potencial agresivo. Saber cómo y por qué ello ha sucedido es tarea a la que se avoca la presente investigación, tomando en consideración que este proceso ha ido acompañado de la formación de figuras de hostilidad de los otros.

La violencia es un hecho socio-histórico. A partir de la base evolutiva con que la hemos analizado no debemos inferir que es un hecho exclusivamente psicológico. La variedad de sus formas culturales está en relación con situaciones históricas específicas. A propósito de esta idea es adecuado recordar la crítica que hizo Leslie White (1982: 134-138) a los enfoques psicológicos de la violencia y la guerra, que la apreciaban como un fenómeno instintivo y de desarrollo puramente mental, que empieza y acaba en la conciencia de los hombres. Al respecto nos dice: "Las guerras son mantenidas entre sociedades, entre sistemas socioculturales, entre tribus y naciones. Es la cultura de cualquier situación dada la que determina si se debe hacer una guerra o no, y, en caso afirmativo, cómo, con quién y por qué." (L. White, cit: 136).

Para el tratamiento histórico-cultural de la violencia nos ha parecido de mucha utilidad como modelo, el análisis que hace R. Adams (1989a y 1989b) de la reproducción de la violencia en Centroamérica. Con su esquema de estudio aborda en una perspectiva histórica la tradición de dominación y violencia étnica en dos zonas bien diferenciadas de Centroamérica, la zona mesoamericana de lo que hoy es Guatemala y El Salvador, y la zona sureste (especialmente Panamá y la Costa Atlántica de Nicaragua). En ellas las relaciones étnicas y los vínculos de dominación creados desde la conquista condicionaron diferentes potenciales de violencia, con identidades muy características de los grupos indígenas. En la zona de Guatemala y El Salvador esta evolución histórica de la hostilidad entre ladinos e indígenas ha desembocado en masacres de los primeros hacia los segundos; mientras en la zona sureste, los conflictos emergidos entre el estado nacional y la población indígena han llevado a la negociación de las contradicciones. El ejercicio histórico diferenciado de la agresión, marcado originalmente por la naturaleza de la conquista en las dos zonas, ha determinado que los dominados en ambos contextos tengan una proyección diferente de su hostilidad hacia los dominadores. En el caso de Guatemala y El Salvador: "The indigenous population has long since learned that it cannot afford the loosening of hostile

behavior because experience has repeatedly shown that ladinos reprisals are so disastrously excessive" (Adams: 1989a, 230). Mientras que en el sureste de Centroamérica, especialmente al detenerse en los kuna y los miskitos, la regulación que estos grupos han mantenido sobre el territorio y la entrada de extraños, han llevado a los gobiernos a una negociación a partir de su reactividad hacia medidas que han tratado de desestabilizar su control sobre el ambiente (Adams: 1989b, 10-15), particularmente la injerencia en el territorio.

### 3

La violencia como expresión del "potencial agresivo" está regulada socialmente. Entre los yanomamö, grupo humano que se le reconoció como típico caso para los estudios de violencia, Chagnon (1968: 118) reconoce que: "Yanomamö culture calls forth aggressive behavior, but at the same times provides a regulated system in which the expressions of violence can be controlled." Es que la violencia tiene lindes marcados por la necesidad de conservación de la especie, por el imperativo de cuidar la existencia misma de la sociedad y por los propios objetivos concretos de la acción violenta en el control social.

Para poner freno a la destructividad surgen los lindes culturales que regulan con mecanismos de autoconservación hasta dónde la violencia debe llegar en la defensa o expansión. El propio Chagnon nos señala que los yanomamö no son un pueblo que se la pasa siempre peleando, de ser así no podría dedicarse a su reproductividad energética como banda en determinadas condiciones ecológicas, más su violencia está asociada a esas necesidades de supervivencia y adaptación.

Estos límites puestos a la destructividad pueden llegar a enajenarse para darle sentido al genocidio y otras formas descontroladas de agresión. Ellas a la larga minan las potencialidades culturales del grupo agresor, y crean un estado de continuas tensiones que debilitan el funcionamiento de la sociedad. No es casual que los países con mayor incidencia de violencia --como Haití, El Salvador y Guatemala-- no pueden encontrar camino cierto hacia el desarrollo.

La regulación de la violencia está conjuntada con la ética y el derecho. Cuando Renato Rosaldo (1991) nos narra de sus experiencias con los ilongotes, hace notar como la ética católica y nuevas formas de derecho asimiladas por la comunidad llevan a cambios en la concepción que el cazador de cabezas tiene de su acto violento. Aflora en él la aflicción frustrante y la ira, pero la canalización de esta última corre por otras vías. Evans-Pritchard (1976) nos presenta cómo la acción hostil por medio de la brujería está regulada y del mismo modo la acción contra los brujos entre los Azande. En nuestro caso de estudio, nos encontramos que el brujo afro cubano considera que debe devolver el mal con el mal, si para ello lo han facultado las deidades; pero a la vez una intranquilidad de conciencia le llevará de continuo a sentirse culpado ante hombres y dioses.

La regulación social de la violencia tiene su base evolutiva en lo que Lorenz (1977: 61) ha llamado la "lucha ritualizada": "En

casi todas las especies se han tomado medidas para hacer menos peligrosa la agresión (...) la necesidad de hacer menos peligrosa la agresión ha conducido a cambios en las pautas de comportamiento en la lucha misma, en otras palabras, a ritualización."

Lorenz señala que un problema adaptativo muy serio sobreviene cuando el enemigo se trata de la misma especie. Pero en ese caso, si la solución en el reino animal se da por la formación de elementos inhibidores que desvían el ataque y lo redirigen sobre un vecino territorial, la especie *homo* ha zanjado este conflicto en su desarrollo con la formación de la diferencia cultural respecto a los semejantes, haciendo del "potencial agresivo" una capacidad diferencial, consustancial a la identidad con que "nosotros" reconocemos a los "otros".

Este potencial no se actualiza por mero gusto, ni por un instinto malévolo que viva en la condición humana. Sólo situaciones de peligro o de expansión sobre el ambiente pueden actualizarlo, para lo que es necesario la construcción de una animosa diferenciación de esos otros. Si no sucede así, la competencia y los conflictos pueden continuar ajenos a la agresión.

Hay sociedades que han tramado este desencadenamiento de la agresión de una forma ritualizada en la que la destructividad no sobrepasa la dramatización de una rebelión transitoria. Es el caso que nos describe Gluckman (1963) con los rituales de rebelión.

Nos dice este autor que en ellos se producía una catarsis de los fundamentales conflictos acumulados en la sociedad, pero sin que la inversión de valores en que ellos se producía causara una revolución, un trastoque del orden:

"(...) the rebellious ritual occurs within an established and unchallenged social order. In the past the South-Eastern Bantu people may have criticized and rebelled against particular authorities and individuals, but they did not question the system of institutions (...) these African ceremonies could express, freely and openly, fundamental social conflicts. They possessed, not suffragettes aiming at alternating the existing social and political order (...)

"Similarly, in African political life men were rebels and never revolutionaries."

Diferencialmente la figura del aliado y la del enemigo incitan con "convicción de identidad" (Pierre Clastres, 1987: 211) a la agresión. Un caso muy simple es el que a propósito de los "club fights" nos relata Chagnon (1968: 119):

Dikawä, a young man about twenty years old, came home one day and discovered a bunch of eating bananas his father, about fifty years old, had hung up in his house, above his hearth, to ripen in smoke. Dikawä, however, ate a number of them without his father's permission. When his father discovered the theft, he ripped a pole out of his house and began clubbing Dikawä. Dikawä armed himself with a similar club and attacked his father, precipitating a general melee that soon involved most of the men in the village, each taking the side of the father or son, as they saw fit. In brawls such as these, many individuals join in the fighting just to keep the sides even; if a group is badly outnumbered, they will be joined by friends whose sense of fairness stimulates them to take sides, no matter what the issue is. The net result of the above fight was a number of lacerated skulls, bashed fingers, and sore shoulders. The contestants try to hit each other on the top of head, but when the fight gets out of hand, the participants swing wildly and rarely hit their

opponents on the skull. More frequently, the blow lands on the shoulder or arm. (Subrayado de E.E.)

Desde el punto de vista teórico, el modelo ofrecido por Gluckman acerca de los rituales de rebelión ha de servirnos para analizar la "violencia mágica" y la violencia afrocubana asociada a los eventos católicos. Pero estas formas de dramatizar la agresión han de verse en condiciones históricas muy concretas, aquellas donde el potencial de las hostilidades se acrece entre los afrocubanos con la crisis del modelo socialista en Cuba, la cual ha acarreado nuevas condiciones de dominación --ya referidas en el epígrafe I.2.

Otra idea alrededor de la ritualización de la agresión, que puede sernos de utilidad para la investigación es la operación de sustitución de la víctima sacrificial. Esta idea que se empezó a desarrollar a partir de las tesis expuestas por Hubert y Mauss, lleva a considerar que muchas culturas por esa reacción adaptativa ante los de la misma especie que plantea Lorenz, buscaron la manera de formar en el sacrificio animal la imagen de esa víctima cuya sangre debía ser derramada para contener las desgracias, alejar peligros y procurar buenos augurios, sin necesidad de apelar a la víctima sacrificial humana. También, esto estuvo asociado para ciertos pueblos a la inversión del orden social. Caso elocuente es el ajusticiamiento ritual del falso rey, falso en el sentido de no ser la verdadera figura de la hostilidad de los súbditos del reino, y a la vez por ser un usurpador (fingido).

Esta idea de la violencia sacrificial la hemos retomado de la obra de Girard (1983). Ella merece en el caso de los afrocubanos asociarse a los necesarios ritos de consagración, purificación y expiación (como los refiere Roger Caillois: 1984) y no tanto a una violación ritualizada del orden. Sin embargo, estas operaciones rituales para ellos han estado relacionadas con problemas de "violencia mágica", que hoy se han acrecentado y que conducen a un mayor requerimiento de sacrificios de animales para proceder en la guerra y defensa contra los enemigos mágicos.

Al detenernos en la regulación social de la violencia, debemos observar su reproducción cultural, lo que le hace instalarse y regenerarse en ciertos tipos de sociedad.

La violencia suele hacerse estacionaria en aquellos lugares en que ella se ha convertido en un recurso para mantener la dominación de manera opresiva. Adams (1989b: 7-8) nos señala que la tradición de la Conquista en Mesoamérica ha ido dejado la impronta de la agresión como modo de someter a los grupos indígenas. Nos dice que en esencia esa tradición de dominación ha involucrado la violencia de cada parte:

It involves a relationship in which each of the parties deeply fears the potential violence and terror that can be practiced by the other. The Indians deeply resent centuries of economic and political suppression and injustices, and strongly retain the myth that the state of conquest is not final. The Ladinos fear the Indians because they are deeply dependent on them for their well-being, and the failure of the latter to produce some semblance of peaceful order is major threat to both political and economic security. Finally, both Indians and Ladinos have kept alive a wide range of descriptive ideas and projects about the ethnic qualities of the other. The "Conquest Tradition" is played out through a dialectic of performances that reproduce all of this, generation after generation.

La acción de violencia sobre la población indígena se ha convertido en uno de los modos de expansión y control social sobre esos grupos, pese a las regulaciones legales que lo prohíben. Un caso que nos ha llamado la atención es el de los yanomamö de Brasil hacia 1980. Aquel belicoso pueblo con pocos contactos con la sociedad nacional, de pronto recibe la avalancha de empresas que se dedicaban a la extracción de estaño; la irrupción de campesinos blancos sin tierra, expulsados de otros lugares, que venían junto a jornaleros y trabajadores agrícolas, estimulados por medidas gubernamentales para la explotación de la región; y el efecto discriminador de los proyectos de modernización del estado brasileño. Entonces, los yanomamö, antiguos moradores de la zona se vieron empujados a zonas de reservación. Paso a un primer plano la violencia de unidades energéticamente más poderosas sobre ellos al resistirse a abandonar su territorio. Se vio cómo este grupo humano, aislado, que no vivió directamente los rigores agresivos del colonialismo, llegado fecha muy reciente recibió el impacto del modo de violencia colonialista, tan pronto resultó un estorbo para los intereses expansivos de la sociedad brasileña y el capital internacional (Bruce Albert, 1980).

La idea de la reproductividad de la violencia de generación en generación, me trae a la memoria dos notas etnográficas. La primera de Pierre Clastres (1987: 23) que nos dice: "Los Hasubueteri, por lo tanto, cayeron en la emboscada (...) Uno de los heridos recibió el golpe de gracia después de ser sacado del agua: un arco clavado en el vientre... El odio hacia los enemigos es poderoso. Ahora los Hasubueteri preparan su revancha. Las pasiones se transmiten de padre a hijo." La segunda nota corresponde a la investigación que hizo Veronique Flanes (1990: 211) en Jamiltepec, apunte que refleja el tipo de explicación que los sujetos indígenas dan a la autora sobre cómo fue que se instaló una tradición de violencia en el lugar: "Aquí en Jamiltepec, somos buenos ... recibimos bien a los extranjeros...; Todo anda mal, se matan por nada después que esa mujer (la cacique) llegó a Jamiltepec; antes, vivíamos tranquilos..."

Los hechos de violencia se graban en la interioridad de las relaciones sociales, especialmente en las relaciones de parentesco. Producen la animosidad de unos contra otros en relaciones de venganza, y promueven que la competitividad y el intercambio entre los grupos de parentesco y familia se tornen hacia una franca hostilidad. Este caso que para la brujería y la magia nos lo refiere Evans-Pritchard (1976) entre los Azade, lo hemos registrado en crecimiento a raíz de sucesos de "violencia mágica" entre los afrochuanos.

Estas marcas de la violencia en el parentesco y la familia suelen promover una cadena de sin sentidos donde la revancha continua y la hostilidad, las cuales pudieran echar a un lado la ritualización (control adaptativo) de la agresión. Cuando se está al punto de que esto pueda suceder, sólo la disminución de los peligros y de las acciones expansivas que exacerbaban la tensión social, pueden mantener las cotas de la ritualización de la agresión.

Cuando citamos una de las declaraciones que en Jamiltepec le hace un informante indígena a Veronique Flanes, a propósito del

surgimiento de una tradición de violencia en el lugar, lo hicimos con toda intención.

El crecimiento de la violencia en el lugar es atribuido a agentes exteriores, fundamentalmente por los indígenas; mientras que el grupo mestizo lo adjudica a los indígenas. Pero la fina pesquisa nos dice que las causas están en problemas estructurales de la comunidad (debidos a la explotación, la pauperización de amplios sectores --entre ellos el indígena-- y la acción del caciquismo.

Nos dicen dos cosas esta experiencia de Flanes. La primera es que los sujetos declarantes no tienen por qué apreciar con exactitud las fuentes de los cambios que conducen al crecimiento de la violencia. La segunda es que los grupos con distinta identidad (étnica) tratan de manipular con operaciones de mixtificación algún factor de diferencia cultural para explicar la violencia. Los indígenas envueltos en una situación de inseguridad, apelan a la presencia de elementos del exterior que irrumpen en su espacio de reproducción diferencial. Los mestizos, a su vez, hechan mano a la diferencia racial para reaccionar de modo dominante contra los indígenas y no ocultar su intolerancia y temor por la participación social que éstos están teniendo en la comunidad.

En nuestra investigación, donde evaluaremos el acrecimiento de formas de violencia, hemos podido constatar que los informantes afrocubanos no dan cuenta exacta del por qué de este crecimiento. Esas operaciones de mixtificación de qué impulsa la violencia la hemos encontrado entre los sectores blanco-racista-ateo. En sus explicaciones de cómo se combina la situación de crisis nacional y el crecimiento de lo que genéricamente llaman brujería, apelan a la visión de la inferioridad cultural del negro y de la gente que entra a la "religión de los negros".

#### 4

Cuando Max Gluckman (1963: 137-138) coincide con Evans-Pritchards (1976: 468-469), quien años atrás había dicho que la dominación europea sobre las colonias africanas había traído cambios en el universo simbólico de la ritualidad de aquellos pueblos. Uno de esos cambios fue el crecimiento de las relaciones agresivas por la vía de la brujería y la magia:

Throughout Africa, while ancient religious rituals have faded, fears of witchcraft have burgeoned and magic has blossomed. Struggles for increasingly scarce land, competition for jobs and houses in the towns, conflicts due to cultural disintegration, fights for power between old and new leaders --allthese have loosed greed, envy, hatred, spite, in unrestrained relationships. Fears and accusations of witchcraft multiply response, and medicine and fetish-cults multiply to meet those fears.

Estas apreciaciones vienen como anillo al dedo para afirmar que hay en nuestro caso un acrecimiento de la violencia entre los afrocubanos, resultado de los cambios en la dominación. Su violencia, que siempre existió de algún modo, en estas condiciones es incrementada como reacción a las retriicciones del control generalizado y al temor de que se impongan los prejuicios que hoy surgen en medio de una crisis generalizada.

La carga de violencia mágica de las religiones afrocubanas ha sido un hecho a lo largo de su existencia cultural, pero hoy ha proliferado , al punto de su multiplicación a escala social. Los viejos informantes nos reportan hechos que avalan el crecimiento de este fenómeno. Hasta nos dicen que ya hoy se cuida menos --sobre todo entre los nuevos creyentes-- de la transparente expresión del lenguaje de la violencia mágica a través del habla litúrgica y de otras expresiones simbólico-rituales.

Parece extraño hablar de la violencia en una religión, si uno no se remite a los propios orígenes míticos en que se fijan sus creencias y ritos. Entonces nos puede parecer remoto concebir una violencia vinculada a la dominación.

En el caso de los afrocubanos los tres tipos de violencia sagrada son: la violencia entre hombres y dioses; la violencia mágica; y la violencia afrocubana en las festividades católicas. Las dos últimas están asociadas a los procesos de dominación, así como todas se explican a partir de la construcción simbólica del cosmos sagrado que esa religión legitima con sus mitos, empezando por considerar que estos mitos explican que la violencia está en la creación misma del mundo humano. Otro nivel de la violencia es la violencia marginal afrocubana, menos ligada a la noción que en esta comunidad se tiene de lo sagrado y más vinculada a conductas y valores que son coherentes con lo relegada que han estado las formas de organización social y de reproducción cultural de esta comunidad. Fue una forma surgida para instrumentar el reto y el pillaje en los espacios relegados en que a estos hombres les correspondió vivir. Una modalidad de su "potencial agresivo" para mantener alianzas desde una posición de fuerza con la unidad de la población delictiva con la que siempre ha tenido que compartir los cotos de la marginalidad. Sin embargo, para el afrocubano esta ha sido siempre una violencia usada de modo muy ambiguo pues al salir de hecho o imaginariamente de estos medios como que la olvida y parece desconocerla. Más pudiéramos extendernos, pero no es preciso ya que no la estudiaremos en esta investigación. Nos dedicaremos más bien a indagar en torno a los hechos en que el "potencial agresivo" aparece ligado simultáneamente a la concepción de lo sagrado de este grupo cultural y a las relaciones de dominación en que se ve incedadoo. Es decir, "violencia mágica" y violencia afrocubana en sus celebraciones sicréticas al lado de la iglesia católica.

La violencia mágica actúa a través de un complejo de ritos, el cual es explicable mediante lo que Levi-Strauss (1987: 205-206) llama la "eficacia simbólica", la cual crea entre los creyentes un consenso de vivir en un mundo rodeado de enemigos mágicos, quienes mediante la brujería y la magia actúan sobre ellos para causarles desgracias en su relación con el ambiente de la vida cotidiana. Estas acciones causan toda suerte de calamidades: muerte, enfermedad, incapacidad, contrariedades, ....

Las hostilidades, que de común y bajo regulaciones culturales, se suscitan entre los creyentes no llegan a romper la cohesión religiosa y social en general, sino que le aportan al grupo elementos unificantes. La mentalidad y las prácticas de la "violencia mágica" identifica a estos fieles entre sí; los

diferencia de los otros, fundamentalmente de la población atea y los racistas blancos.

Como toda índole de desgracias en los últimos tiempos trata de ser explicada mediante la brujería. Los afrocubanos aprovechan esto para atraer nuevos miembros a su grupo con el señuelo que ofrece su religión y magia para proteger a la gente. Con ello aumentan en número y debilitan, de alguna manera, las capacidades energéticas de las unidades dominantes. También con esta potencialidad, se las ingenian para establecer relaciones que no le lleven a perder su base de poder frente a otras unidades subordinadas: población delictiva, conjunto de actores del "mercado negro", etcétera.

El "potencial agresivo" que requiere la "violencia mágica" entre los sujetos que la practican requiere de un proceso de formación cultural, que se asocia a la iniciación en la religión y en la vida del grupo cultural a través de las unidades encargadas de la socialización de los sujetos. Este proceso ha de ser analizado a través de dos nociones teóricas: lo liminal y la lealtad.

La lealtad páginas más arriba fue analizada de acuerdo con la definición ofrecida por Falla (1975: 22-23). Lo liminar lo abordaremos a partir de la obra de Turner (1990 y 1988).

Turner (1990: 103) considera que los rites de passage "indican y establecen transiciones entre estados distintos". LLevan al sujeto a un nuevo estado, en el que "adquiere derechos y obligaciones de tipo 'estructural' y claramente definido, esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos" (cit: 104). Estos ritos "incluyen tres fases: separación, margen (limen) y agregación" (ibid.)

Para que pueda formarse culturalmente el "potencial agresivo" que comporta la "violencia mágica", es necesario que el neófito o aleyo pase por las fase de estos ritos. Ello debe empezar porque el individuo encuentre con la ayuda de los "mayores" las pruebas que le confirmen la acción que contra él ejercen sus enemigos mágicos y que por consenso acepte la efectividad ritual con que ellos actúan contra él y la de la reacción que él devuelve para defenderse. Al iniciarse este proceso que, en las religiones afrocubanas, suele ser largo cuando no se procede de una familia con tradición en este tipo de religión, el individuo tendrá que educarse en la idea de la lealtad total a sus padrinos de fe y otros ejecutantes de los ritos que lo van llevando a los compromisos religiosos. Ante ellos que como iniciadores, sacerdotes, adivinos, chamanes, hechiceros, ... , deberá entregar toda su confianza y energías de acción para que ellos puedan ayudarlo a salir de su ambigüedad clasificatoria: "entre los instructores y neófitos se da una autoridad y una sumisión plenas [subrayado de E.E.]" (cit: 110). Durante este período un factor diferencial se va formando. Es esa formación de la imagen del enemigo y del aliado a la que nos refería Clastres, al hablar de la necesidad en la violencia de una "convicción de identidad". En este sentido, por lo que me han declarado varios informantes, creo entrever que lo más importante no es que el individuo sepa identificar los signos de la agresión o que conozca cómo responder a ella. Lo fundamental parece ser que él pueda identificar de dónde proviene, de lo grave que puede ser el efecto de esta acción y de la necesidad de oponerse a ella con

la solidaridad de otros, particularmente sus padrinos de fe. Ello le llevará al sujeto a formarse plenamente la figura hostil del enemigo mágico.

En las acciones rituales envueltas en la "violencia mágica" se representa el conflicto con un enemigo sobre el que se quiere actuar --haya actuado o no sobre el sujeto. Como ya decíamos en la base de este procedimiento hay conflictos del orden de la vida cotidiana. Los participantes en el rito se rebelan contra el enemigo a través de distintas escenas o episodios, en los que se va haciendo más denso el climax de tensiones entre el enemigo representado y el sujeto interesado directamente en la acción de "violencia mágica". Esto lleva a la liberación de las frustraciones por la vía de la agresión hacia esta figura representada, a una especie de catarsis apoyada en la violencia verbal y de todos los sistemas simbólicos que se movilizan en el ritual.

Decían los clásicos del teatro, que éste por su convencionalidad no era la vida. Por eso al bajarse el telón y apagarse las luces, terminaba la experiencia dramática del espectador y el actor. Pero esta religión se trata del teatro de la vida. Cuando se sale de esa dramatización de las hostilidades de la vida cotidiana, se regresa a ella con una carga de agresividad que prepara al sujeto para enfrentar los peligros que pudieran venir de sus rivales "mágicos", sobre los que no tiene por qué actuar de modo real.

Los viejos informantes me declaran que hoy esa distancia se ha quebrado. Se pierde el sentido de esos límites de convencionalidad y preparación espiritual ante los enemigos. La agresividad latente se actualiza muy de común para darle rienda suelta al complejo frustración-agresión. La dramatización ritual, que sigue siendo la misma de siempre, pero con una función de hostilidad acrecentada, multiplica proporcionalmente al crecimiento de las desgracias el número de enemigos mágicos y peligros para el creyente. Involucra mayor número de pugnas en el conflicto. Reitera con más frecuencia la puesta en escena, cada vez con mayor tensión. Se llega así al momento sicosocial en que el acrecimiento de la frustración rompe los límites de la dramatización ritual para desbordar hacia la vida. Ello deja al sujeto con un potencial de agresividad que de alguna manera, en su expresión vivencial franqueará los límites de lo que debe contener en la vida, agresión que irá a descargarse directamente en formas cada vez más evidentes sobre los enemigos mágicos. Lo más común es que ellos sean personas muy allegadas al creyente: parientes, amigos, vecinos, compañeros,...

A esto hay que añadir que una nueva fuente de frustración se crea con la multiplicación de estos rituales. El individuo tiene que, en medio de la escasez de recursos, conseguir los medios materiales para un complejo ritual que se itera con más frecuencia y cuantía de bienes sagrados.

Pero donde la rebelión se torna más aguda, pareciendo ir hacia una insubordinación civil es en el complejo de ritos que los afrocubanos celebran al lado de la iglesia católica. El carácter sincrético de las religiones afrocubanas allega a sus creyentes a la iglesia católica y sus fieles, en lo que ya decíamos era un nuevo nivel de coordinación de unidades.

Este fue siempre ritual de rebelión. Su "potencial agresivo" ha sido encaminado a expresar el frustrante trauma cultural que se carga en la memoria colectiva de estas religiones. Este momento litúrgico es hora de confirmación de la identidad de este grupo humano en el que la reactividad hacia la figura de los sectores de la dominación cultural se hace pasar, inconcientemente, entre los ritos católico y afrocubanos.

Es ocasión en que esta comunidad, suerte de unidad coordinada, se liga en una acción masiva de ramas y casas de culto, para practicar uno de sus mecanismos adaptativos al imaginario espacio de la nación. Se libera de las presiones culturales que estigmatizan al grupo hacen totalmente pública la presencia de estas religiones, catalogadas como creencias y ritos menores en la escala civilizatoria de la nación, y ellos los inferiores por este día prácticamete son los dueños del lugar.

Particularidades ha tenido este evento a lo largo de su evolución por etapas desde la época colonial al presente. Al localizarlo en las cotas temporales de nuestra investigación apreciamos que el acostumbrado "potencial agresivo" se acrece por la introducción en él de una nueva (quizá transitoria) reactividad, la contradicción con el proyecto de gobierno ante la crisis, el cual, como ya se ha visto, afecta a este sector de la población.

Hace mucho más crecida la manifestación de la disconformidad un sencillo factor energético, el aumento de la acción misma en la coordinación. Empezamos por el crecimiento del número de fieles afrocubanos y católicos, y se continúa con que a la leña del fuego se añaden de alguna manera las unidades del mercado negro, de los oponentes políticos no organizados frente al gobierno y de los pobladores afectos a las tradiciones populares de la localidad.

Se produce entre la alteración del ambiente sonoro, la violencia a viva voz. Se altera el orden de la vida cotidiana. Sube el tono de la violencia marginal afrocubana, desfiante ante la autoridad que en el marco de ciertos límites tradicionalmente la ha permitido. Se producen sacrificios animales (sustitución de la víctima sacrificial humana).

El elemento que se añade de nuevo a ese trastoque del orden, en que la persistencia de organización social y cultura de los afrocubanos se hace de una publicidad masiva para desfiar estigmas, es el conjunto de irreverencia agresivas contra el gobierno. Estas no pasan de burlas mofas y quejas; pero en los últimos tiempos se reportan casos que ya parecen llevar el inocente cuestionamiento a la revuelta.

## Notas

- (1) Sacerdote consagrado a la adivinación y la conservación de los más altos secretos de la religión.
- (2) Saya de hojas de palma que es uno de los atributos del dios Oggún.
- (3) Buena suerte.
- (\*) Palabras de informantes.

## Referencias Bibliográficas

- 1978 R. Adams: La red de la expansión humana, México, Eds. de la Casa Chata
- 1983 R. Adams: Energía y Estructura, México, FCE.
- 1989a R. Adams: "A model of the Reproduction of State-Sponsored Ethnic Violence", en: Systems Research, Vol. 6, Num. 3, University of Texas at Austin.
- 1989b R. Adams: "The Conquest Tradition of Mesoamerica", en: Rapoport Centennial Professor of Liberal Arts, University of Texas at Austin.
- 1980 B. Albert: "Yanomami-Kaingang: La cuestión de las tierras indígenas en Brasil", en: Instituto Indigenista Interamericano: Indianidad, etnocidio, Indigenismo en América Latina, 1ra. edición española, México.
- 1975 L. Althousser: Los aparatos ideológicos del estado, México, ENAH.
- 1991 B. Anderson: Imagined Communities, London, Ed. Verso.
- 1982 M. Bajtín: Estética de la creación verbal, México, Ed. Siglo Veintiuno.
- 1976 F. Barth: Los grupos étnicos y sus fronteras, México, FCE.
- 1970 R. Bastide: "Mémoire Collective et Sociologie du Bricolage", en: L'Annee Sociologique, París, Press Universitaires de France.
- 1940 F. Boas: Race, language and culture, New York, The Free Press.
- 1974 L. Cabrera: Yemayá y Ochún, Madrid, Ed. C.R.
- 1990 L. Cabrera: El Monte, Ciudad de la Habana, Ed. Arte y Literatura
- 1984 R. Caillois: El hombre y lo sagrado, México, FCE.

- 1992 R. Cardoso de Oliveira: Etnicidad y Estructura Social, México, Eds. de la Casa Chata.
- 1992 A. Castellanos: "Racismo e identidad étnica", en: A. Castellanos, y G. López y Rivas: El debate de la nación, México, Ed. Claves Latinoamericanas.
- 1987 P. Clastres: Investigaciones en antropología política, 1a. reimpresión, México, Ed. Gedisa.
- 1991 J. Clifford: "Sobre la autoridad etnográfica", en: C. Geertz, J. Clifford y otros: El surgimiento de la antropología posmoderna, México, Ed. Gedisa.
- 1981 Ch. Crocker: "La reflexión del sí", en: C. Levi-Strauss (comp.): La identidad, Barcelona, Ed. Grasset.
- 1968 N. Chagnon: Yanomamö, second edition, Holt, Rinehart and Winston.
- 1988 N. Chagnon: "Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population". Science, 239: 985-992.
- 1992 G. A. De Vos: Social Cohesion and Alienation, Westview Press.
- 1991 E. Balibar and I. Wallerstein: Race, Nation, Class, London, Ed. Verso.
- 1989 F. Dubet: "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", en: Estudios Sociológicos, Vol. VII, Num. 21, septiembre-diciembre, Colegio de México.
- 1986 F. Engels: El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, Moscú, Ed. Progreso.
- 1976 E. E. Evans-Pritchard: Brujería, magia y oráculos entre los Azande, Barcelona, Ed. Anagrama.
- 1977 E. E. Evans-Pritchard: Los Nuer, Barcelona, Ed. Anagrama.
- 1992 A. Figueroa: Identidad étnica y persistencia cultural. Un estudio de la sociedad y de la cultura de los vaquis y los mayos, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, México, Colegio de México.
- 1990 V. Flanes: Viviré, si Dios quiere, México, INI.
- 1975 R. Falla: La conversión religiosa: Estudio sobre un movimiento rebelde a las creencias tradicionales en San Antonio Ilotenango, Quiche, Guatemala, Tesis Doctor of Philosophy, University of Texas at Austin.
- 1990 J. Fiola: Race relations in Brazil: A Reassessment of the

"Racial Democracy", Thesis Program in Latin American Studies, Occasional Papers Series, Num. 24

- 1980 M. Foucault: Microfísica del poder, Madrid, Ed. La Piqueta.
- 1991 J. Frazer: La Rama Dorada, 10ma. reimpression, México, FCE.
- 1983 S. Freud: El malestar en la cultura, 11na. reimpression, Madrid, Alianza Editorial.
- 1977 J. Friedlander: Ser indio en Hueyapan, México, FCE.
- 1991 E. Fromm: Anatomía de la destructividad humana, 14ta. edición, México, Ed. Siglo Veintiuno.
- 1982 N. García Canclini: Las culturas populares en el capitalismo, México, Ed. Nueva Imagen.
- 1990 N. García Canclini: Culturas Híbridas, México, Ed. Grijalbo.
- 1987 C. Geertz: La interpretación de las culturas, Barcelona, Ed. Gedisa.
- 1989 C. Geertz: El antropólogo como autor, Barcelona, Ed. Paidós
- 1983 R. Girard: La violencia y lo sagrado, Barcelona, Ed. Anagrama.
- 1963 M. Gluckman: Order and rebellion in tribal Africa, New York, The Free Press.
- 1986 E. Goffman: Estigma, Buenos Aires, Amorrortu eds.
- 1984 T. Hobbes: Leviatán, México, FCE.
- 1983 E. Hobsbawm: The invention of tradition, London, Cambridge University Press.
- 1975 D. Horowitz: "Ethnic Identity", en N. Glazer & D. P. Moynihan (eds.): Ethnicity, Theory and Experience, Harvard, Harvard University Press.
- 1975 H. R. Isaacs: Idols of the Tribe, Group Identity and Political Change, New York, Harper & Row Publishers
- 1983a C. Levi-Strauss: Antropología estructural (2), México, Ed. Siglo Veintiuno.
- 1983b C. Levi-Strauss: Le Regard Eloigné, París, Librairie Plon.

- 1987 C. Levi-Strauss: Antropología estructural (1), Barcelona, Ed. Paidós.
- 1965 K. Little: Race and Society, París, UNESCO.
- 1987 C. Lomnitz: Cultural relations in regional spaces, Tesis Doctor of Philosophy, Stanford, California, Stanford University.
- 1992 L. Lomnitz: Redes sociales y estructuras sociales en América Latina, Material mimeografiado, México, UNAM.
- 1992a G. López y Rivas: "El concepto de nación de Leopoldo Mármora, en: A. Castellanos y G. López y Rivas: El debate de la nación, México, Ed. Claves Latinoamericanas
- 1992b G. López y Rivas: "El reconocimiento constitucional de los pueblos indios", en: A. Castellanos y G. López y Rivas: Ob. cit.
- 1992 G. López y Rivas\ A. Castellanos: "El reconocimiento constitucional de los pueblos indios en México", en: A. Castellanos y G. López y Rivas: Ob. cit.
- 1977 K. Lorenz: "La lucha ritualizada", en: J. D. Carthy y F. J. Ebling (eds.): Historia natural de la agresión, 4ta. edición, México, Ed. Siglo Veintiuno.
- 1982a B. Malinowski: Crimen y costumbre en la sociedad salvaje, 6ta. edición, Barcelona, Ed. Ariel.
- 1982b B. Malinowski: Magia, ciencia y religión, Barcelona, Ed. Ariel.
- 1989 H. Marcuse: Eros y Civilización, 12da. reimpresión, México, Ed. Joaquín Mortiz.
- 1990 A. C. Mayer: "La importancia de los cuasi-grupos en el estudio de las sociedades complejas", en: M. Banton (comp.): Antropología social de las sociedades complejas, Madrid, Alianza Editorial.
- 1984 L. Morgan: La sociedad antigua, México, Ed. Quinto Sol.
- 1906 F. Ortiz: Los negros brujos, Madrid, Librería Fernando Fe.
- 1910 F. Ortiz: "Las rebeliones de los afrocubanos", en: Revista Bimestre Cubana, La Habana, Vol 4, Num. 2, mar.-abr.
- 1916 F. Ortiz: Los negros esclavos, La Habana, Revista Bimestre Cubana.

- 1975 F. Ortiz: Historia de una pelea cubana contra los demonios, La Habana, Ed. Ciencias Sociales.
- 1983 F. Ortiz: Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar, Ciudad de La Habana, Ed. Ciencias Sociales.
- 1986 F. Ortiz: Los negros curros, Ciudad de La Habana, Ed. Ciencias Sociales (obra póstuma, inconclusa: 1920-1969).
- 1970 A. R. Radcliffe-Brown: "Preface", en: M. Fortes & E. E. Evans-Pritchard (eds.): African Political Systems, 1st. issued 1970, London, Oxford University Press.
- 1991 R. Rosaldo: Cultura y Verdad, México, Ed. Grijalbo.
- 1944 J. A. Saco: Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países americanohispanos, La Habana, Ed. Alfa.
- 1960 J. A. Saco: "Memoria sobre la vagancia en la Isla de Cuba", en: Colección de papeles científicos, históricos, políticos y de otros ramos sobre la Isla de Cuba ya publicados, ya inéditos, por, ..., T. 1, La Habana, Dirección General de Cultura.
- 1988 P. Scarduelli: Dioses, espíritus, ancestros, México, FCE.
- 1967 M. Shalins: "The segmentary lineage: an organization of predatory expansion", en: R. Cohen and J. Middleton (eds.): Comparative Political Systems, New York, The Natural History Press.
- 1988 D. Schnapper: "Modernidad y aculturación a propósito de los trabajadores inmigrantes", en T. Todorov: Cruce de culturas y mestizaje, Madrid, Ed. Jucar Universidad.
- 1972 J. Shapiro: Sex roles and social structure among the Yanomama indians of northern Brazil, Tesis Doctor of Philosophy, Columbia University.
- 1971 E. Spicer: "Persistent Cultural Systems", en Science, Num. 4011.
- 1976 J. H. Steward: Theory of Culture Change, Chicago, University of Illinois Press.
- 1977 A. Storr: "Posibles sucedáneos de la guerra", en: J. D. Carthy y F. J. Ebling (eds.): Ob. cit.
- 1988 P. A. Taguieff: La force du préjugé, París, La Découverte.
- 1988 T. Todorov: "El cruzamiento de culturas", en: T. Todorov (comp.): Cruce de culturas y mestizaje, Madrid, Ed. Jucar

Universidad.

- 1989 T. Todorov: Nous et les autres, París, Editions du Seuil.
- 1957 V. Turner: Schism and Continuity in African Society, Manchester, Manchester University Press.
- 1974 V. Turner: Dramas, fields and methaphors, New York, Cornell University Press.
- 1976 V. Turner: La selva de los símbolos, Madrid, Ed. Siglo Veintiuno.
- 1988 V. Turner: El proceso ritual, Madrid, Ed. Taurus
- 1954 C. Viqueira y Angel Palerm: "Alcoholismo, brujería y homicidio en dos comunidades rurales de México", en: América Indígena, Vol. XIV, Num. 1.
- 1967 Ch. Wagley and M. Harris: Minorities in the New World, Columbia University Press.
- 1964 M. Weber: Economía y Sociedad, México, FCE.
- 1982 L. White: La ciencia de la cultura, Buenos Aires, Ed. Paidós.
- 1992 M. Wieviorka: El espacio del racismo, Barcelona, Ed. Paidós.
- 1990 E. Wolf: "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas, en: M. Banton (comp.): Ob. cit.