



COORDINACIÓN DE SERVICIOS
DOCUMENTALES - BIBLIOTECA



Casa abierta al tiempo

7711267
227618

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Identidad cultural, dominación y rebelión. Estudio de

la casa afrocubana de culto

Eduardo Luis Espinosa Rodríguez

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. Alicia Castellanos Guerrero

Asesores: Dr. Roberto Varela Velázquez

Dra. Beatriz Morales

México, D.F.

Febrero, 2002



Dedicatoria

A la memoria de Luis Bonne, mi bisabuelo, oficial del Ejército Libertador.

A la memoria de mi abuela, Matilde Bonne. Las anécdotas que le contó su padre acerca de la sagacidad con que el General Antonio Maceo rompía los cercos, fue para mí una enseñanza valiosa.

A mis padres, con todo mi amor.

A mi amada Anita, Gloria y Alejandro, con todo mi corazón.

Agradecimientos

Ibaé digo ante el recuerdo del Sr. Osvaldo Domecq, del Sr. René Robaina y de la Sra. Esther Albuerne. Luz, para el Dr. José Luciano Franco –hoy que no lo llamo, evoco sus consejos para la investigación en el tema afrocubano. He dedicado mi disertación a la memoria del Dr. José Antonio Portuondo, la Dra. Zaira Rodríguez y la Dra. Iliana Rojas, tres académicos cubanos a quienes muchos años atrás los contemplé trabajando por la colaboración con el ámbito intelectual y académico de México. Qué en Gloria esté, mi alumno, compañero y amigo, el Mtro. José Baltar.

Con todo mi corazón doy las gracias en Cuba al Sr. Alberto; al Sr. Carlos; al Sr. Castellanos; la Srta. Concepción; al Sr. Daniel; la Sra. Digna; la Srta. Elvia; la Sra. Enma; al Sr. Ernesto; la Sra. Eva; al Sr. Manolo; la Sra. María; la Srta. María Antonia; al Sr. Mario; al Sr. Miguel; al Sr. Noberto; la Sra. Norma; al Sr. Reynaldo; al Sr. Samuel; al Sr. Santiago; y la Sra. Sonia. Pido para ellos salud, fuerza, tranquilidad y desenvolvimiento.

37.1807/07
JLC.
Mi más afectuosa correspondencia para con los especialistas cubanos: Lic. Pedro Cosme, Director del Museo de Regla; Lic. Luis Alberto Pedroso, especialista de dicho museo; Lic. Gladys, su mamá y la Lic. Carmen, del Museo de Guanabacoa; Lic. Ludmila Lee y su esposo; Lic. Gerardo Mosquera; y Lic. Jorge de la Fuente Escalona. Para los profesores Dr. Enrique Sosa y su esposa, Cuqui; Lic. José Balcells y su esposa; y la Dra. Lilian Moreira.

37.1807/07
JLC.
Mi más entrañable saludo para los investigadores de temas cubanos que han compartido conmigo en foros internacionales una vez que yo me quedé en el exilio. Ellos me aportaron puntos de vista enriquecedores: el Lic. Aníbal Argüelles, el Dr. Rolando Pérez, la Lic. Elvira Díaz, el Dr. Jorge Calzadilla, el Dr. Gabino La Rosa, la Dra. Deisy Fariñas, el Dr. Rogelio Martínez Furé, la Mtra. Nedda G. de Anhalt, el Mtro. Francisco Robaina, y el Dr. Mena. Aprecio el respeto mutuo, la sabiduría y el realismo con que hemos departido.

37.1807/07
JLC.
Mi elogio para la valiente actitud de los académicos cubanos: Dr. Juan Francisco Fuentes Pedroso, Dra. Digna Castañeda, Lic. Viola Rosabal y Lic. Miriam Verdes. Mi más hondo aprecio y toda mi confianza para el Sr. Alfredo Morales. Mi estimable saludo para el Sr. Alberto Villegas y los suyos, así como para la Sra. Irma Robaur.

37.1807/07
JLC.
Mi abrazo salido del alma para el Sr. Domingo Ferrer, su esposa, Lucha, su hija, y su mamá; para el Mtro. Juan Pérez, su esposa, Litz, y sus hijos; para el Mtro. Leonardo Tyrtania y su esposa, Gloria; para el Dr. Roberto Varela. Con mi entrañable hermandad, un saludo para el Sr. Basilio González, sacerdote de Ifá y para el Mtro. Adolfo de Paz.

37.1807/07
JLC.
Pongo esta tesis en las manos de los santeros y paleros mexicanos de las cubana Ramas de la Pimienta y el Coral y la Pimienta Trapito. Oni Yemayá. Rindo homenaje a sus diaspóricos fundadores Babá Funqué y Obadimeyi. Correspondo a la fraternidad y el amor encontrado en Omí Balogué, Addé Oyú, Centella Viramundo Tiembla Tierra por Chola Kengue y Madre de Agua, así como en la Sra. María Cristina Hurtado. Doy mi reverente saludo a Ta' Francisco. Con la misma hermandad y lo mejor de mi corazón para la Dra. Beatriz Morales y su familia. Con mucho afecto, a los colegas Dra. Marion Aubrée y Dr. Bernard Albrecht.

37.1807/07
JLC.
En la UAM, en mi universidad en México, institución a la que agradezco muchos y muy buenos gestos de apoyo, le expreso el testimonio de mi más alta consideración a aquellos para quienes he cultivado la martiana rosa blanca. Son mis entrañables asesores, mis queridos profesores, mis estimables colegas, mis fraternales compañeros, mis entusiastas orientadores o mis queridos amigos. Por cada uno de ellos siento un aprecio tan profundo y particular, que serían muchas las páginas por llenar. Prefiero, entonces, pensar que la vida me espera para compartir con ellos de un modo más personal tan nobles y bellos afectos, que nadie podría encelarse por lo que siento por los demás. Nombro con todo mi corazón al Ing. Alfonso Álvarez, el Ing. Walter G. Antonioli Ravetto, la Dr. Alicia Castellanos, el Sr. Isaías Cervantes, el Ing. Joel Cruz León, la Dra. Patricia de Leonardo Ramírez, la Dr. Ana Paula de Teresa, la Mtra. Rocío del Alba Antúnez, la Lic. María del Socorro de la Vega, el Dr. Rodrigo Díaz, la Sra. Ana Elena, el Mtro. Ricardo Falomir, la Sra. Socorro Flores, la Mtra. Teresa Flores Revilla, la Dra. Oweena Fogarty, la Dra. Irene Fonte, el Dr. Néstor García Canclini, el Dr. Carlos Garma, el Dr. José Luis Gázquez Mateos, el Lic. David Grant, el Dr. Enrique Hamell, el Mtro. José González, la Dra. Aralia López, el Ing. Víctor Hugo López, la Mtra. Ana Rosas Mantecón, la Mtra.

Dulce Mattos, el Ing. Javier Medina, el Lic. Mario Moncada, el Dr. Raúl Nieto, el Dr. Eduardo Nivón, la Dra. María Eugenia Olavarría, la Mtra. Guadalupe Olivares, el Lic. Jorge M. Ordaz Ortiz, el Ing. Carlos Alfredo Pacheco Montoya, la Mtra. Alicia Pérez-Prina, la Dra. Mariana Portal, la Lic. María de la Luz Rasgado Alonso, el Ing. Luis Román Ruiz Verdugo, el Lic. Gustavo Sahagún Ruiz, la Sra. Rita de Sahagún, la Mtra. Elizabeth Santana Cepero, el Lic. Rodrigo Serrano Vásquez, la Mtra. Beatriz Silva Torres, el Ing. Enrique Soria Suárez, el Dr. Sergio Tamayo, el Mtro. Jorge Velázquez y la Dr. Margarita Zarate. Les pido a ellos que extiendan este reconocimiento a sus familiares y a sus compañeros.

Me honra haber contado para la realización de esta tesis con la asesoría, la colaboración, la enseñanza, el respaldo o el apoyo moral de compañeros, muy queridos por mí, de otras instituciones: la Mtra. Gloria Artís Mercadet, el Mtro. Sergio Raúl Arroyo, el Dr. Luis Barba, el Mtro. Francisco Barriga, la Mtra. Claudia F. Cabrera, el Dr. Jorge Castañeda, la Etnolog. María de la Paz Covarrubias, el Etnolog. José Genis, el Mtro. Jorge Gómez Poncet, la Etnolog. María Eugenia Gómez, el Mtro. Eutimio González, la Lic. Gabriela González, el Lic. Eduardo Gotes, el Mtro. César Huerta, el Mtro. Luis Arturo Jiménez, la Mtra. Olivia Kindl, el Dr. Esteban Krotz, el Dr. Jorge Lomónaco, el Dr. Gilberto López y Rivas, el Dr. Elio Masferrer, la Mtra. Evangelina Mendizabal, la Dra. Marinella Miano, la Lic. Norma Molina, el Mtro. Sébastien Neveu, la Dra. Cristina Oehmichen Bazán, el Mtro. Francisco Ortiz, la Mtra. Soileh Padilla Mayer, el Etnolog. Jorge Alberto Pérez Hernández, el Lic. José Luis Rangel, la Etnolog. María Eugenia Ríos, el Lic. Roberto Rodríguez Hernández, el Lic. Martín Rojas, la Lic. Teresa Ruiz, la Mtra. Ana Salazar, la Etnolg. Claudia Salcedo, el Lic. David Samano, la Etnolog. Inna Santamarina Andrés, la Etnolog. Heidi Serrano, el Dr. Thomas Stanford, el Dr. Claudio Vadillo, el Lic. José Antonio Zabalgoitia y el Etnolog. Adalberto Zapata. Mi más sincero agradecimiento y mi fraterno abrazo para ellos, lo extendo a sus familiares y compañeros.

Con mis mejores deseos para mis compañeros de Posgrado: Mtra. Sara Makowski, Mtra. Anna Pi, Dr. Luis Reigadas, Mtra. Rosario Mendoza, Dr. Eliseo López, Mtro. Saúl Millán y Dr. Carlos Bonfiglioli.

Para mis alumnos en Cuba y en México, a ellos los puedo contar entre los colegas que más entusiasmo le imprimieron a la investigación, análisis y escritura de estas páginas. De ellos, han venido muchos de los reconocimientos profesionales con los que he contado.

De todo corazón correspondo a los buenos gestos de mis abogados en México: el Lic. Pablo Alegría y la Lic. Aida Mata. Agradezco las gestiones del Lic. Manuel Domingo Zetina. Mi gratitud hacia las autoridades migratorias de México.

Un abrazo para Mónica, sus padres y su hermana; para Marta y Leonor, con sus respectivas familias; para el Dr. Alberto Mejía Barón; para Javier Olavarría, su familia y sus padres; el Sr. Segundo Ortes, su esposa Cuca y familia; y para el Sr. Mario Magaña.

¡Doy vivas a la amistad entre los pueblos de Cuba y México!
¡Aché pa' todos y pa' que to' y ban echu!

Índice

Introducción	1
Capítulo I: Los angulares históricos	8
Capítulo II: El observatorio	68
Capítulo III: Los fantasmas imponderables	107
Capítulo IV: Deslindes	146
Capítulo V: El reino de este mundo	174
Capítulo VI: El danzón	214
Capítulo VII: La guaracha	259
Conclusiones	292
Glosario de cubanismos	i
Glosario de afrocubanismos rituales	vi
Bibliografía	x
Glosario de siglas	xxviii
Anexos	xxix

Introducción

Esta tesis es un estudio de la identidad cultural de los creyentes agrupados, junto a otros adeptos, en la casa afrocubana de culto. Asimismo indaga en las reacciones rebeldes de ese grupo. Ambos fenómenos se ponen de manifiesto frente al racismo y el ateísmo característicos de la sociedad cubana en un periodo reciente (1991-1993) —etapa de inicio de la reforma del socialismo cubano.

La investigación se basa en un trabajo antropológico de campo. Toma como marco de referencia las investigaciones clásicas del Caribe, y se instala plenamente en el terreno específico de los estudios de la historia, la sociedad y la cultura cubana. Nos pone ante los estigmas raciales y los rechazos hacia la religión afrocubana, en un país que, en su intimidad local, se revela con perfiles que reproducen estructuras que provienen de los tiempos del colonialismo y la esclavitud —sin que yo sea el primero en mostrarlo (v. gr. Duharte y Santos, 1997). Hay que decir que esas son estructuras desgastadas y que subsisten bajo una inmensa cantidad de subterfugios. Pero si es así, se debe a que los actores afrocubanos, como otros actores del Atlántico negro (ese espacio donde se reproducen las interacciones culturales que se iniciaron con el traslado de los africanos a América), desde los tiempos originales de la diáspora han movilizad sus construcciones culturales para modificar el orden de la dominación, levantando identidades propias entre una amalgama criolla. Ésa ha sido una historia de hábil lucha por la emancipación, la ciudadanía y la autonomía actoral.¹ El rizomorfismo de la identidad propia en la amalgama criolla, le ha permitido a los actores afro conducirse en procesos de mutación cultural y de agitada discontinuidad nacional, sobrepasar el discurso racial y evitar la captura moral por sus agentes (Gilroy, 1999: 15s, 2).

La autonomía actoral que implica la posibilidad de que el subalterno pueda pronunciarse y actuar por su cultura (Spivak, 1994), la he conservado en la descripción etnográfica. Entre los investigadores del campo de estudios cubanos, esa autonomía emerge como un interés cardinal (Caño, 1996; Moore, 1988). Se abren las voces de estos actores con la profundidad de sentido de sus relatos de vida y su contestación antifonal a la dominación racista-atea, porque ese relato y esa antífona son sustanciales para el investigador que quiera captar el tono cultural del Atlántico negro —tono nutrido con la palabra ancestral, que en la religión reúne a los creyentes de hoy con los antepasados míticos e históricos de la diáspora africana (Fogarty, 2001; Gilroy: 38s, 198s). El ritmo de esas voces es el compás que sigue la narrativa etnográfica, donde yo —como antropólogo— hago análisis y explicaciones. Mi propia voz la he sustraído, finalmente, de ese ritmo. Para haberla sostenido, había licencia científica, añeja y al más alto nivel internacional. No olvidemos que desde 1940, una académica cubana, Lydia Cabrera, bajo un elogioso prólogo de Fernando Ortiz, sentó la pauta del compartido tono autobiográfico del etnógrafo con los actores de la africanía. Hay lenguajes científicos que establecen ese diálogo en la reflexión histórica (Martínez Furé, 1979). Hay voces académicas que llegan a la plena confianza de compartir con los actores estudiados un mismo sentimiento religioso afroamericano (Brown, 1991). Ese tono pudo haber traslucido las “condiciones contextuales” de mi trabajo de campo (García Canclini, 1991: 59).

Esta investigación es de tipo sociológico cualitativo. Se trata de la aplicación de los instrumentos de la antropología social a la indagación en el peculiar perfil de la identidad cultural que se genera en la casa afrocubana de culto en interacción simbólica con el entorno local inmediato, en su colocación entre otras unidades colectivas. Aquí las prácticas y las relaciones sociales se deslizan por barriadas, municipios y una zona interprovincial del Occidente del país, que gira alrededor del pueblo de Regla. Éste con su rica tradición religiosa afrocubana, sirvió de centro para deslizar la observación; no con el telescopio que sondea lo nacional, sino con el microscopio que registra la delicada escena local. Esa selección tiene paralelo con la de otros investigadores de los estudios afroamericanos. La comparo con ese gesto de Karen Brown (1991) cuando toma el pequeño entorno afrohaitiano del Brooklyn, para finalmente, decidirse a tocar la puerta de la casa vudú de Mamá Lola. La tomo como afín a la incursión etnográfica de Beatriz Morales (1990) por las casas afrocubanas de

¹ Por ejemplo en el campo de la religión afrocubana, nos dice Morales (1990: 220): “Religion is an aspect of culture that illustrates especially well how culture can be built and re-built, and how ideas play a role in the struggle for power by groups that are forced to survive on the periphery. As the case studies show, human beings deprived of their natural rights will create solutions to their problems. At least some religious systems can provide humans with solutions to their material problems by empowering them with the belief that they can be victorious in their struggle for a more just world”.

culto de Nueva York, para constatar, en ese nivel de integración, la reproducción de la religión de ancestros africanos, venidos desde Cuba, construcción cultural puesta en función de la supervivencia en la periferia socio-económica y política.

La investigación tuvo dos motivaciones. Una era dar una visión dinámica y auténtica de la sociedad y cultura del ámbito de la africanía sagrada. Otra, la necesidad de estudiar el fenómeno socio-religioso afro cubano desde el nivel local, nivel de existencia de los fenómenos sociales al que tan poca atención se le había prestado por el estudio científico de la sociedad y cultura cubana. Estas incitaciones se combinan en la posibilidad que la segunda le ofrece a la primera, tal como lo podemos percibir en el movimiento generativo de textos de identidad cultural de los creyentes afrocubanos desde sus inmediatos ámbitos de culto, revelados por la indagación de Lázara Menéndez (1998), quien desmiente la estática de "hecho folk" que se le atribuye a la africanía sagrada.

Las motivaciones dichas tenían su reverso. El etnógrafo de "alta cultura"² se veía a sí mismo como un sistematizador de los secretos del culto. Se me imponía –como a otros académicos: Fogarty, 2001; James, 1989, 1999; Lefever, 1996; Menéndez; Morales- ir a la contraria de la tendencia dominante en la investigación, en la cual ha reinado la evaluación de los cultos afrocubanos con los conceptos derivados, para el caso, de la unidad que se le confiere a la noción de transculturación (Ortiz, 1983), conceptos que toman a esos cultos como construcción cuasi-religiosa, folklórica y sincrética. La perspectiva de auténtica religión, como un sistema cultural vivo y de frente a los contrapunteos de sentido de la cultura nacional, se ha visto poco representada en la investigación al uso, la cual discursivamente viene de los años veinte del siglo pasado, cuando Fernando Ortiz (1987: 86s) cimentó la idea de que el destino de la africanía sagrada era el museo y la pintoresca herencia cultural africana. Poco se ha reparado en que aquella obra de Ortiz estaba ante las problemáticas que dejaba la esclavitud recién abolida, que eran indagaciones que tenían los pocos años de los propósitos de la integración nacional de una república que recién había emergido a la independencia. Hay un Ortiz posterior que coloca esa integración en un movimiento de fases (1973a, 1973b); que razona sobre la ininterrumpida creatividad que suscita el componente africano en distintas esferas de la cultura nacional, como es el caso de la música (1965); que desaloja de la reflexión antropológica del país las nociones del racismo científico y le da un sitio a la formación transcultural de la nación (1983, 1975b). Esas carencias de reflexión, me llevaron a hacer lo mismo que Ortiz hizo en su tiempo, frente a ideas estáticas y con una alta dosis de especulación, me instalé en el campo, en un territorio concreto de la parte occidental del país. Tomé como unidad de observación la casa afrocubana de culto, la cual puede tener caracteres sociales y culturales distintos en otras partes del país y del mundo –casa de culto que contribuyó a llenar las arcas de datos de Don Fernando.

Entré así a uno de los fondos de la realidad nacional, la vida local. Iba allí donde la gente se gana el pan, estudia, convive en círculos estrechos de amigos y camaradas, son vecinos y allegados, ... Descendí al nivel, donde se pueden palpar de una manera "microscópica" (Geertz, 1987a) "las desigualdades sociales" de los subalternos "como estas se viven y no en abstracto" (Devalle, 1989: 37). Ese impulso por el estudio de las realidades frente a cualquier especulación, me venía de lo formulado en la política científica del Estado cubano (PCC, 1978: 448-449). Concordaba con una exigencia planteada en círculos de la intelectualidad cubana desde mediados de la década de 1980 y que a mí me alcanzó en toda su dimensión académica y política en 1988. Alrededor de esa fecha una línea oficial trataba de hacer válida en la práctica de la investigación social lo que al respecto se había formulado desde el I Congreso del PCC (1975) y que poco se había ejecutado. La reflexión en ciencias sociales debería ser enriquecida con el conocimiento de los "problemas concretos" que se verificaban en lo más intrincado del país y de su historia –tal como sugería la letra de la política del Estado (PCC, 1978: 282-283, 448-449). Quiere decir que si en esta investigación se hace un análisis riguroso del Estado cubano, es partiendo –entre otras cosas- de las formulaciones oficiales de ese Estado en materia de política científica.

Lo mismo podría decir para la elección del nivel local de investigación. En abril de 1990, el *Llamamiento al IV Congreso del PCC* (1990b) confirmaba la tendencia al estudio de los procesos de la particularidad histórica de la nación. Esto estaba en paralelo con una reformulación intelectual de la

² Término usado por Manuel Moreno Fraginals (1978: 47).

historia nacional, reformulación que había empezado en la década anterior.³ Los temas de raza y religión aquí tratados en el entorno microsociedad de la casa de culto, de un modo u otro fueron de interés para los académicos que por aquella época, del inicio de la reforma del socialismo cubano, les interesaba apreciar el fondo local del país, sobre todo para llegar a resultados que no podían ofrecer las perspectivas globales de la nación. Así una estudiosa del tema del racismo en el ámbito de la barriada (María Magdalena Pérez Álvarez, 1996) –junto a otros investigadores de la Academia de Ciencias de Cuba–, nos dice de la importancia de ese descenso de nivel de integración, para recoger datos que sólo lo pueden dar las interacciones cotidianas; que únicamente se registran cuando se constata “el sentido emocional y el contenido del estereotipo y del prejuicio racial” (a través de “los gestos, el tono de la voz, la expresión facial y corporal, entre otros índices”, que para su estricta observación requieren de una convivencia con los sujetos investigados); que exclusivamente son documentados en el transcurrir de la vida inmediata de la gente.

Si, por exigencia, ubiqué la investigación en el marco de los estudios clásicos del Caribe, comprendí con Julian Steward (1976, 1956), que la investigación que desciende de las escalas de la nación, sólo toma en cuenta a ésta para ubicar un cuadro general de la sociedad y la cultura, de los modos de agrupación y las formas de la conducta que orientan a los actores. Todo planteamiento sobre el nivel de integración nacional operó como premisa de análisis. No más. Así se han conformado los Capítulos I y II. Uno deja un marco de la historia nacional desde el ángulo de interés para el objeto. El otro es el ascenso desde datos elementales del nivel local (II.1, II.2 y II.3) hasta la caracterización de la problemática del racismo y el ateísmo en la vida nacional (en algunas partes de II.2, II.3 y en II.4). Dígase además, que el campo específico de los estudios cubanos en el nivel internacional no está practicando estudios comparativos ni con el Caribe ni con ninguna otra área (Halebsky y Kirk, 1992, 1990). Ese campo se encuentra bajo el imperativo de impulsar investigaciones específicas de las escalas interiores de un país cuyas realidades han sido de las “menos estudiadas” de América Latina, aunque en franca osadía algunos las han convertido en las “no menos” interpretadas (como podría advertirnos, por ejemplo, CEPAL, 1997).

Los conceptos históricos que aquí se han trabajado provienen de los estudios cubanos: contribución completa, efecto de saturación, pauperización, unipartidismo y *pathos* heroico. Yo sólo los dispuse deductivamente para la realización de la investigación. Además los coloqué en la perspectiva de las investigaciones que nos explican la formación y la continuidad poscolonial y posesclavista de una sociedad de plantación en el Caribe. También algunos de esos conceptos, por su contenido, son tan antiguos como la propia intelectualidad nacional, que ya a fines del siglo XVIII, se le veía reflexionado en torno a esos asuntos. Por ejemplo, la contribución completa, que es en síntesis, la máxima cantidad de energías del trabajo y de la participación social que se requieren del actor para reforzar el poder social de la sociedad de plantación, tenía perfiles claros en el Caribe del siglo XVII (Moreno, 1978:41), y ya en 1792, Francisco Arango y Parreño (1952) se acercaba a este concepto al estar motivado por la eficiencia de la agricultura de las plantaciones cubanas.

La única ventaja que ha tenido este trabajo frente a otras investigaciones de los estudios cubanos fue la pesquisa de campo. Si de esos estudios cubanos tomamos el texto de dos investigaciones sociales, vemos el lamento ante la carencia de material de terreno que ha tenido que suplirse con fuentes de segunda mano. Velia C. Bobes (1997) nos dice de la imposibilidad en que se vio para realizar trabajo de campo en Cuba, para así mostrar en vivo la emergencia de los nuevos actores de la política cultural cubana en la década de 1990. Julie M. Bunck (1994), quien hace una fina revisión de fuentes de distinta clase para sortear la falta del dato directo de la opinión popular, antes de decirnos de su selección de materiales para el estudio sobre la cultura en las esferas laboral, educacional y deportiva nos plantea por las claras: “Yet it is precisely the nature of Cuban society –closed, mysterious, repressed– that makes it a particularly attractive subject for research. If the Castro government were moderate, Cuban society would likely be more open and scholars more free to canvass popular opinions” (pp. xii-xiii). Pero, al fin y al cabo, si nos volvemos a remitir a arriba, tampoco es una ventaja absoluta. La temática racial se ha visto favorecida por la indagación de terreno entre autores recientes (Alvarado, 1996; Caño, 1996; Guancho, 1996b; Pérez Álvarez; L.

³ Reformulación que cuaja en Moreno (1994).

Serrano, 1998) —entre quienes faltan, en mi opinión, marcos teóricos para ordenar explicativamente sus datos y sacarles más revelaciones. Lo mismo puedo decir de la temática religiosa afrocubana (con excepción del trabajo de Fogarty) y a propósito de las siguientes investigaciones: Argüelles, 1994, 1992; Argüelles y Hodge, 1991; James, 1999, 1989; Menéndez; James, Millet y Alarcón, 1998; Millet, 1996. Es presumible que las limitaciones que indica Bunck, hayan incidido en la cortedad de los marcos teóricos y de los descubrimientos de los estudios señalados.

Encontré un amplio surtido de objetos susceptibles de explicación a la luz de la reformulación de la idea de transculturación, a la luz de la componente de dominación que señala el propio Ortiz (1983) en el proceso de interdependencia entre los grupos que históricamente constituyeron la nación, dominación en la interdependencia que se ha reproducido hasta hoy. Entre esos objetos contaba la frontera cultural que se marca entre la sociedad y cultura blanco-racista-atea y la sociedad y cultura afrocubana (así las nombré, utilizando una distinción que establece Carlos Moore (1988), la cual parte de una idea de Carlos Franqui). Esa divisoria se me representaba como una línea de separación asimétrica de poder y cultura. De todas formas, el trazado de la línea de demarcación no es nuevo. Moreno (1978) introdujo este asunto al referirse al “doble comportamiento en la cima y en la base de la sociedad” (p. 47), lo que él señala como la “sociedad blanca” y las “zonas negras del Caribe”, en especial Cuba: “[Entre una y otra] las diferencias culturales no eran una mera oposición de patrones y valores europeos y africanos, transculturándose en un aire abstracto, sino que obedecían a factores muy concretos de enfrentamientos clasistas” (Ibid.), con el consecuente ordenamiento de status, movilidad y ascenso social. Esta brecha blanco-racista y afrocubana fue una “ambivalencia socializada” que reguló la escena del poder desde “el ámbito social global” hasta “el seno mismo de cada individuo”. Permitió la reproducción y recreación de “valores culturales” y “formas de organización e institucionalización” que orientaron la cohesión, la identidad y la dignidad “conforme” al mejor funcionamiento de los mecanismos de control del trabajo y la participación de la sociedad de plantación. Esos valores y patrones se completaron con los criterios “etnocéntricos” que hacían significativa a la “sociedad blanca” como detentadora de la condición de progreso. (Ibid.) Moreno insiste en que la esclavitud fundó las acciones de fragmentación de la población negra, que reportaban inestabilidad, discontinuidad y deculturación, que eran atribuidas de por sí a la condición africana (pp. 36-37). Él y otros autores señalan que el régimen de esclavitud sentó la diferencia del “concepto blanco burgués” de la familia y las relaciones sexuales frente a una comunidad negra debilitada desde el desarraigo de África, la separación de los hijos en la plantación y la cohesión familiar misma, que la llevó a buscar formas de nexos sociales y agrupación, recursos de educación y formación de la personalidad, superadores del trauma de la servidumbre y el bajo status social, mecanismos que fueron vistos con aprehensión por la esfera blanco-racista (Fogarty; Moreno, cit.: 34-35; Patterson, 1973). Bajo el régimen colonial y esclavista se estimuló el contacto interracial a costa de la deculturación del negro, de la domesticación del negro criollo, el cual tardía y gradualmente (a partir de la emancipación) llegó a ostentar la condición ciudadana, equivalente a la de un criollo blanco. Esta limitación del contacto mixto, de control de la transculturación, estimuló la comunicación a través de formas horizontales, subterráneas y sincréticas (como fueron los cabildos, las casas de culto y las potencias abakúas), que comparecieron ante la “sociedad blanca” como modalidades de contagio con el estigma negro (Moreno, cit.: 44-45, 46-47).

La “ambivalencia socializada” de la que nos habla Moreno, nos indica que la interdependencia es necesario explicarla a partir de un contexto de contactos regulados que sentó la vida colonial y esclavista. Este contexto no sectorializa aparte a las llamadas “sociedad blanca” y “zonas negras”.. Dejó establecido otro tipo de reproducción de la diferencia transcultural, para el futuro poscolonial y posesclavista. Se constituyó en el contexto del ordenamiento de dos esferas de las que participan grupos e individuos de forma interdependiente; la primera ofrece el “pase” del blanqueamiento, la segunda sus adaptativas construcciones rizomórficas. Representan una fractura que vive un mismo individuo, una contradicción íntima que se revela en el nivel local, contrariedad propia de ese cubano que denigra y es denigrado, a la vez que ese tema le desagrada y no lo confiesa.

El planteamiento de los resultados de investigación parte de una selección de datos recolectados en dos etapas de trabajo de campo. La primera, entre enero de 1991 y abril de 1992. La segunda, entre mayo de 1992 y julio de 1993, con un período de ausencia del país entre fines de

noviembre de 1992 y los primeros diez días de febrero de 1993. El corte entre la primera y la segunda etapa dependió de un deslinde del amplio espectro de objetos. En ambas procedí de una manera inductiva (Anguera Argilaga, 1997). El marco teórico y su operacionalización para el análisis se fueron sujetando a la sucesiva comprobación empírica de sus postulados. Entre los temas emergidos del material de terreno, el de la dominación racista-atea (del negro y del creyente afrocubano) recomendaba la búsqueda de una teoría del poder más ecuménica y a la vez más ligada al examen de la inmanencia del control social entre actores del nivel de integración local; pero que por otro lado fuese una teoría ligada al espíritu de la reconstrucción del materialismo histórico, desde la que se pudiese sostener que el ejercicio del poder social parte del control de los recursos del trabajo socialmente organizado (Habermas, 1980; Marx, 1973; Wolf, 1994). Este punto de vista indispensable para contemplar el sustento del poder en la sociedad de plantación del Caribe, donde "la coerción domina sobre el consenso" (Smith, 1965) y donde el "control extendido" (Lowenthal, 1972) se coloca a un "nivel pupilar" (Moreno, 1978), nos llevó, en una etapa final,⁴ a seleccionar la teoría energética de la inmanencia del poder de Adams y la microfísica del poder de Foucault.

El objeto de estudio es en síntesis, la identidad cultural afrocubana condicionada por la dominación racista-atea, a la vez que esa identidad determina la rebeldía del subalterno.

El estudio de la identidad cultural del grupo socio-religioso afrocubano es visto a través de la casa de culto como unidad política local, en el intervalo inicial de la reforma del socialismo cubano (1991-1993), aunque recurriendo al paralelismo con otras etapas de la historia –cuando lo creo posible y necesario para el tipo de investigación, dígame las partes dedicadas a cuestiones históricas en los Capítulos I y II. Esta identidad se examina desde la identificación blanco-racista-atea y la identificación propia (se sigue a Adams, 1995b, 1989b). Se toma en consideración el racismo-ateo en la relación intercultural como un fenómeno masivo y estructural, quiere decir simbólico e institucional (Wieviorka, 1992), y conectado con otras formas de denigración. Este eje teórico nos permite entrever el racismo que la estrecha colaboración entre actores sociales ha mantenido reservada, como mismo ha entreverado la fractura de una sociedad y cultura blanco-racista-atea y otra afrocubana, porque aún cuando el "pase" o contacto mixto entre ambas aparece regulado, es continuo y fluido, tratándose de un particular tipo de sociedad racista del Caribe cultural (como la que podemos encontrar en Brasil –Guimarães, 1999; Wade, 1997).

El elemento central del objeto es relacionar la dominación del grupo afrocubano, desde la perspectiva local dicha, con su identidad cultural en el espacio de la "comunidad imaginada" de la nación, donde la "camaradería horizontal" (transculturación) puede aparecer fracturada (Anderson, 1991). Comparecen la identidad estigmatizada (Goffman, 1986) o racista-atea y la identidad rebelde (afrocubana). Esa diferencia cultural se inscribe en la regulación del "contacto mixto" con los estigmatizados (Goffman). Tiene su fondo en el control de recursos significativos y el control social (Adams, 1983). Esta dirección del tratamiento teórico la recomienda Guimarães para el Brasil negro. Asimismo al referirse en extenso al Caribe, Mason (1975) nos indica la presencia de dos culturas criollas, una oficial y otra que le socava; pero entre las cuales se requiere un mínimo de colaboración, aunque sólo sea en momentos críticos y coyunturales (Smith). Con mucha más razón se puede argumentar de la activa contribución que entre ambas esferas ha existido en las sociedades de matriz transcultural como la cubana, donde esa cisura es tan permanente como su allanamiento –tal como muestran los estudios cubanos: v. gr. Bobes, 1997; Domínguez, 1978; Dilla, 1996.

Abordo una dominación fundada en las tecnologías políticas del cuerpo y la microfísica del poder (Foucault, 1995). Arranca la contribución completa, la cual termino de modelar con el concepto de "lealtad total" dado por Falla (1975) y con los registros de los estudios cubanos y de historia de

⁴ Se trató de la ordenación y análisis de los datos etnográficos, realizadas en el gabinete, con la perspectiva de una tercera etapa de trabajo de campo, que no se pudo realizar por razones muy similares a las que señala Bunck (1994). No obstante, el planteamiento de los resultados de investigación podía continuar con la dinámica deductiva sin correr riesgos especulativos. La práctica inicial del principio etnográfico de Evans-Pritchard (1997) acerca de la utilidad de una variada y concienzuda observación en las culturas donde la entrada del antropólogo se hace muy difícil, así como la enseñanza venida de la estrategia seguida por Kimball y Watson (1972), me permitieron tener una amplia colección de registros particulares de donde despegar una deducción lo más objetiva posible.

Cuba. Esa contribución completa se vale de lo que Bobes (1997) ha llamado efecto de saturación, que es, en definitiva, la extracción de la contribución completa por distintas vías de sujeción del actor.

Pero a la vez, el actor subordinado y su unidad, la casa de culto, no son incapaces, reaccionan a la dominación (Adams, 1978) sobre la base de su concepto de lo sagrado. Éste implica un sistema de personalidad y un sistema de sociedad que impulsan a que la casa establezca una organización social y articulaciones en una estructura no-oficial del poder, organización y articulaciones que son bases de su identidad (Cardoso de Oliveira, 1992). Entre la transgresión, los dramas sociales (Turner, 1974, 1972) y la rebelión (Gluckman, 1978, 1963, 1955) se produce la reacción del subalterno. Aísla la rebelión para examinar la particularidad de la orientación de la conducta afrocubana ante la dramatización de la inversión del orden para superar en un ciclo semicerrado (distinto al presentado por Gluckman) gran número de conflictos y presiones sociales que se acumulan en virtud de la dominación unipartidista y la pauperización (Donate, 1995). Es, así, esencial para restaurar la "camaradería horizontal". Esas consideraciones teóricas nos devuelven a la reconocida capacidad de rebelión que se forjó en las comunidades afroamericanas del Caribe a partir de las formas adaptativas del cimarronaje (Franco, 1975; Price y Mintz, 1992; Price, 1981), que yo asumo como un cimarronaje cultural, entrado en la socialización y la educación de los actores en las prácticas de esa cultura no-oficial hacia la que señala Mason.

Así en el Capítulo III, queda conformada la base teórica de la investigación. Se alinean la teoría del poder, de la identidad, la rebelión y la religión.

La base teórica fincada en la energética (Adams) y la microfísica del poder (Foucault) me llevan a plantear que el racismo-ateo no se trata de buenas voluntades, ni de mayor o menor logro de democracia racial y libertad de culto. Es un fenómeno estructural, inscrito históricamente en el ordenamiento del poder de elite de la nación. Políticamente, se sostiene en la máxima recaudación de energías para el trabajo ("*labor*" y "*work*"—según la distinción de Wolf, 1994) y la "movilización social". (Ibid.) El racismo-ateo es un fenómeno endémico como lo es la contribución completa. Viven en simbiosis. No importa que llegue el período de la *chambelona* partidista o de la reforma socialista. La estructura estatal del poder —por lo registrado en el nivel local— necesita de un actor afrocubano estigmatizado o asimilado, para exprimir el jugo de las energías dichas. Los logros de democracia racial y libertad de culto son el resultado de la rebeldía de esos actores, de la cual ha estado necesitado el sistema político de época en época. La escalada de estos logros erosiona la naturaleza elitista del poder estatal y hace más difícil la manifestación de formas abiertas de racismo-ateo. Es por ello, que cuando por primera vez se lanzan el problema científico y la hipótesis acerca del involucramiento del Estado en la dominación racista, Domínguez (1988: xi) nos dice que no se trata de un fenómeno donde hay una acción deliberada, sino más bien una conjunción de circunstancias de dominación que reproducen estructuras ("cultural burdens"), con las que se cimentaron nuestras naciones del Caribe, con las que se transitó de una era colonial y esclavista a la era poscolonial y posesclavista (v. gr. Goveia, 1965).⁵

Independientemente de los argumentos que un científico pueda dar, no olvidemos que el racismo es un asunto que disgusta mucho en la cultura cubana (Dominguez, 1988: ix) y lo mismo se puede decir del ateísmo, de la relativa indiferencia hacia las religiones, los cultos y las denominaciones de fe —como ha solido suceder en el Caribe (Simpson, 1978). Sobre todo, si el asunto es llevado a sus consecuencias últimas, que son las que Domínguez (1988) nos señala en el vínculo del racismo cubano (yo añado la intolerancia hacia la religión afrocubana) con el autoritarismo del Estado,⁶ autoritarismo al que yo nombro unipartidismo, usando el mismo término que el Estado cubano acuñó en el documento oficial del IV Congreso del PCC (1991) para definirse, complacido de la peculiar naturaleza de su dominación en la era de la reforma o período especial. Esta reacción no es nueva. Si nos remitimos a las obras de examen crítico del racismo en Cuba de décadas pasadas, sírvame de ejemplo la de Serafín Portuondo Linares (1950) sobre los Independientes de Color, nos damos cuenta que es inevitable que la reflexión vaya al fondo sustantivo de la naturaleza del poder, que es lo que más desagrada de esta clase de trabajo.

⁵ No nos extendemos aquí sobre el ateísmo; pero hay elementos que permiten sostenerlo —como se verá en los epígrafes I.7, II.2 y II.4.

⁶ Así Rubin (1971) denomina el tipo de Estado de la sociedad de plantación del Caribe.

Doy al lector la orientación restante para la lectura de los Capítulos a partir del cuarto. En el Capítulo IV, se plantea un conjunto de deslindes metodológicos, en la medida en que la investigación retoma la observación del entorno local. En el V, se reseña la religión afrocubana como sistema cultural y la organización social de la casa de culto en la escena local, donde cohabita como unidad política con la sociedad y cultura blanco-racista-atea, cohabitación ordenada en una espesa red de relaciones de categorías de clasificación social (Mitchell, 1990). En el VI, se describen las particularidades del racismo-ateo, de la identidad deteriorada y de las acciones sociales de rechazo en un dominio de poder local. En el VII, se caracteriza de la rebeldía afrocubana de la casa.

Hablo de religión afrocubana como un cuerpo de creencias, lo cual no está admitido por la literatura en uso en Cuba, literatura que considera la existencia de cultos con una condición inferior a la de religión; no obstante prefiero la denominación que para el Caribe utiliza Simpson –queda expuesta en I.2. Digo así de una religión que alude a los espíritus, vistas esas entidades como seres espirituales en general y no como antepasados históricos o muertos como lo contempla el espiritismo *cruza* de modo específico. Hago mención a la hechicería y la brujería no en el uso denigratorio con que suele usárseles desde la clasificación social (uso advertido por Lachatañeré, 1992). Mi empleo científico de esas voces va dirigido a explicar dos clases de influencias mágicas (como se hace a partir de la obra de Evans-Pritchard, 1996). Aludo a la democracia racial, locución utilizada por Scott (1989) y otros autores, aunque en el país es sustituida por la expresión igualdad racial.

Uso el término afrocubano. Se trata de una voz erudita; poco socorrida en el lenguaje ordinario del país, aunque el sujeto discursivo común comprende su carga múltiple de significados. En primer lugar, afrocubano califica a los fenómenos y actores que se relacionan con la adaptación social bajo algún patrón de la herencia cultural africana. Se dice así del culto afrocubano, de la música afrocubana, del folklore afrocubano, ... para destacar una cualidad de su composición. Quizá en otra circunstancia el hablante mencione sólo culto, música, folklore ... Se apela al sustantivo afrocubano – como lo afrocubano- para decir en general de esa adaptación (Ortiz, 1965: 3-4). El punto de vista ordinario puede o no hacer ese tipo de identificación de grado y especificidad según sea la circunstancia enunciativa –como sucede en otras realidades afroamericanas (Mintz, 1974: 6s).

En segundo lugar, digo, de modo etic, del calificativo de actor afrocubano para mencionar a los sujetos que son objeto de diferenciación simbólica desde la perspectiva racista-atea. Sin embargo, cuando el hablante común hace tal diferenciación, prefiere usar otras palabras del amplio repertorio lingüístico de la denigración social. El carácter masivo y estructural del racismo-ateo hace que un mismo individuo, al ser denigrado, pueda ser clasificado en distintas posiciones como actor afrocubano; y, al ser denigrador en distintas colocaciones racista-ateas. Como en los cuadros cubistas, los actores aparecen con facetas de múltiples perfiles. Ello conjuga con el capricho de las floridas categorías de la clasificación racial y la multitud de términos imprecisos de la delimitación del creyente afrocubano, todas ellas circunstanciales no como interpretaciones simbólicas en sí, sino por la circunstancia de poder y control que implican (Varela, 1997: 49). Por ello, los determinantes afrocubano y racista-ateo no bastan a la escritura. Es preciso usar otros términos que expresen la variedad emic de la denigración o echar mano a los propios apelativos de la voz corriente.

En estas advertencias sobre el término afrocubano, se debe apreciar que es una noción contextual, ligada al uso cultural. Es lo que nos impulsó a contemplar esta cuestión cultural desde una perspectiva dialógica (propia de la teoría de Bajtín, 1982). No se trata de ningún modo de un enunciado sustancial o un conjunto de rasgos fijos de una vez y por siempre en la cultura:

The argument here, then, is that we must conceptualize Afro-American cultures not simply as historically derived bodies of materials, as patterns of and for behavior, but also as materials actively employed by organized groupings in particular social contexts [subrayado de E.E.]. Without the dimension of human action, of choices made and pursued –of maneuver- culture could be regarded as a lifeless collection of habits, superstitions, and artifacts. Instead, we see that culture is used; and that any analysis of its use immediately brings into view the arrangements of persons in social groups, for whom cultural forms confirm, reinforce, maintain, change, or deny particular arrangements of status, power, and identity (Mintz, 1974: 18).

Capítulo I: Los angulares históricos

Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina, en vez de destrozarla. Los partidos que luchaban alternativamente por la dominación, consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del Estado como el botín principal del vencedor.

Carlos Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*

Este Capítulo es un marco histórico como el de cualquier otro trabajo del campo específico de los estudios cubanos. Para el tema de investigación, asumí la división convencional en tres fases de la historia de Cuba: Formación de la nación hacia la independencia (fines del siglo XVIII-1898). Nación de república mediatizada (1898-1958). Nación socialista (1959 en adelante). De los estudios históricos extraje la información sobre la situación de la población negra con respecto a la constitución del poder social y el Estado en las dos primeras fases (I.3). Por la naturaleza de esa labor he creído mejor, en la tercera fase, indagar sólo en la conformación de Estado y poder (I.4), hasta llegar al tiempo histórico de la observación de campo, donde los datos de documentos y de los estudios históricos se complementaron con el registro etnográfico (I.5). Así, para darle una atención preferente y contrastada, he dejado para el siguiente capítulo el examen de la circunstancia del racismo en la tercera fase de la historia nacional, así como la evolución del ateísmo.

Los conceptos históricos útiles para el ulterior análisis de datos etnográficos, se desplegaron en I.7, para que funcionen como angulares históricos de la investigación antropológica. Previamente, se habían creado las bases más generales de su sustentación en el marco de referencia de los estudios clásicos del Caribe (I.2). El objetivo de ese marco es plantear la importancia de una investigación no-comparativa en el nivel de integración seleccionado, así como señalar el tipo de sociedad de plantación típica del Caribe y característica de Cuba.

Uno de los conceptos históricos, el de transculturación, necesita ser explicado a partir de la formación de la población cubana (I.6). Y las bases socioeconómicas de todos ellos, deben despegar de las condiciones de adaptabilidad a la ecología de la Isla –como nos muestran Guerra; Le Riverend; Marrero; Moreno; Ortiz (1983). Contenido del epígrafe I.1, con su síntesis de la geografía del país.

La relación de la población negra con el poder social en las dos primeras fases de la nación, ha requerido de dos complementos (I.8). Uno es el desarrollo explicativo de la rebeldía afrocubana frente a la dominación, rebeldía que denomino cimarronaje cultural. El otro, la presentación del contexto de contactos entre la sociedad y cultura blanco-racista-atea y la afrocubana.

Las nociones de la historia nacional que me acompañan en el estudio antropológico las coloco en la perspectiva de la reconstrucción del materialismo histórico. Fijo los angulares para comprender quiénes han sido los controladores de la movilización social y del trabajo (Wolf, 1994: 99), frente a los cuales la comunidad afrocubana aparece como subalterna con todas sus expresiones de sociedad y cultura. Esos controladores han conducido un proceso en que el subalterno significa algo por la contribución energética aportada. Quién sabe qué sea. Desde el estudio histórico se podría inferir, para emprender así el ulterior análisis antropológico en el nivel de integración local.

Por el dato histórico, el Estado parece ser un controlador decisivo (Dominguez, 1988, 1978). No olvidemos que, bajo determinadas condiciones, "el trabajo social es movilizado y encauzado (...) mediante el ejercicio de poder y dominación" (Wolf, 1994: 105). Hay, incluso, sociedades en las que el Estado ejerce un control total (Wittfogel, 1966) sobre movilización y trabajo. Algo así nos sugiere el dato de la génesis de la nación en la economía de plantaciones y la esclavitud.

Coincido con Scott (1989: 331) cuando dice de la no-pertinencia de un enfoque comparativo con otros países de América en cuanto a la esclavitud, la emancipación y la democracia racial. Esa consideración la retomo para el tratamiento no-comparativo del tema tratado. Otro asunto es que la situación sociopolítica de la población negra atraviesa por la esclavitud (siglo XVI a 1868-1890); la emancipación y el ascenso a la democracia racial (1868-1890 a 1940); la democracia racial representativa (1940-1958); y la democracia racial revolucionaria (1959 en adelante).

1.1- El verde caimán

El país que conocemos como Cuba está ubicado en el hemisferio occidental, en el continente americano, en el área del Caribe insular (V. **ANEXOS: Mapas 1.1a-b**). Es un conjunto de islas. Se trata del archipiélago cubano en su plataforma marina o plataforma insular, la cual está unida al fondo oceánico. Está constituido por la Isla de Cuba, la Isla de la Juventud (antigua Isla de Pinos) y más de 4 mil pequeñas islas y cayos adyacentes a las dos islas mayores, con una superficie total de 110,922 km² y una extensión de 1,250 Km. En la Isla de Cuba se asienta el grueso de la población, las instalaciones y la vida administrativa. Es un territorio alargado de este a oeste y estrecho de norte a sur. Posee aproximadamente 5,000 Km de costas, en las que se localizan más de 200 bahías, puertos y ensenadas.

Cuba está situada en el hemisferio norte, a muy poca distancia del Trópico de Cáncer, a la entrada del Golfo de México y separa a éste del Mar Caribe. Su posición está entre los 19°49' (Punta del Inglés) y los 23°12' (Punta de Hicacos) de latitud norte, y entre los 74°07' (Punta del Quemado) y los 84°57' (Cabo de San Antonio) de longitud oeste. La Isla con su variado archipiélago está circundada por tres accesos marítimos: el Estrecho de la Florida, que comunica el Atlántico con el Golfo de México; el Paso de los Vientos, que conecta el Atlántico con el Caribe; y el Canal de Yucatán, que enlaza el Caribe con el Golfo de México. Las tierras más próximas a Cuba son: al norte, la Península de la Florida separada a 180 Km por el Estrecho de la Florida; al sur, Jamaica, a 140 Km por el Estrecho de Colón; al este, Haití, a 77 Km por el Paso de los Vientos; y al oeste, la Península de Yucatán, a 210 Km por el Canal de Yucatán (V. **ANEXOS: Mapas 1.1c-d**).

El clima de Cuba es tropical. Está en el límite norte del Trópico de Cáncer, por lo que la radiación es algo leve. Y la influencia del mar sobre la isla alargada y estrecha atempera el calor, sobre todo con el efecto de los vientos alisios del nordeste. Durante una parte del año (diciembre-marzo) recibe una considerable influencia de la masa continental de aire frío –principalmente en la parte occidental. Las diferencias estacionales son entre un corto y moderado invierno y un largo periodo de calor, suavizado por el movimiento de las masas de aire entre las Bermudas y los Golfos de Mosquitos y Darién, zonas de modificaciones estacionales de la presión atmosférica, y donde esas variaciones influyen en la formación y paso de ciclones. Por el régimen de precipitaciones se definen dos estaciones, la de lluvia (mayo-octubre) y la de seca (noviembre-abril), momento en que no dejan de producirse lluvias poco abundantes.

El 65 % de la extensión total de Cuba es llana o suavemente ondulada. Sólo existen tres macizos montañosos con una altura significativa, superior a los 600 m sobre el nivel del mar. El 80 % de los suelos son muy fértiles y profundos, incluso en algunas áreas montañosas. Otros suelos tienen una alta riqueza de minerales y algunos constituyen franjas arenosas de las costas. La conjugación de los suelos fértiles y profundos con el clima, la temperatura y el régimen de precipitaciones ha hecho del país un excelente lugar para la agricultura en gran escala, la cual se ve dañada sólo por la incidencia directa de los ciclones y otros tipos de tormentas tropicales, o por sequías poco frecuentes y sin mucha intensidad. Su régimen de aguas de plataforma favorece la existencia de un extenso número de especies marinas, que ha sido otro de los rubros importantes de la explotación económica del país, junto con la extracción de minerales en zonas muy específicas.

Desde el punto de vista político administrativo, el país se llama oficialmente República de Cuba. Se presenta como una nación independiente, con soberanía y autodeterminación para decidir sus asuntos internos desde el 20 de mayo de 1902, en que obtiene la independencia después de cuatro siglos de colonialismo español (27 de octubre de 1492 al 10 de diciembre de 1898) y casi cuatro años de ocupación norteamericana (10 de diciembre de 1898 al 20 de mayo de 1902). A partir del 15 de abril de 1961, se declara un Estado socialista. A partir de enero de 1959, en el país se ha protagonizado una de las más importantes revoluciones sociales del siglo XX y el enfrentamiento con la potencia más poderosa del mundo. Eso ha llevado a que el territorio en la jerga sociopolítica internacional se le haya calificado como la Isla de la libertad. Aunque la denominación territorial externa más simple dice del país, simplemente, Cuba o la Isla.

Tradicionalmente al territorio se le divide en tres regiones políticas. Occidental: desde Cabo de San Antonio hasta la provincia de Matanzas. Central: desde las zonas de Cienfuegos y Villa Clara

hasta Ciego de Ávila. Oriental: desde el límite oriente de Ciego de Ávila hasta la Punta del Quemado. Pero para otros asuntos, se utilizan otras divisiones más específicas.

Desde 1879, la división político administrativa del país ha respondido a un régimen provincial. A partir de esa fecha hasta 1977, estuvo segmentado en 6 provincias. Durante la década de 1960 hasta 1977, las provincias se dividieron en regionales y éstos en seccionales, instancias que sustituyeron a las tradicionales municipalidades. Desde 1977, se modificó esa división político administrativa para instituirse 14 provincias y un municipio especial con algunos derechos provinciales (correspondiente a la Isla de la Juventud). Las 14 provincias son: Camagüey, Ciego de Ávila, Cienfuegos, Ciudad de La Habana, Granma, Guantánamo, Holguín, La Habana, Las Tunas, Matanzas, Pinar del Río, Sancti Spiritus, Santiago de Cuba y Villa Clara (**V. ANEXOS: Mapa I.1d**). Las provincias ya en esa fecha se les volvió a dividir en municipios y desapareció la estructura seccional-regional. Los municipios conservaron su vertebración en zonas para asuntos políticos, en barrios para asuntos demográficos, sobre todo como criterio de ubicación de las viviendas e instalaciones, así como se introdujo la división por circunscripciones para asuntos electorales. En las zonas rurales se conservaron otras formas de segmentar los municipios (bateyes, fincas, granjas, poblados, ...). La capital radica en la Ciudad de La Habana, a la que se le sigue diciendo simplemente La Habana, sin que ningún conocedor del país se confunda con la provincia La Habana, la cual está constituida por las áreas rurales, semi-urbanas y de pequeñas ciudades que circundan a la Ciudad de La Habana.

Desde que Cuba entró a un orden republicano independiente pudo instituir el funcionamiento de los poderes tripartitos que anticiparon los luchadores contra el colonialismo en las distintas etapas de la República en Armas. Desde 1977 y de acuerdo con la Constitución aprobada el 24 de febrero de 1976, rige en el país un régimen de tripartición de poderes y una democracia de Poderes Populares (PP). Se celebran nominaciones por la vía del voto directo, secreto e igualmente válido para elegir a los integrantes de los órganos del Poder Popular a distintos niveles. Los delegados de circunscripción a la asamblea de vecinos. Y los diputados a las Asambleas Municipales, Provinciales y Nacional del Poder Popular. Esas tres asambleas en calidad de poderes legislativos, eligen a los órganos ejecutivos y judiciales en las instancias correspondientes. Y a la Asamblea Nacional del Poder Popular se le contempla como el máximo órgano de poder de la nación.

1.2- Un barco de papel

Es la metafórica nave que Nicolás Guillén nos propone para recorrer el Caribe con unos de sus poemarios. Su sensibilidad nos lleva por un mar cultural común, pero a la vez lleno de mundos diferentes, del microcosmos de sus territorios, a los que llegaron los buques de colonialismo y la esclavitud, en los que se instalaron las plantaciones con toda su impronta social, política y cultural.

Mi investigación se detiene ante ese mar, para ir de la presentación histórica del microcosmos de la mayor de las Antillas al examen etnográfico de las realidades de un pequeño entorno local, alrededor del pueblo de Regla, en el radio mínimo de las redes que irradian casas afrocubanas de un tipo específico de culto afrocubano. No obstante, me han obligado a salir de navegación. Prefiero hacerlo como en barco de papel, por el Caribe que transitó de lo colonial a lo poscolonial, de la esclavitud al posesclavismo. Sólo lo hago con el fin de dar un marco de referencia para esta investigación, pero sin ningún afán comparativo.

Cuba puede ser encuadrada dentro del Caribe si se siguen los tres criterios de definición del área: el geográfico e histórico, el geopolítico y el socio-cultural. Desde el primer criterio, Cuba puede ser considerada como uno de los enclaves insulares de la región, cuya historia está marcada por el inicio de la colonización europea y el desarrollo de manera sucesiva de formas de plantación tropical.⁷ El tipo de plantación desarrollada en Cuba tiene perfiles ecológicos, tecnológicos y sociológicos, diferenciados.⁸ Bajo un modelo español de sociedad (con específicas tradiciones jurídicas y morales), la plantación cubana se insertó como parte de la economía que empezó a dominar en el Caribe de modo experimental y exitoso entre los siglos XVI y XVII, dada la colocación de esta región en el tránsito económico mundial de productos primarios de las colonias de América y Asia.⁹

El segundo criterio permite concebir a Cuba dentro del área geopolítica del Caribe, sensible para la navegación, el despliegue militar y el tráfico económico interoceánico y de movimiento entre los hemisferios norte y sur de América.¹⁰

El "tercer concepto del Caribe" extiende la zona geográfica hasta el norte de Brasil y el sur de EE.UU. Se basa en que esta área comparte condiciones socio-culturales: patrones comunes de conquista, colonización, peonaje y esclavitud, así como el desarrollo de sociedades multirraciales y multiculturales (Mintz, 1966: 914). Según Wagley (1971), el Caribe constituye la región más importante inscrita en la esfera cultural de plantación americana.. Este criterio es esencial para muchas investigaciones, entre ellas ésta. Permite entender la extensión del sistema de plantación sobre la economía, la política y la sociedad de estos países. Hay en ellos una línea de continuidad estructural poscolonial y posesclavista en materia de trabajo socialmente organizado, contacto entre grupos, poder, status social y relaciones raciales. Empero, la continuidad y los rasgos de esas órbitas organizadoras de la sociedad merecen ser vistos bajo el carácter especial de sus microcósmicas culturas, añadiendo la peculiaridad y la riqueza de datos que se descubren en sus mínimos entornos locales.

En estas tres definiciones del Caribe, junto a otras, que no hemos creído necesario enunciar, Cuba queda encuadrada, al lado de un rosario de países. Sin embargo, "puede afirmarse que la región tiene una serie de características comunes que se deben considerar, pero al mismo tiempo es indispensable insistir en sus diferencias internas para evitar una imagen distorsionada" (von Grafenstein, 1996: 29). Justo una de las imágenes distorsionadas que los estudios cubanos no quieren dar cuando se está indagando en específico en procesos de la historia nacional (Moreno, 1994).

Los propios estudios que sentaron la tradición clásica para concentrarse en la uniformidad del Caribe, subrayan desde distintos puntos de vista la necesidad de también concebir a los países de la región de modo específico. Cada país del Caribe es parte de un microcosmos de un archipiélago

⁷ Varias antologías e historias regionales manejan este criterio.

⁸ "The differentials in growth of the slave plantations in different colonies are to be understood as resulting from different ecologies, different rates of maturation of metropolitan markets and industries, and different political relationships between creole governing bodies and the metropolitan authorities" (Mintz, 1974: 72).

⁹ Entre esos productos resultó básica el azúcar (Mintz, 1996).

¹⁰ Según este criterio, Cuba aparece con caracteres distintivos. V. Bosch, 1983; Dominguez, s/f; López Segre, 1986; Rodríguez Beruff y García Muñoz, 1996; Schulz y Graham 1984; Serbin, 1990; Varas, 1994.

entero, y sus condiciones locales –tamaño, recursos, estructura social, status político- también tienen en sí un rasgo significativo único (Comitas y Lowenthal, 1973a: viii). Cada uno es una entidad irrepetible, que ha desarrollado formas de adaptación y cooperación para funcionar en su mantenimiento y perpetuación propia. Con datos que van de lo ecológico y lo económico hasta la organización social y las representaciones de la identidad, se señala que la organización comunitaria y los lazos subregionales son más importantes en unas islas que en otras, pensando no necesariamente en la más grande o más poblada de ellas, con presentaciones ilustrativas de Barbados, Dominica, Jamaica, Trinidad –entre otras (Lowenthal, 1973: 200).

La organización comunitaria y los lazos subregionales, son destacados por otros autores a propósito de distintas clases de estudio en países del Caribe. Por ello no debe sorprender al lector que desde el principio he iniciado una delimitación de nuestro objeto de investigación en el nivel local de integración, donde esa organización y lazos pueden observarse etnográficamente. De tal manera que las páginas de historia nacional que continúan en este capítulo, son sólo una presentación del común denominador de características nacionales obtenido por científicos, humanistas y escritores, que han indagado en esa historia, con métodos propios para esa búsqueda, distintos de los de tipo etnográfico. Ese común denominador es adecuado para el tratamiento temático de raza y religión; pero teniendo en cuenta que esas temáticas tienen manifestaciones específicas en el nivel local. Así hemos seguido la indicación metodológica de Steward (1976: 48s), la cual empieza diciéndonos: “The ethnographic method is applicable to sociocultural segments but not to national institutions”. Tal instrucción fue seguida por el propio Steward al estudiar Puerto Rico junto a otros investigadores, quienes declaran poner su foco de atención sobre las municipalidades o subculturas socioeconómicas del país (v. gr. Wolf, 1956: 172), previa una caracterización del complejo de las instituciones y la cultura nacional, alto nivel de integración donde el método etnográfico sólo podía registrar comportamientos muy formalizados y estereotipados (Steward, 1956: 6s). De ahí el aporte de datos mucho más específicos, mucho más cualitativos, de la investigación que desciende a los pisos más bajos de los niveles de integración.

Desde el punto de vista de la literatura del Caribe, el tema de religión estudiado en una pequeña zona de la parte occidental de Cuba, girando alrededor del enclave pueblerino de Regla, puede ser visto de manera especializada y no necesariamente de modo comparativo. Herskovits (1945), desde una perspectiva culturalista, advierte que hay una variabilidad en la escala de los africanismos o rasgos culturales de origen africano entre los distintos países, rasgos que se modifican mucho de una a otra de las zonas que integran el microcosmo de cada país –un motivo ilustrado por Simpson (1978) por todo el entorno afroamericano. El propio Herskovits (1964: 320) cuando realiza trabajo de campo en Mirelebais en Haití nos señala: “According to plan, the investigation was concentrated in a restricted region”. En estos casos el antropólogo apela a datos de superiores niveles de integración, en particular de la historia de la nación investigada. En un razonamiento deductivo, puede usar generalizaciones comprensivas y también aportar luz a las mismas. Aunque Herskovits se rehúsa a aceptar esto último, su esquema de la evaluación del contacto cultural entre africanos y europeos (p. 32s), deja un trazo deductivo importante para establecer el funcionamiento de tal hecho histórico –sin el cual no serían concebibles obras como las de Simpson; Mintz y Price (1992) –entre otros. A veces el carácter microscópico de la investigación antropológica desciende hasta una sola casa de culto. Así nos sorprende Brown (1991) cuando elige para su estudio una sola casa vudú, la de Mamá Lola en Brooklyn –cuando en esa localidad había decenas de otras casas. Desde ese pequeñísimo enclave religioso, la investigadora deja sentado datos y reflexiones que, deductivamente, se prestan para reforzar o corregir los esquemas generales de los estudios de religión afroamericana –por ejemplo, para la contribución a la caracterización del complejo sincretismo del sistema religioso afroamericano o para la idea de la extendida organización reticular de sus unidades políticas. Los estudios microlocalizados y no-comparativos tienen sentido para el futuro de los estudios de amplias zonas, países, región y la diáspora africana en general.

Es cierto que las expresiones religiosas de origen africano en América tienen caracteres generales. Pero cuando empezamos a clasificarlas nos encontramos con distintos tipos de modalidades religiosas (Simpson, 1978:14-15, 56): cultos ancestrales (*Cuminá* y *Convince* en Jamaica, *Big Drum* en Granada y Carricó, *Kele* en Santa Lucía, y *Black Carib* en Belice); cultos de

reanimación de la fe o *revivalistas* (*Revival Zion*, en Jamaica, *Shouters* en Trinidad, y *Shakers* y *Streams of Power* en San Vicente); cultos espiritualistas (*espiritualistas* en Puerto Rico, *espiritismo cruzao* en Cuba, *umbanda* en Brasil, *batuque* en Belén, y *María Lionza* en Venezuela); cultos político-religiosos (*Ras Tafari* en Jamaica, *Dreads* en Dominica y *abakuá* en el occidente de Cuba); y religiones neoafricanas (*vudú* en Haití y sudeste de Cuba, *culto Changó* en Trinidad, Recife y Granada, *Obeah* en Jamaica; *Cadomblé* en Bahía, *Pará* en Puerto Alegre, *Macumba* en Río de Janeiro, cultos de derivación yoruba-dahomeyana en San Luis de Marañón, *Santería*, *Regla Conga*, *Arará*, *Ganga Longoba* en Cuba). Como el mismo Simpson nos muestra, estas modalidades religiosas a veces tienen variaciones de un enclave local a otro, algo que mostraremos al estudiar la africanía religiosa en la zona seleccionada. Una de esas variaciones es la combinación entre unas y otras formas religiosas dentro del microcosmos de un país. Por ejemplo, la complementariedad en la vida religiosa afro de Trinidad entre el *culto Changó* y el *Shouters*; la influencia de los *revivalistas* sobre los *ras tafaris* en Jamaica (Simpson: 56-57). Representan un tipo de mixtura que sólo puede ser explicado con el conocimiento inmediato de la vida local, donde tal combinación cultural se verifica de un modo más complejo y contradictorio que en el conglomerado simbólico que puede producirse entre los principios religiosos de origen africano y los de raigambre europea.

Aunque los perfiles de estos tipos religiosos son muy parecidos, me he de concentrar en las religiones neoafricanas.¹¹ Son el producto de una transculturación,¹² de la selección, síntesis y reinterpretación de los préstamos recíprocos y las persistencias culturales, ligadas a la invención independiente¹³ de los grupos culturales que concurren al proceso histórico de la colonización europea, el desarrollo del sistema de plantaciones y la esclavitud de africanos. En este proceso se constata un disímil acceso de distintos grupos negros en cada país al contacto con las otras culturas, en especial la europea (Bastide, 1973, Herskovits, 1945, Simpson). Las posibilidades de contacto ocurrieron y se cualificaron en distintas esferas cotidianas de la relación social (matrimonio y parentesco, crianza y socialización, trabajo, amistad, mercado, milicia, recreación, religión), con mayor o menor intensidad en el microcosmos de la tradición cultural de cada país (Mintz y Price: 23s). A esa situación hay que añadir otros factores señalados por Simpson (p. 54): el grado de aislamiento físico y social de las comunidades negras; la continuidad del contacto con África (decisivo, por ejemplo, en el caso de Brasil, Trinidad y Granada); la continuidad de los liderazgos y grupos de cohesión afro; y la interacción con cultos competitivos, fuesen éstos de origen africano o no.

Empero, aquí las bases sociales del contacto cultural son un decisivo factor que pone límite al paralelismo. Si contrastamos dos cultos político-religiosos, uno de Jamaica, el *Ras Tafari*; y otro, el *abakuá* de Cuba, nos encontramos una integración social de blancos y negros en el segundo desde el siglo XIX (Franco, 1975: 210-211), que no es el caso del primero. Al tiempo que uno y otro tienen distinta concepción de su relación con África. Sin llegar a profundizar más en el asunto, hay que decir que las condiciones de fusión de culturas en sociedades pluralistas de las *West Indies* son muy distintas a las de los países de procedencia hispana. En las primeras, rige un pluralismo cultural.¹⁴ En los segundos, los préstamos culturales se reprodujeron por la interdependencia social y política.

Las religiones neoafricanas, muy al estilo de las otras modalidades afro, son cultos específicos, cuyo origen aparece localizado en niveles comunitarios y subregionales en el interior del microcosmos de los países del Caribe cultural. Tienen su base en una población negra que se adaptó y pervivió con sus fraternidades religiosas "de nación", las cuales se renovaron conforme a las cambiantes circunstancias históricas (Bastide, 1972: 93s, 1960; Ortiz, 1984a, 1984b; Simpson; Sosa,

¹¹ "Neo-African cults, found in countries which are predominantly Catholic, have incorporated a considerable body of African traditions in their beliefs and rituals" (Simpson: 14).

¹² Según la entiende Herskovits (1981: 565s) y Ortiz (1983), pese a las pequeñas diferencias entre ambos.

¹³ Ha sido un punto poco privilegiado por la investigación, cuando se ha tenido que tocar los lados menos catastróficos de la deculturación de los africanos. Entre los académicos, Moreno (1986: 33-34) deja un trazo importante sobre la nueva creación en Cuba y Brasil de un imaginario sexual negro. Franco (1975: 183-184) apunta hacia la transformación del orden espacial de la vivienda negra en América. Es por ello que, desde la perspectiva local de este trabajo, yo trato de privilegiar ese punto.

¹⁴ "Granted the social and cultural cleavages that are characteristic of Creole society, and the numerous factors that continuously reinforce them, 'national' unity may be scarce, even within the Negro-white population, much less between this group and later immigrants" (Smith, p. 9).

1982). Rememoran la aflicción producida por los traumas de la esclavitud a través de la evocación a los muertos, en un *continuum* del dolor humano al que es necesario enfrentar la acción propiciatoria de seres de superior potencia cósmica con el favor de esos ancestros (Brown: 272s; Fogarty; Gilroy, 1999; Herskovits, 1967: 64s; James). Reproducen su memoria colectiva de una manera coral, antifonal, valiéndose de posibilidades rítmicas, iconográficas y de *performance*, con las que los linajes religiosos de sus fraternidades mantienen la representación de sus deidades, sus fuerzas mágicas y su cosmovisión (Bastide, 1970; Franco, 1975; Fogarty; Gilroy; Ortiz, 1995, 1981, 1965; Thompson, 1983). Generan un sincretismo religioso *bricolage*, bajo una selectividad que permite la conservación de principios religiosos africanos, para la construcción de un animismo que afirma la condición monádica de la persona en su relación con los seres espirituales que vivifican todas las cosas y que marcan, por tanto, el destino humano, formando un nuevo cuerpo de creencias, en el que la adivinación juega un papel central de individuación (Aubrée, 1995; Bascom, 1966, 1952; Bastide, 1973, 1970; Thompson).¹⁵

La continuidad histórica de estas religiones de inmediato es cifrada en los recursos simbólicos que proveen a sus adeptos, recursos que se fueron expandiendo con la educación y socialización hacia distintos puntos de la estructura social (Simpson: 53). Esa expansión se verificó en una estructura social que reprodujo las condiciones del colonialismo en una era poscolonial, las formas básicas de movilización del trabajo y la participación social en las circunstancias posesclavistas y en el flujo de la reconfiguración socioeconómica de la plantación.

Ese *continuum* se identifica en distintas partes del Caribe de modo peculiar. Lo muestra el estudio de Goveia (1965) sobre la estructura social de las islas de sotavento. Lo revela Lowenthal (1972) en su análisis de la economía y sociedad de las *West Indies*. Lo desarrolla Smith (1965: 92s) en su indagación de la emergencia de la complejidad y la diferenciación interna del Caribe británico, poscolonial y posesclavista, a partir de 1820. Lo plantea Handler (1973: 123) al estudiar el moderno sistema de organización de plantaciones en el enclave local de la Villa de Chalky Mount en Barbados: "The major work classes were created in the days of slavery and have persisted through time with some alterations in the recent past as a result of the influence of modern labor unions. The fact that work groups are often referred to as 'gangs' further suggests the continuity with the past in formal plantation organization". Los distintos segmentos sociales van a reproducir en nuevas circunstancias y con nuevas formas el contenido de la estratificación y movilidad social. Van a multiplicar la añeja estructura social como requisito indispensable para sostener la producción de la riqueza y el dominio político: "[After emancipation], the density of population, which had helped to destroy the slave system in these islands by making it increasingly expensive to maintain, now helped to preserve the social structure built up under the slave system, by reviving the sugar economy on which it was based" (Goveia: 262).

En la Introducción aludí a la contribución completa y al efecto de saturación. Aquí es preciso decir que esos conceptos se han vislumbrado cuando se ha reflexionado sobre la correlación de la plantación con la sociedad nacional, sobre la íntima y recíproca fecundación de una a otra —como lo muestra Moreno (1983), en franca coincidencia con Wagley, al decirnos de la plantación como sociedad.¹⁶

Tal circunstancia tiene su explicación evolutiva específica.¹⁷ La plantación ha sido un modelo con el que las sociedades del Caribe se han adaptado a la creación y al desarrollo histórico de países nuevos, en condiciones particulares que van desde las especificidades ecológicas hasta la colocación de sus comunidades en una posición típica dentro del contexto regional e internacional. Su tipo de trabajo y economía fue tomando alcances más allá de la agricultura y la agroindustria hasta la minería

¹⁵ La individuación, y a la vez, la más poderosa organización colectiva del culto, han sido posible allí donde pervivieron la mayor variedad y la alta complejidad simbólica de los medios de adivinación africanos, como es en el caso de Cuba, lo cual tuvo su incidencia en el "contexto de la aculturación". V. Smith, 1963: 139.

¹⁶ "Several of the papers (...) are concerned with the nature and the effects of the plantation upon the way of life of the Caribbean region. It will be enough here to set forth what is meant by the Plantation sphere in larger spatial and socio-cultural terms" (Wagley: 5).

¹⁷ "The plantation society took on different forms in response to socio-cultural influences of the different colonial and national political powers, in terms of different environmental circumstances, of special factors in relation to different crops, and in terms of the different periods of its history" (Wagley: 6).

y las industrias. Ha condicionado e impregnado otras formas de economía, a saber las llamadas economías internas y folk (Comitas y Lowental, 1973b: xiv) así como los mercados. Ha marcado rasgos de estructura y organización de esas sociedades. Ha dejado la impronta de sus rígidos controles, pero también, de las altas contingencias a la que está sujeta, contingencias que, metafóricamente, podríamos imaginar como permanentes huracanes. Esos controles empiezan por la sujeción de la fuerza de trabajo.

Desde sus inicios la plantación modeló un sistema de control social riguroso de una amplia masa de trabajadores que ineluctablemente ha estado sujeta a ella: esclavos, semilibres, escriturados, voluntarios, inmigrantes, castigados, vagos reclutados, campesinos con distinto grado de posesión de la tierra, semiproletarios, trabajadores con distinto grado de eventualidad, y pobladores movilizados por la vía de la compulsión.¹⁸ Desde sus orígenes, ha generado un extendido control sobre la masa de trabajo de sus supeditados, que tendrá que explotar en mayor o menor número o intensidad de acuerdo a coyunturas que van desde las estacionales hasta las de los volúmenes de producción racionalmente requeridos de acuerdo con la formación internacional del valor de sus mercancías. Este control ha [regimentado] “el tiempo útil” y ha reducido al máximo posible “el tiempo libre”. Ha [uniformado] “los patrones dietéticos” bajo “consideraciones económicas”. Ha [planificado] la vivienda “sobre razones económicas y de seguridad”. Ha moderado el vestuario [siguiendo] “normas de producción industrial masiva. Ha [supeditado] “la vida sexual” a los “requerimientos productivos”. Ha [entorpecido] “las relaciones familiares” con “el desequilibrio de sexos” y las urgencias del proceso productivo (Moreno, 1983: 165-166). En tal sentido, Mintz nos plantea como la coerción, jugó un papel decisivo en la consolidación de estas sociedades a partir del trabajo esclavo y otras formas severas de explotación de la fuerza de trabajo (Mintz, 1974: 45). Así, los controles de plantación logran penetrar en las esferas de la vida cotidiana y en la existencia inmediata compartida entre los supeditados y los sectores dominantes hasta un nivel pupilar –de acuerdo con lo que nos señala Moreno (cit.: 56s). Esta circunstancia adaptativa coloca en un marco mayor, el del Caribe, la especificidad del concepto de contribución completa modelado por los autores que han analizado el caso cubano. Instala en un cuadro regional el concepto de efecto de saturación planteado por investigadores de los estudios cubanos.

Pero más allá de ese dominio adaptativo sobre la fuerza de trabajo, la forma socioeconómica de la plantación ha logrado una vasta capacidad para dominar la compleja organización de la producción y los servicios que se le asocian en medio de complicadas eventualidades; para actuar en la regulación de medios y finanzas, que se alargan y contraen en situaciones poco imaginables; para usar coordinadamente una extensa red de infraestructura, almacenes y formas de transportación, uso que tiene que sortear múltiples eventos trastornantes; para armonizarse con procesos que van del agro a la industria por distintos niveles de integración, procesos expuestos a diferente clase de trastornos; para insertarse en los flujos monetarios mercantiles en distintas escalas, sometidos a una mar de oscilaciones. Incluso, el poderío adaptativo que se revela con este modelo, permite la supeditación y la regulación de las producciones y servicios (Mintz, 1974: 79-80; Goveia: 150; Le Riverend, 1974, Moreno, 1986, 1978) que compiten con la plantación, la llamada economía interna y la economía folk. Empero, éstas aparecen estratégicas para la plantación. Crean nichos para la multiplicidad ocupacional de la fuerza de trabajo, que no se puede asimilar en las grandes economías masivas en toda época del año (Comitas, 1973). Generan diversos recursos y asistencias técnicas que pueden salvar de aprietos a la economía unidireccional. Devienen, en su desarrollo de cara a las necesidades de los mercados metropolitanos, sectores que, potencialmente, se pueden introducir a la formación de bienes y servicios para la exportación-importación (Le Riverend, 1974, Moreno, 1978). Quizá, para seguir con la metáfora utilizada arriba, la plantación modeló una adaptación con controles rigurosos, que de continuo se están esmerando, en medio de una mar de factores ciclónicos que pueden trastornarla.

¹⁸ Para comprender el control social que la plantación irradió hacia las sociedades del Caribe, es necesario vislumbrar las distintas modalidades del trabajo en un contexto particular: “(...) the history of Antillean labor will only be fully understood when slavery, contract labor, forced labor, and all other means for relating labor to the instruments of production are seen in relation to one another in any particular locale or historical period” (Mintz, 1974: 94; subrayado de E.E.).

Esa adaptación conllevó a la configuración de un conjunto de controles. Éstos no sólo resolvieron la sistematización de la explotación del medio ambiente y la producción de bienes y servicios, también dispusieron el ordenamiento de la sociedad y fueron una reserva de patrones de la toma de decisiones para los actores y Estados nacionales que se gestaron en la región. Por razones que se podrían explicar desde una reconstrucción del materialismo histórico, las elites dominantes, las que tomaron las riendas del Estado en el Caribe, fueron los plantadores, los propietarios agroindustriales, los traficantes de productos o fuerza de trabajo, sus administradores, letrados o sus hombres de confianza. Súmese a ello que estas elites han estado ligadas en el entramado geopolítico de sus países con actores internacionales, en ocasiones con sectores muy concretos de ese nivel político de integración, de donde le viene una fuente importante de respaldo.

Todo lo anterior explica, desde el punto de vista histórico, por qué el estilo de control extendido –como lo denomina Lowenthal (1972)- modelado en la plantación ha sido indispensable para sostener el dominio tecnológico (recursos, territorio, población) y social (de actores) por parte de los Estados de la región. Aunque con el tiempo esas elites han cambiado su perfil histórico, no han dejado de echar mano a la reserva adaptativa de los controles modelados por el sistema de plantación, ni de tener conductas poscoloniales y posesclavistas, controles y conductas compartidos entre todos los actores (así se puede deducir del trabajo de Goveia). De ahí que en la explicación del caso cubano, la contribución completa y el efecto de saturación son vistos en relación con el Estado, más por una razón histórica que por las características políticas de tal o cual régimen. Súmese a ello que si una nación del Caribe, desde su establecimiento, desarrolló la sociedad de plantación al punto más refinado –como su azúcar-, esa fue Cuba.

Uno puede deducir con Moreno (1986: 45) y con otros autores que los “sistemas de subordinación y sujeción” de la sociedad de plantaciones ingresan a la sociedad en las circunstancias de una trama de relaciones entre actores que así lo requería para sostener esa sociedad. Cuando se habla de ese control extendido es importante considerar que en la formación y evolución de estas naciones sobre la base de formas compulsivas de trabajo e integración social (Mintz, 1974), hubo un predominio de la coerción sobre el consenso (Smith, 1965). “[Las elites del poder impusieron] a la mayoría un yugo espiritual que llega a regir en sus hábitos cotidianos más constantes y penetrantemente, aunque con menos ostentación que la fuerza física que lo apoya” (Mason, 1975: 374). La compulsión modelada fue no tanto de tipo físico como sí una supervisión pupilar, un control “[minucioso] de la actividad diaria para [cuantificar]” (Moreno, cit.: 41) y cualificar el rendimiento de una enorme masa gastable de trabajadores (podemos decir a partir de Wolf, 1994), que quedaban sumergidos en una situación enajenante, identificados “sin personalidad”, “[que hacía de ella] una masa sin iniciativa propia” (Moreno: 44).¹⁹ Se creaba así un modelo de control no tanto omnímodo – como algunos autores suelen decirnos- como sí masivo, al que todos estaban unidos indefectiblemente y en el que los casos señalados por la literatura de doble rol de sujeción y subordinación llueven con evidencias históricas; quizá el más típico es el del trabajador directo de plantaciones que a la vez es líder disciplinador o posible apoyo para los administradores.²⁰ Esa dominación constante y penetrante hasta lo cotidiano, ha estado garantizada por el tejido social entre actores que ha modelado la sociedad de plantación. En ese tejido –tal como Mason (374s) nos muestra- queda comprometida la totalidad de las relaciones sociales y hasta las esferas más íntimas de la vida de los grupos en interacción, para el máximo rendimiento que de todos es requerido, aunque entre todos no exista la más amplia colaboración, aunque unos y otros vivan en esferas separadas como en las sociedades plurales. Precisamente, porque la sociedad de plantación con esa alta tasa de eficiencia humana logra paliar en algo las ciclónicas eventualidades que, de continuo, la

¹⁹ Como nos muestra Borrego (1973), el nivel pupilar que alcanza la dominación se evidencia desde los inicios mismos de la colonización. Esta autora presenta el más casuístico dominio de la población de Cartagena por las autoridades coloniales y metropolitanas en el siglo XVII, dominio demostrado en el manejo colectivo de la sofocación de una rebelión. Pero tal hecho social se puede apreciar en estudios de períodos recientes sobre Cuba, estudios que muestran la focalización del control estatal sobre colectivos muy pequeños e individuos en específico.

²⁰ V. entre otros ejemplos, los señalados por Moreno: 24s; y Ortiz, 1988. Pero, sobre todo, examínese el reporte que Smith (1973) hace sobre la máxima utilización de los esfuerzos de los administradores, superintendentes, capataces, inspectores y mayores, realizando una variedad de operaciones en las que se valen de los propios trabajadores que controlan.

trastornan. La dominación no es ejercida por una voluntad de elite sino por esa expectativa común en el mantenimiento de la sociedad de plantación en todos los órdenes, expectativa que se comparte entre la elite y el resto de los actores, los cuales encuentran una desventaja adicional para todo lo contrario, la debilidad de las estructuras comunitarias (Wagley: 8).²¹ A esto súmese la “honda sensación de inestabilidad y discontinuidad” (Moreno: 36) que, históricamente, han experimentado los sectores subalternos, aquellos que más han tenido que aportar de sí (incluido su cuerpo) a la reproducción de la sociedad de plantación y que menos resguardados se han visto por la debilidad comunitaria y las eventualidades propias del régimen.

Al transitarse a la sociedad poscolonial y posesclavista no se suprimieron las viejas obligaciones mutuas y las expectativas entre los que estaban sujetos al régimen de plantaciones y quienes le sujetaban. El Estado quedó atado a la reproducción de un orden, en el cual unos y otros, subalternos y dominadores, pese a modernos controles impersonales (“impersonal controls”), no pueden prescindir de la seguridad de la tradicional observancia pupilar inmediata (o podría decirse: “the traditional reliance on face-to-face relations”). Se ve comprometido con una situación que impele a que los segundos y él mismo como máximo poder de la sociedad de plantación, tengan obligaciones paternas (“paternalistic obligations”) con los primeros, que son cumplidas dentro de los márgenes de trastorno económico y social. Esta situación de dependencia se reproduce por toda la vida social, perpetuando el poderío actoral de unos frente a otros y en su conjunto del Estado, el cual es percibido desde los niveles de integración local como el régimen que sostiene un orden de cosas desagradable y aplastante; pero a la vez paternal y benéfico; pero en total insuperable, “parte inamovible del orden natural de las cosas” (Mason: 399). Reza aquí la expresión de Rubin (1971: 114): “Paternalistic patterns tend to freeze into authoritarian controls”. No sólo yo he observado este asunto. Las investigaciones clásicas sobre la micropolítica en el Caribe obtuvieron evidencias similares: Lowenthal, 1972; Mason; Mintz, 1974, 1956; Padilla Seda, 1956. Sólo que la particular historia de Cuba y la interdependencia transcultural del país, darán un tinte peculiar al dato local obtenido en nuestra investigación. El descenso a la microscópica escala local, también nos ha de proveer de reportes que indican que, pese a la debilidad de la organización comunitaria, ella puede hacer de sus fragilidades, factores de fortaleza –tal como sucede con la casa de culto.

El amplio poder del que gozan los Estados que emergieron de la sociedad y cultura de plantaciones, explica por qué su relativo ateísmo –entendido por Simpson (22s) como relativa indiferencia hacia la religión, los cultos y las iglesias.²² Ya habrá momento para presentar de manera sumaria este asunto en relación con el caso cubano, y en específico, en la vida local donde opera la casa afrocubana de culto. Pero ahora digamos brevemente lo que podemos deducir con la información que procede de la literatura del Caribe. En su transcurso histórico, con independencia del sistema político que se trate, esos Estados no han necesitado sistemáticamente apuntalar su poder con los argumentos y andamiajes políticos de la fe. Algunas veces contando con la religión o no han fundamentado el orden social de una manera cuasi-sagrada. Sus alejamientos y acercamientos a la cosa religiosa han sido netamente coyunturales, según convenga a los intereses de la dominación o al reforzamiento mismo del gobierno en condiciones nacionales o internacionales. Un buen ejemplo, lejano ya en el tiempo histórico, es el de la situación que se crea entre iglesia y Estado al triunfo de la Revolución de Haití. Por otra parte, estos Estados por su ligazón con la eficiencia y la gestión de las economías modeladas sobre la base de las plantaciones, parece que se han formado una construcción ilustrada del progreso que ha pervivido en el tránsito a la era poscolonial, una concepción que considera a la religión como un lastre para el avance científico-técnico y la racionalidad que requieren sus controles. También es muy probable que la relativa indiferencia

²¹ Varios autores han señalado este punto que Wagley sintetiza, mostrando distintos factores: La atomización de las relaciones de parentesco y familia. La huella dejada por la inmigración forzosa y la voluntad ausentista de la emigración. La poca significación de la economía interna, folk y de la tierra ocupada fuera de las grandes plantaciones. La pulverización de la mediana y pequeña propiedad. Las sucesivas fragmentaciones de raza y status. El reducido grado de organización de las unidades independientes del Estado, con sus débiles cohesiones y su poca formalización de corporaciones. La movilidad y situación enajenante de buena parte de la fuerza de trabajo.

²² Knight (1970: 112) observa una reacción muy similar (pero ya bien marcada) en Cuba a partir de la década de 1840. V. para todo lo relacionado con el asunto a Simpson: 20s.

también provenga del esfuerzo que estos Estados tuvieron que hacer desde épocas tempranas de la colonización para hacer subsistir, a pesar del carácter compulsivo de su poder, el equilibrio entre actores religiosos de distintas denominaciones y cultos.

Ha sido usual que el concepto colonialista de la participación de las iglesias de la cristiandad en la dominación, se ha visto limitado y especificado por particulares condiciones en cada uno los países de la región (Nitoburg, 1991: 33s). No sólo ha sido circunscrita su participación en asuntos estatales. También han sido endeble sus históricos procesos de catequización y misión, sin que se tengan que desestimar los costos de tal debilidad. En ocasiones sus cultos han representado un espacio de participación social de la minoría dominante y sus bautizos son muchas veces un número simplemente simbólico. Pero sea así o de otra manera, el número de sus profundos adeptos no ha sido cuantioso; por otra parte, exigua ha sido su influencia allí donde ha habido competencia entre denominaciones de fe o donde los clérigos y misioneros provienen del extranjero. Las obligaciones cristianas que apoyaron los edictos reales que en algo podían favorecer a la masa de sometidos al régimen de plantación, nunca ingresaron a las relaciones paternas con la elite, ni aun como un pensamiento caritativo.²³ Fueron, simplemente, letra doctrinal. Las ideas de la iglesia sobre la sociedad de época en época, sean de conformidad o de transformaciones, no han tenido eco más que en círculos selectos. Éstas o las propias obligaciones hacia el prójimo más pauperizado han sido manejadas cuidadosamente por las autoridades eclesiásticas, ya que, en la historia, han resultado motivos para que a la iglesia o a núcleos suyos se le acuse de actividades contra el Estado. Al tiempo, que el llevar más lejos su incidencia, desde los primeros tiempos de la colonización, ha representado una serie de obstáculos para los sectores dominantes, y algo un tanto incomprensible o fastidioso para las masas subalternas. Los primeros pocas veces han tenido necesidad de tener vehículos de sometimiento adicionales a los que ya estaban bien edificados desde el siglo XVII. Los segundos han tenido muy frágiles bases comunitarias para llevar una vida religiosa cristiana

Pese a que existen cultos sincréticos que combinan el cristianismo con formas religiosas de origen africano y con algunos restos de creencias indígenas, no se gestaron alrededor de una iglesia oficial grandes cuerpos de religiosidad popular. En frente a esta institución oficial de la iglesia, un tanto equidistante del Estado, se levanta un amplio círculo de creencias animistas, que nunca dicha institución decidió combatirlo o criticarlo a los cuatro vientos, para crear una profunda convicción de fe. Le faltaron los medios y la masividad de adeptos para ese objetivo de naturaleza inquisidora, que siempre ha parecido no interesar ni a ella ni a nadie. No faltaron las ocasiones en que los golpes a la "idolatría" y la "brujería", se dieron en apoyo a medidas estatales, que más que fines religiosos perseguían neutralizar y mantener bajo control político el potencial social de las agrupaciones donde se realizaba este tipo de práctica. Allí donde esto sucedió fue sólo una situación circunstancial. La iglesia era el idóneo compañero de viaje para esa empresa, dada su ligazón política e ideológica con el colonialismo y la esclavitud; pero ella se encontraba a distancia ideológica del Estado de sociedad de plantación, el cual exhibió en la práctica ideologías utilitarias, racionalistas, jacobinas, masónicas o pragmáticas, o por lo menos de poca convicción de fe y ambición materialista. Otras de las alianzas coyunturales de la Iglesia y el Estado, se dieron en materia de educación y prestigio social de las elites no-ausentistas de los territorios caribeños. La iglesia acercaba a los círculos de la elite al conocimiento de la tradición occidental y a sus valores más preciados, distinguiéndolos entre la masa gastable de pobladores. Sin embargo, al reverso, esa masa practicaba y difundía su animismo, cuidando no contrariar ni a las ideas de la elite ni a la doctrina cristiana; para lo cual resultó indispensable el sincretismo religioso, que sin duda alguna marcó también a la propia iglesia cristiana (Nitoburg: 81). "En todas partes, aun en las islas nominalmente católicas, hay cierta oposición entre la religión del pueblo [como la gente entiende las creencias animistas], y en la forma en que influye en sus vidas, y la religión formal y organizada de los misioneros" (Mason: 393).

La reconstitución del orden del control extendido a través de eventos democráticos y liberadores, ha tenido por lo general un éxito adaptativo limitado, por fallas tecnoeconómicas debidas a las quiebras ocasionadas por sus evolutivos "mecanismos autocatalíticos" (Adams, 1978: 102). Ha acontecido que estos últimos han pasado de una larga experimentación política e ideológica de

²³ La iglesia, incluso, llegó a ser dueña de esclavos (Nitoburg: 34).

destrucción y superación de las estructuras poscoloniales y posesclavistas, hasta la reinstauración de las mismas bajo nuevas formas –como indica Mason: 380. En esa espiral se disipa una gran cantidad de energía en pérdidas tecnoeconómicas, sin contar la energía que se derrocha frente al control de las eventualidades propias de la naturaleza del tipo de sociedad de plantación y la que se desparrama en la observancia pupilar entre actores sociales ligados paternalmente a la elite y al Estado –quizá en esos momentos las últimas disipaciones señaladas sean mayores. Tal es el caso temprano en la historia del Caribe con la ruina de la economía haitiana causada por la Revolución de 1791, que no vino a restaurarse hasta varias décadas después, con el superador regreso a las formas poscoloniales y posesclavistas de su economía y sociedad. Ello aconseja vislumbrar la posibilidad de encontrar el cambio cultural y social en el nuevo contenido de superador regreso y en sus formas; no así en los planteamientos políticos e ideológicos –consejo que se puede deducir de la indagación que nos presenta (Smith: 92s) de la reforma del régimen colonial y la abolición de la esclavitud en las *West Indies* hacia 1820, o de la reflexión de Mason (p. 381s) sobre la reforma del gobierno y la instauración de una democracia formal en las colonias inglesas del Caribe (excepto Barbados) hacia el último tercio del siglo XIX. Pasando por el tiempo y el espacio del Caribe, esa advertencia resultaría esencial para ver en específico la transformación revolucionaria cubana. Hay que pensar en la posibilidad de la reproducción del control extendido que ella implicó.

En los eventos referidos, de ningún modo se produce un trastorno del orden de sociedad de plantación. Como se decía arriba, siguiendo a Mason, éste continúa siendo “parte inamovible del orden natural de las cosas”. Este sentido de estática social corre parejo a un complejo cultural de rebelión hacia las elites y el Estado, hacia todo lo que representa lo oficial, contra quien va dirigida la subversión pero nunca la desestructuración. Tal complejo es de los hechos que sólo son perceptibles cuando se desciende al nivel de integración local con instrumentos de registro cualitativo tal como en su momento lo hicieron Lowenthal (1972) y Mason. Ellos reportan un conjunto de expresiones cotidianas y de eventos precisos de desahogo de insatisfacciones hacia la ley oficial, desacatos y protestas hacia los cuerpos del orden público y las figuras de autoridad, y usos contraculturales de las lenguas *créole*, y de otros signos de pertenencia a enclaves locales, grupos raciales negros, religiosos o de status social inferior. Nitoburg, analizando los reportes históricos del Haití prerrevolucionario, presenta los escándalos y disturbios que se sucedían en los eventos de festejos negros realizados con el auspicio de la iglesia católica –uno de los casos en que especifica más es en el del aprovechamiento de la fiesta de matrimonio entre negros para provocar rebelión. Otro caso, de rebelión notada en esa época en Haití, se hizo bajo el modelo de la puesta en crisis de abastos provenientes de la economía interna o folk, con las consecuentes manifestaciones de malestar, para lograr la apertura de los mercados a los negros libres y esclavos. Por supuesto, aquí el registro histórico acudió a las fuentes que reseñan la vida cotidiana de épocas pasadas. Entre esos registros el más importante es el que nos informa de las sociedades cimarronas, la contra-plantación, comunidades nacidas de los esclavos fugados, que tuvieron una presencia importante en el Caribe cultural (*palenques, quilombos, mocambos, cumbes, laideiras*). Estos fugitivos se adaptaron a las condiciones más hostiles del medio físico. Crearon técnicas para la satisfacción de sus necesidades. Inventaron recursos de defensa, enmascaramiento y combate. Se las ingenieron para sostener estables relaciones comerciales, de inteligencia y política con los grupos de esclavos, negros libres, población mestiza, indígena y a la vez con elementos de la población blanca, contando entre esos vínculos los establecidos con contrabandistas y piratas. Por todo lo que Price (1981: 9s) nos refiere, esa adaptación fue una creación americana –que pudo haber rescatado algunos recursos indígenas y africanos. Constituyó una esfera social que modeló el tipo de rebeldía negra, que se caracteriza por una incorporación sustancial de “principios africanos” (Price: 39) para ajustarse de modo resistente y dúctil en la vida de la sociedad de plantación; no para destruirla. Tal incorporación corrió de una manera rebelde, cimarrona, en una especie de “moral clandestina”, de “comunicación horizontal, subterránea” (Moreno: 44), detectable sólo en un nivel de integración local. Así las formas de rebelión han sido determinantes para la maduración de la sociedad y cultura afroamericana (Mintz y Price: 39-40). Ha introducido, en esa sociedad y cultura, cohesión y reconstitución frente a “las herramientas de deculturación” (Moreno: 28s) que se le han impuesto desde la era esclavista hasta la posesclavista. Con ello se ha modificado el contacto cultural con la esfera de la “sociedad blanca” o de instituciones

entendidas bajo el “concepto blanco-burgués”, reportándose cambios sociales y en las relaciones interraciales —en Cuba bajo las condiciones de contacto transcultural. Quiere decir, la presión de la rebelión aporta impulsos de cambio en la sociedad de plantación.

Estos eventos democráticos y liberadores conllevan a una reconstitución de la diferenciación racial pero no a su fin. La simbología racista es puesta a trabajar en el sentido del extenso control de sociedad de plantación. Está demasiado comprometida en las estructuras poscoloniales y posesclavistas, para no recurrir a ellas, lo cual al fin y al cabo representa el mantenimiento de algún aspecto del ordenamiento social y la sustentación de las elites, aunque éstas sean “de color”.

Pero esta verdad, casi de Perogrullo, necesita ser contextualizada en el microcosmos del país de que se trate, donde, históricamente, se ha modelado el contacto cultural de una manera específica. Uno de los tipos de sociedad y cultura que más claramente se ha delineado en el Caribe corresponde al modelo del pluralismo, característico de las *West Indies*. Los grupos raciales constituyen no sólo compartimentos de simbolizados perfiles somáticos, sino, son más bien casillas (secciones) de complejos institucionales (de parentesco, propiedad, educación, ocupación laboral, religión, etc.)²⁴ que conviven uno al lado del otro en una especie de tablero de jerarquías sociales que se traducen en tres categorías raciales bajo el siguiente orden de status: blancos, mulatos y negros. Entre esas secciones no hay una activa colaboración institucional, lo que hace que los habitantes del país en primera instancia se sientan identificados con la sección racial a la que pertenecen, sentido de sí que es traducido en ancestralidad europea, *créole* o africana. Son escasas las construcciones que llevan a esas secciones a representarse como parte de una nación unida, lo cual genera cierta apatía para grandes empresas nacionales.²⁵ El Estado —sobre todo después de la proclamación de la independencia entre las décadas de 1960-1980- ha procurado que la reunión de estas secciones en torno a él se verifique bajo una democracia de igualdad racial, que permita una convivencia armoniosa entre ellas y la eliminación de los últimos residuos de discriminación formal. Sin embargo, persisten las diferencias provenientes de la identificación de la raza con la ancestralidad y de ésta con el status, con una marcada oposición a llevar en la práctica la democracia racial.²⁶ Se considera que existen esferas propias para los blancos, donde se tiene el imaginario de las pocas habilidades de los mulatos y negros para desempeñarse en ellas. Esto se refleja en las desventajas sociales de estos últimos en materia de propiedad, educación, empleo, manejos de tecnología, desventajas que se cree pueden palearse, sólo en parte, por el blanqueamiento.

La rigidez y resistencia a la discriminación del modelo racial del pluralismo de las *West Indies*, inicia cuando en la época colonial un sector de blancos pobres reemplazó en funciones administrativas a los propietarios ausentes de las plantaciones. Estos blancos pobres a lo largo del tiempo se hicieron fuertes en la administración de la economía, la formación de capitales, y el manejo de la política y las relaciones coloniales (Smith: 172). Esto les facilitó bloquear el acceso de las otras secciones al disfrute de los derechos ciudadanos. Más bien presionados por los imperativos de la evolución del colonialismo, fueron dejando espacios de derechos ciudadanos para los mulatos, de ellos, algunos sectores se convierten en exitosos e impulsan movimientos por los derechos civiles. Ellos, a lo largo de la centuria que corre hasta el momento de la independencia, reemplazaron en distintas funciones a la elite blanca. No obstante, los conflictos siguieron siendo agudos en la década que sigue a la independencia, momento en que cristalizó la democracia racial formal. Sin embargo, tal situación para el caso de Haití —antigua colonia francesa- es un tanto diferente por la propia trayectoria histórica. Aquí creció un grupo de mulatos libres (*affranchis*), hijos de plantadores blancos, que tuvo un amplio acceso a la esfera de los valores europeos y suplantó a los blancos ausentistas en funciones administrativas. Con esto, esos mulatos, en tanto “franceses de color”, llegaron a tener

²⁴ “(...) each institutional subsystem such as the family or religion is represented by a number of diverse alternatives. Moreover, each group of institutional alternatives characterizes a different segment of the local society” (Smith: 163).

²⁵ Por ejemplo: “In the historical development of Jamaican society the majority of its members have had no active role or status formally assigned to them in any phase of its political or legal systems” (Smith, 1965: 171).

²⁶ El lento proceso de proclamación de la igualdad racial que comienza en el último tercio del siglo XIX, después de la abolición de la trata y la esclavitud, trae resistencia por parte de la elite blanca: “(...) la reacción ante el hecho de abolir una diferenciación formal es con frecuencia un aumento de los prejuicios. Cuando bajan las barreras legales, suben las defensas psicológicas” (Mason: 383).

predominio social y cultural sobre los blancos pobres y sobre los negros. Pero, para ocupar un lugar preponderante, necesitaron crearse una amplia base social, recurriendo a los grupos de negros que le sirvieron de reguladores políticos de la amplia población negra del país, con una alta capacidad beligerante. Ese grupo negro, que logró fortalecerse entre la clase media y el ejército, con la dictadura de Duvalier asciende al poder, reacciona contra los mulatos *affranchis* y proclama un nacionalismo africanista. Aquí la diferencia racial está dada en la fricción entre mulatos y negros en lo político. Pero a la vez funciona la reconocida superioridad francesa de los mulatos y los blancos, la cual no ha dejado de actuar culturalmente como un signo de alto status social, el cual requiere blanqueamiento. La vida pauperizada del campo y de la pobreza urbana es identificada como propia de las categorías culturales más negras; mientras el éxito en la jerarquía y la movilidad social es atribuido a los de color que han tendido a elevarse hacia los valores blancos. Ello se traduce en una multitud de categorías raciales intermedias que ascienden socialmente de lo negro a lo blanco, sin que la racialización dependa en lo fundamental de los ancestros, sino del éxito socioeconómico y político. Estamos ante otro modelo racial; no exento de contradicciones y de limitaciones de democracia racial.

Smith (p. 77s) al recorrer el Caribe cultural, reconoce la existencia de otras formas de heterogeneidad distintas a las del pluralismo que él estudia. En virtud, de ello, es sencillo decir que los dos modelos vistos hasta aquí no concuerdan con las realidades raciales cubanas. Más bien, si alguna afinidad se presentase estaría más cercana a la raíz de la colonización ibérica, como se puede contrastar en la explicación del racismo en Brasil. Sucede que en la evolución de la nación, los sectores raciales han quedado vinculados y comprometidos en los procesos políticos y sociales, a la vez que mixturados culturalmente. No obstante, en esos procesos se han verificado expresiones de racismo con una configuración de poder que la respalda. Para esta investigación mostrar esa realidad a escala nacional es un objetivo secundario en relación con la evidencia que se ha de presentar en el nivel local del funcionamiento de la casa culta. Es en ese peldaño, donde la indagación etnográfica, junto a otras metodologías de acercamiento microscópico a los hechos, nos permitirá reconocer las fracturas y trasvases entre la sociedad y cultura blanco-racista-atea y la sociedad y cultura afrocubana. Es una diferencia que no se transparenta con claridad en otros escalones de la vida nacional que en una larga evolución dejó fundidos a negros, mulatos y blancos, quizá en la más progresiva democracia racial del Caribe. Se trata de una evolución en la que la africanía religiosa predominó como modalidad cultural de acercamiento a lo trascendente. Estamos ante una historia en la que no se instalaron los movimientos de negritud que florecieron en otras partes del Caribe. Sin embargo, las íntimas realidades poscoloniales y posesclavistas vividas en el nivel local nos pueden revelar símbolos, conductas, prácticas, mínimas categorías de clasificación, agrupamientos menores y diminutas estructuras, donde el racismo convive coligado con el ateísmo. Esta pequeñez no puede conllevar a que el investigador desestime un fenómeno lesivo para la dignidad humana y que ocurre en el círculo más inmediato de educación y socialización de la gente (Guimarães). No tiene por qué implicar un traslado de la investigación a la elevada grada nacional –más bien las experiencias recientes de investigación del caso cubano recomiendan hacer un estudio microscópico del problema. Tampoco puede llevar a la subestimación de la capacidad de control extendido que en el nivel local puede tener un Estado de sociedad de plantación.

Llega la hora de abandonar el recorrido en crucero por el Caribe. Abordemos un barco de cabotaje por la historia nacional de Cuba, para en capítulos que siguen tomar la lanchita de Regla, y así remitirnos al nivel de integración en que se fija esta investigación. Con ello, nuestro barco de papel irá a un puerto local, como han hecho muchos otros estudios realizados en el Caribe. Nada nuevo bajo el sol.

1.3- Éramos

Abordo aquí las dos primeras etapas de la nación cubana. Hasta donde interesa a los efectos de la investigación, en la primera fase presento un Estado colonial en relación con un proto-Estado criollo y en contradicción con un Estado insurgente. En la segunda, un Estado de democracia representativa de la oligarquía nacional.²⁷

1.3.1- Antecedentes y orígenes nacionales

Desde el arribo de los españoles en 1492 hasta la década del 60 del siglo XVIII, Cuba fue un territorio sin características nacionales. Era una colonia de poca importancia productiva y pocos habitantes. No obstante, se convirtió, con el aprovechamiento de sus resguardadas bahías y su posición geográfica, en un punto de tránsito entre España y Tierra Firme americana, con lo cual ganó notoriedad en la conflictiva geopolítica colonial de la época.²⁸

Por esas fechas, no había una estructuración orgánica de la economía, la cual se basaba en la subsistencia alimentaria, junto con incipientes manufacturas de azúcar y derivados, artesanado tabacalero, explotación de ganado, aprovechamiento de frutos y peces, extracción de mineral en las arenas auríferas y en las minas de cobre. Se utilizaban de modo inmediato las condiciones naturales, con lo cual se creaban algunas exportaciones, y a la vez se importaban productos para el abasto interno. Para el aprovechamiento productivo, resultó insuficiente el sometimiento de los indígenas al régimen de encomienda. La mortalidad india fue masiva. Los colonizadores importaron población negra en calidad de esclavos, en virtud de las primeras disposiciones de la Corona para la entrada de africanos dictadas en 1501. El primer documento conocido autorizando la entrada de esclavos en Cuba data de 1513 y no tardaron también en arribar los negros libres, horros. En un principio tanto unos como otros provenían del Sur de España, donde se conocía la esclavitud negrera por los árabes. Ya después una gran masa llegó de África. De esta manera, en la geopolítica colonial, Cuba se convirtió en un sitio importante para el tráfico de esclavos, jugoso negocio para las potencias de la época, las cuales pugnaron con España por los asientos²⁹ para introducir esclavos en las colonias hispanas, operación que sin permiso se hacía a través del contrabando.

Concluida la ocupación inglesa de La Habana (1762-1763), la Isla empezó a tomar una configuración nacional, que fraguó entre esas fechas y la década del 20 del siglo XIX. Se configuró un cuadro de productos tradicionales de la economía del país, en lo fundamental agrícolas (Guerra, 1938: 175) y mineros. Cuba se convirtió en un principal exportador de rubros agrícolas al producirse la ruina de la economía haitiana con la Revolución de 1791. La economía isleña se transfiguró en gran factoría. Fue fomentada por España con el objetivo de beneficiarse con los altos dividendos que se conseguían con la explotación de la riqueza agraria para la exportación al mercado mundial. Se definieron a partir de ese momento zonas productivas donde creció la explotación masiva de los recursos agrícolas a través de desarrollos de tecnologías, tipos de mano de obra, instalaciones agroindustriales y latifundios.³⁰ Se dispuso el comercio para el mercado mundial y a éste quedó supeditada la producción y el mercado interno.

Hacia 1793 por la política de despotismo ilustrado, los productores cubanos más beneficiados por el régimen de factoría, devinieron patriciado económico y político. Se interesaron en el impulso de la vida del país. Desarrollaron la agropecuaria, la infraestructura, la tecnología, la educación, la

²⁷ Para el tema tratado recurro a textos básicos de la amplia bibliografía de los estudios históricos sobre Cuba: Aguirre, 1974, 1966; Castro, 1990, 1968; Cepero Bonilla, 1978; Fernández Robaina, 1994; Foner, 1988, 1975; Franco, 1974, 1964; Guerra, 1974, 1952, 1938; Helg, 1995; Hidalgo, 1976; Instituto de Literatura y Lingüística, 1983; Knight, 1970; Le Riverend, 1975, 1974; Marrero, 1987, 1957; Moreno, 1978; Ortiz, 1988, 1983, 1975a; PCC, 1990, 1978; Pichardo Moya, 1965; F. Portuondo, 1975; Portuondo Linares, 1950; Rodríguez, 1978; Roig de Leuchsenring, 1952; Scott, 1989; Sosa, 1978.

²⁸ La literatura histórica del país sobre este período trata el asunto. También existe una perspectiva de análisis que deja sentada las circunstancias de la Isla en el contexto histórico de lo que se prefiere llamar el Circuncaribe (von Grafenstein, 1997) en relación con las políticas imperiales europeas y las relaciones intercoloniales.

²⁹ A diferencia de la licencia, era "un contrato de derecho público, sin alagmático, por el cual un particular o compañía se obligaba con el gobierno español a sustituirse en el lugar de éste en la administración del comercio de los esclavos en las Indias o en una región de éstas" (Ortiz, 1988:81). El sistema monopolista de asiento se viene al piso en 1789; de todas formas España nunca "quiso dar libertad absoluta para la trata" (p. 99).

³⁰ Las zonas azucareras y tabacaleras —las dos más importantes— son deslindadas en el análisis de Ortiz (1983). En particular el complejo cañero-azucarero ha sido bien examinado por Moreno (1978).

ciencia, las artes y las letras. Su proyecto civilizador descansaba en el alto rendimiento que obtuvieron con una explotación ordenada de esclavos. No promovieron la abolición de la esclavitud. A fines del siglo XVIII, abrieron el libre comercio de esclavos dentro del mercado interno. Aprovecharon al máximo la trata legal, autorizada hasta 1820, fecha después de la cual entró en vigor el tratado de abolición suscrito entre España e Inglaterra. Procuraron que la trata ilegal no resquebrajase el *statu quo* español de la Isla frente a la rivalidad inglesa y norteamericana.

El patriciado compuso la alta clase criolla de la sociedad colonial, ligada a los representantes civiles, militares y eclesiásticos del Imperio español. Este patriciado fue muy activo e inteligente para lograr esa alianza y para dejar sentado que su posición de preponderancia criolla no le llevaba a desligarse de la metrópoli española, desenlace que en nada cuadraba con su proyecto civilizador. Sólo llegaba al límite de plantearse la liberación del dominio colonial con derechos de autonomía provincial, posición ideológica que tipificó al reformismo.

Los hombres del patriciado llegaron a constituir un proto-Estado dentro de la dominación colonial. Se valieron de la inestabilidad que se producía en las relaciones colonia-metrópoli por las guerras imperiales; de la defensa del estatuto español de la colonia frente a la rapiña de otras potencias; de la ineptitud y la corrupción de la burocracia metropolitana asignada en la Isla; de las pobres entradas de riqueza en el Tesoro español, sobre todo a partir de las guerras de liberación en América; y de las limitadas miras de la clase comercial de peninsulares en Cuba. Lograron colocarse en el Estado colonial, haciendo eficiente la gestión en favor de la Corona y de las autoridades nombradas por ésta para el gobierno del país. A través de su intervención en la Intendencia de Hacienda, la Sociedad Económica y el Real Consulado de Agricultura, Industria y Comercio,³¹ devinieron colaboradores de la autoridad de la Capitanía General, así como asesores y hombres influyentes en las Cortes españolas. Cooptaron como importantes hacendados a las autoridades investidas de poder en la Isla, a las que les prestaron servicios como directivos en los asuntos económicos y sociales, y de alguna manera en el control político, judicial y militar.

Durante el período colonial los patricios obtuvieron representaciones y mediaciones ante las Cortes. Fueron importantes agentes de la formación de partidos políticos dentro del sistema colonial. Consiguieron libertades comerciales. Ventajas de propiedad latifundista en relación con los pequeños y medianos productores que quedaron dependientes de ellos. Se expandieron por tierras e hicieron crecer la agroindustria. Después de la entrada en vigor del cese de la trata, fomentaron la entrada de trabajadores blancos y la diversificación económica. Poseyeron el mayor número de esclavos. Controlaron oficinas para el manejo de finanzas y trámites comerciales. Ayudaron al disparo de la conciencia nacional, de la representación de la diferencia de lo criollo con lo peninsular.³² Crearon instituciones económicas, educativas, artísticas y científicas (como la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba en 1877). Se convirtieron, con un régimen paralelo e irregular de garantías, en protectores de otros sectores económicos y políticos.

El proto-Estado criollo se vio en distintos períodos de crisis. Sus enemigos peninsulares se vieron favorecidos por los fracasos de las representaciones a Cortes y por la subida al poder del liberalismo español. Esos enemigos eran, en lo fundamental, la burocracia, los comerciantes y los negreros. Estos últimos se veían afectados por los planes patricios de reproducción de la masa esclava dentro de la Isla para cortar la trata ilegal después de 1820, y por la introducción de una masa de trabajo blanca y ya tardíamente de chinos. No es posible considerar a los criollos independentistas o anexionistas como enemigos del patriciado reformista. Si bien los patricios aparecían distanciados de las prácticas de esas dos corrientes ideológicas que se manifestaron desde inicios del siglo XIX, no faltaron reformistas que abrazaron la idea de la liberación o de la anexión a EE.UU. Tómese en cuenta que las tres corrientes ideológicas se combinaron entre sí, de modo coyuntural, hasta el fin del período colonial.

En ese panorama político la cuestión de la esclavitud fue esencial hasta la década de 1880. Una posición abolicionista distinta podía exhibir cada parte criolla. La de los reformistas ya la sabemos, sólo falta añadir que, presionados por las necesidades productivas se sentían incapaces de

³¹ Después, Junta de Fomento.

³² Bueno 1963; Espinosa, 1988; Fernández de Castro, 1949; Instituto de Literatura y Lingüística, 1983; Lazo, 1967, 1949; Mitjans, 1963; J. A. Portuondo, 1981, 1970, 1960; C. Vitier, 1970; 1969; M. Vitier, 1970.

cortar con el comercio clandestino de esclavos. La de los anexionistas desde los años 1820 hasta 1860 luchó por la incorporación al Sur de los EE.UU. para sostener el esclavismo. La de los independentistas podía ir desde una romántica emancipación hasta un proyecto de liberación gradual, plan que poco se diferenciaba de la postura reformista tan celosa como la anexionista en el cuidado de los intereses esclavistas. Por medio estaba el provecho creado por el trabajo de los siervos para todos los intereses y los dividendos obtenidos por los negreros. Los resultados prácticos de la esclavitud servían para que medrasen latifundistas, comerciantes, burócratas, administradores coloniales y políticos absolutistas de las Cortes.

El involucramiento en la esclavitud era masivo y parte de la ideología de las tensiones sociales. Los peninsulares acusaban a los criollos de actividades anti-españolas que podían llevar a un desbordamiento negro. Los reformistas tachaban la negligencia de los negreros en el cumplimiento de los tratados internacionales de abolición de la trata, les reprochaban poner en peligro el poderío imperial español. Con el asunto de la esclavitud las posiciones criollas se incriminaban las unas a las otras. Y todas veían horrorizadas la posibilidad de una sublevación negra, sin poder contener tres procesos: (1) el crecimiento del número de pobladores negros, que en determinados años llegó más allá de la mitad de la población y que no pudo ser frenado con la introducción de colonos blancos; (2) la liberación de esclavos por manumisión y coartación; y (3) la aparición entre los negros libres de prósperos burgueses urbanos, trabajadores, militares, campesinos e intelectuales. La aprehensión ante una tentativa insubordinación negra pervivió durante todo el período colonial, pero es necesario contemplarla antes y después de la Conspiración de la Escalera (1844), que, por lo que indica el dato histórico, fue una fantasía política del temor negro, aprovechada por el gobierno colonial para reforzar su poder frente a patricios reformistas y anexionistas. Sin embargo, en la coyuntura que se produjo tal acontecimiento, bajo la presión política y militar inglesa por la eliminación de la trata en las décadas de 1830-40, sumado al elevado número de rebeliones de esclavos, se verificó en 1845 la legalización del status jurídico del esclavo, que en la letra consolidaba algunos derechos para los siervos y ponía freno al abuso de los amos.

1.3.2- La inaplazable independencia

El fin de la trata llega con el desmoronamiento del orden colonial del poder después del fracaso de la reformista Junta de Información (1866) y con el impacto de las crisis económicas de 1856 y 1874. Hasta esa época hubo un mitigado tráfico de esclavos, refrenado por la Ley penal sobre la trata de 1845, que trataba de guardar un equilibrio en la relación con Inglaterra y con EE.UU. Después de la Guerra de Secesión, las posturas esclavistas ya no pudieron apelar a la vecina potencia. Pero en el orden interno, la Guerra de Independencia de 1868 y la necesidad de trabajadores libres para la expansión de la agricultura comercial en la década de 1870, que debía dar más caña para la producción azucarera,³³ revolucionada por el perfeccionamiento de los ingenios en centrales, desencadenaron la marcha hacia la liberación gradual de los esclavos. En medio de esos procesos se empezó a consolidar la oligarquía nacional a partir de 1870, sector clasista que en el futuro del país marcaría actitudes hacia el negro.

Con la Guerra de Independencia de 1868 aparece la República en Armas con su propio Estado insurgente en la región Centro-Oriental, que no estuvo exento de limitaciones esclavistas y de posturas racistas. El temor de un posible desbordamiento negro contra la Cuba blanca afectó el radicalismo de las medidas revolucionarias y la unidad del propio movimiento independentista. Esa aprehensión influyó en una limitada proclamación de abolición de la esclavitud en Cuba libre. La declaración de libertad de los esclavos en territorio insurrecto (octubre de 1868) fue la primera que conoció la nación; pero era limitada. La libertad del esclavo se alcanzaría cuando los amos los prestasen a las huestes de la independencia. Se preveía la posibilidad de indemnizar la propiedad esclavista y de posponer la resolución de libertad sobre los siervos que no fuesen dados como libres por sus amos. Al tiempo que se planteó que las funciones de esos libertos no serían en el ejercicio de las armas.

³³ Crece la cantidad de tierra controlada por los sectores azucareros. Este fue un paso socioeconómico trascendental en la historia del país, ineluctable, aunque precipitado por la Guerra de 1868 –así lo muestran Le Riverend, 1974; Marrero, 1957; Moreno, 1978.

El gobierno y ejército de la independencia se enfrascaron en discusiones acerca de las sublevaciones de esclavos. Se vieron en la contradicción de apoyar la propiedad esclavista e insurreccionar a los esclavos. Se tomó con recelo el ascenso de oficiales negros a los mandos, llegando el problema a la desobediencia y la protesta de jefes blancos. Los hacendados y las masas de criollos de Occidente, entre los temores desbastadores de la guerra, asustados por un decremento económico, con pavor hacia la pérdida del patrimonio esclavista y con dudas por la efectividad del rumbo de la Revolución, se negaron al alzamiento. Los hacendados de Oriente-Centro, vieron con temor la continuación de la guerra por las consecuencias para sus bienes. Se produjeron serias contradicciones por los liderazgos de la Revolución, en debates en relación con la moderación o el radicalismo popular de la causa. Ello redundó en una estructura de centralismo excesivo de la República en Armas, en la que los jefes pugnaban por el máximo control de los asuntos civiles y militares. Estas dificultades minaron los planes de la independencia. Hacia 1876, la favorable posición alcanzada por el Ejército Libertador se vino al piso. Llegó a su fin la Revolución en 1878 con el Pacto del Zanjón.

El fin de la Revolución tuvo dos consecuencias aleccionadoras y negativas. Ninguno de los segmentos sociales implicados en la causa cubana frente a España obtendría sus reivindicaciones sin la independencia. La abolición de la esclavitud, que no se llegó a conseguir, resultaba indispensable para despejar un problema que afectaba cualquier tentativa de liberación de la férula española. Sólo los sectores que se negaron a la firma del Pacto del Zanjón, liderados en la Protesta de Baraguá por el General negro Antonio Maceo, se dieron cuenta de los altos objetivos de independencia y abolición. Sin embargo, esos sectores después de una intentona de resistencia y de marcha hacia una nueva contienda (Guerra Chiquita) fracasaron y se replegaron a la organización de una Revolución en gran escala.

Una de las condiciones del Pacto del Zanjón fueron las reformas políticas españolas, elección de diputados a Cortes y de gobiernos provinciales y municipales en la Isla. Pero las elecciones para diputados se arreglaron para que los negros y los blancos pobres no votaran. Estas medidas se tradujeron en un nuevo dictado que atrajo la contradicción entre criollos y peninsulares pues casi la mitad de los cubanos no podía participar en los comicios. Y las gobernaturas internas quedaron a expensas de las altas decisiones de la Capitanía General.

En 1870, las autoridades españolas dictaron la ley Moret. Ella limitaba la emancipación al derecho de vientre y la jubilación sin indemnización por servicios. Los nacidos de esclavas a partir de la fecha entraban en condición de patrocinados hasta los 18 años, momento en que podían ser redimidos para ganar la mitad del salario de un hombre libre. Se liberaban a los nacidos a partir del 18 de septiembre de 1868, si pagaban \$ 500.00. Los esclavos con edad superior a 70 años, podían quedar libres sin que sus amos le dieran ninguna clase de seguridad social. Por este decreto también se le daba la definitiva libertad a los emancipados³⁴, después de que por 6 años cumplieren sus contratos de trabajo a cambio de una paga \$10.00 al mes, escaso alimento y un servicio médico. La ley Moret trataba de evitar que los hacendados perdieran la fuerza de trabajo. En ese sentido, en 1880 se dictó la abolición gradual de la esclavitud en un plazo de 8 años. Estas medidas trajeron abigarradas formas de trabajo, un cúmulo considerable de trabajadores que oscilaban de la ciudad al campo, y una masa de hombres negros desheredados de toda propiedad, en especial de la tierra. Los pocos propietarios negros eran, básicamente, pequeños propietarios de la ciudad y un bajo porcentaje de colonos.³⁵ La gran masa de desposeídos negros y los inmigrantes pobres (chinos, yucatecos, canarios y gallegos) quedaron contratados bajo condiciones que trataban de sujetar su trabajo dentro de los latifundios a expensas de formas de retribución desfavorables.

Entre tanto, la población negra experimentó de manera especial esos años. Entre 1868 y 1888 se abrió el período de emancipación.³⁶ La esclavitud marchó a su lento fin. Mientras se frenó la gestión de los esclavos por la pronta emancipación; la movilidad de su fuerza de trabajo; y la voluntad por salvar la gran desventaja para competir con otros segmentos de trabajadores que ya se habían

³⁴ Esclavos liberados por el incumplimiento de acuerdos sobre la abolición de la trata.

³⁵ Scott se extiende en el tratamiento del colonato en estas fechas. Profundizan en su tratamiento Le Riverend, 1974; Marrero, 1957; Moreno, 1978.

³⁶ Remito al lector a la caracterización de Scott.

asentado en esferas específicas. Hacia la década de 1890, frente al inminente estallido de una nueva campaña de independencia se extendió el régimen de democracia racial, que había empezado con la emancipación, pasando los pobladores negros a las primeras luchas por derechos civiles. Esas luchas civiles fueron manipuladas por los partidos políticos y por el régimen español, en busca del apoyo negro al orden colonial. Mientras no le daban al negro una participación como actor independiente en la cuestión pública y se le desarmaba de todo tipo de posibilidad para enfrentar los ataques racistas de quienes se oponían a una desegregación.

Una nueva guerra de independencia se desencadenó en 1895. Varios factores la desataron. Las limitaciones derivadas de la puesta en práctica de los acuerdos del Zanjón. La imposibilidad de los sectores reformistas de resolver la crisis triangular de las relaciones económicas entre Cuba-España-EE.UU. hacia inicios de la década de 1890.

La proclama del Partido Revolucionario Cubano (PRC), organizador de la nueva contienda, se planteó como objetivo la independencia con todos y para el bien de todos —en el decir de su líder, José Martí. Esa causa logró reunir bajo una plataforma simple a amplios grupos sociales interesados en la descolonización. Su plataforma evitaba cualquier afán de protagonismos. Consideraba la unidad fundada en el respeto a las diferencias políticas en torno a la solución de los problemas nacionales. Desterraba las tentativas anexionistas, reformistas y racistas que habían rodeado la primera contienda independentista. Sin embargo, reformistas y anexionistas se ocultaron tras las banderas libertadoras para ver por la posible anexión o por el respeto de los intereses españoles en la Isla llegado el triunfo de los independentistas. Ese respeto fue, quizá, el último reducto que defendió el reformismo, después del fracaso de la gestión autonomista en el primer lustro de la década de 1890. Las interpretaciones ideológicas de ambas corrientes formulaban la independencia como un acto fallido. Para los anexionistas, Cuba no estaba en condiciones de civilización para ser por sí misma independiente, necesitaba de la tutela de la Unión, en la que la oligarquía nacional tenía puesta la esperanza de concertar favorables intereses comerciales y de inversión. Una de las razones ideológicas de esta falta de civilización era racista. Se creía que pese al fin de la esclavitud, en el país, el negro dejaba la huella del atraso cultural y añadía el latente peligro de la rebelión y el desorden.

1.3.3- La república mediatizada

La negativa tradicional de EE.UU. a intervenir en la Isla, bajo el pretexto del respeto al *statu quo* español y su plan de fruta madura, ve su fin en 1898. Extenuados los contendientes cubanos e hispanos y sin la rivalidad inglesa, EE.UU. se lanzó con sus tropas sobre Cuba, apoyado por las tendencias anexionistas que corroían la insurgencia cubana. En virtud del Tratado de París (1898), España consintió en el traspaso de Cuba a manos del gobierno de EE.UU., con el correspondiente respeto de los intereses españoles en la Isla, donde se había consolidado una fuerte burguesía nacional importadora de raíz peninsular y donde los españoles habían llegado a ocupar posiciones en los negocios, las finanzas y la producción. Figuraban entre los beneficiados con la intervención, los latifundistas, en especial el sector azucarero, que definía una sólida burguesía agroindustrial. Este cuadro se completó con los capitales de banqueros cubanos y extranjeros; los propietarios de infraestructura sensible para la economía, en especial del transporte ferroviario; y los inversionistas en materia de minería.³⁷ Todos estos sectores, que desde la década de 1870 se habían constituido en una oligarquía nacional, quedaban compactados en torno a la alianza con el poderoso socio extranjero. Este había empezado a fomentar las relaciones mercantiles con la Isla desde principios del siglo XIX, y a partir de 1870, la inversión.

Después de casi 4 años de ocupación norteamericana, Cuba apareció en mayo de 1902 como una joven república supeditada a EE.UU. Se inició la etapa de la nación republicana, con un Estado de democracia representativa de los intereses de la oligarquía nacional. El intervalo que duró la invasión norteamericana sirvió a la oligarquía para afirmar un Estado que respondiera a sus expectativas de dominio, a costa de llevar con Norteamérica una asociación que limitaba la soberanía y autodeterminación. La dependencia quedó sellada en 1901 con la Enmienda Platt, por la cual la

³⁷ Aquí extendiendo la tipificación de los segmentos socioeconómicos de la oligarquía nacional en relación con otros textos que la definen, en especial PCC (1987, 1976).

vecina potencia imponía a la Constitución redactada en febrero de ese año la posibilidad de injerirse militarmente, establecer bases de tropas, controlar la Isla de Pinos y dar el visto bueno a los tratados internacionales de la nación. EE.UU. se tomó el derecho de monitorear los gobiernos de la naciente república con la intervención directa de sus funcionarios; la supervisión de las leyes y del funcionamiento de la democracia; la imposición de directivos internos; el arreglo entre los partidos; y la intervención militar (que se verificó entre 1906-1909 y limitadamente en 1912). Años después transitó a una supervisión cotidiana de los asuntos políticos. Fue un cambio poco esencial. Ya su intrusión había conseguido manejar los gobiernos, las leyes y los órganos de la representatividad. Fue un viraje discreto para no atraerse la repulsa mundial de sectores antiimperialistas, que criticaban los expansionismos que llevaron a las guerras mundiales.

La oligarquía logró consolidarse en la política a través de un Estado democrático. Se aspiraba al poder a través de elecciones a las que se presentaban partidos legalmente constituidos. Esa era la llamada política partidista. El orden democrático quedaba cifrado en la constitución electoral de una alta cúpula de Estado que representaba los intereses de la oligarquía nacional. El respaldo intervencionista de EE.UU. garantizaba: (1) que quedasen fuera de ese orden las fuerzas políticas que contrariaban los intereses de la oligarquía y su aliado extranjero; (2) que desde el gobierno se tomaran decisiones favorables a esos intereses; (3) que una buena parte de la ganancia nacional, las finanzas públicas y los empréstitos se invirtiesen en crear un cuerpo de representantes políticos, de burócratas al servicio de la alianza. Así la oligarquía nacional pudo organizar una acción política para emprender, a partir de 1898, la disolución del Ejército Libertador y de la Asamblea del Cerro.³⁸ Fomentó distintas modalidades de corrupción para crear fuentes de prebendas estimulantes para la política partidista. Creó cuerpos con una gran capacidad represiva y de influencia político-ideológica. La elección del grupo dominante por mecanismos democráticos estaba salvaguardada por el fraude, la manipulación de la legalidad, y los mecanismos de brutalidad militar y policial. Se trataba de una democracia que favorecía a la oligarquía y a sus representantes en funciones políticas (hombres de gobierno, oficiales, soldados, agentes policiales, funcionarios, magistrados, letrados, adeptos políticos y una aristocracia obrera que se constituyó en la gran empresa oligárquica). Con ello las perspectivas de expansión de la oligarquía quedaban a salvo, sin que hubiese actores políticos con suficiente capacidad para desplazarlos del poder político y la supremacía económica.

Hacia la década de 1920 el Estado republicano entró en una situación crítica: (1) La política partidista transcurría bajo un clima de violencia que desestabilizaba el país. (2) En esa política había una ausencia de propósitos para llevar adelante un proyecto nacional fundado en el bienestar general. (3) Para los EE.UU., se hacía insostenible la mediatización directa en la política interna. (4) En el marco de la democracia representativa crecía la fisura de lo que damos en llamar un movimiento de renovación nacional, contrapuesto al estilo partidista reinante y a sus objetivos corruptos. (5) La fuerza de represión violenta resultó insuficiente para detener el avance de ese movimiento.

La población negra se vio desfavorecida por el advenimiento de la República —ésta era en esencia la política de los primeros treinta años de la República. La igualdad racial que no encontró por la vía de la política colonial se la había prometido la causa independentista que fracasó en 1898. Buena parte de los soldados negros del Ejército Libertador quedaron desprovistos de empleo al finalizar la guerra.³⁹ La conquista de derechos civiles iniciada con el fin de la esclavitud en la práctica era insustancial. El negro estaba limitado en el acceso a puestos públicos, donde reinaba un clima antinegro, fomentado por la intervención norteamericana. Su presencia en los negocios, el comercio y las labores técnicas era nula. El negro, un destacado soldado y oficial en las filas de la descolonización, fue excluido de los cuerpos armados de la naciente República. La política antinegra llevó a que varios políticos negros promovieran el caso ante los órganos parlamentarios. Pero sus múltiples demandas de igualdad racial fueron aplazadas o atemperadas. La democracia racial se limitaba a enunciar principios abstractos de igualdad y especificaba que si el negro tenía desventajas sociales era porque no se había educado, no se había puesto al nivel del blanco. Los fundamentos de

³⁸ La Asamblea del Cerro proviene de la disolución del órgano de legislación y gobierno de la República en Armas con la Asamblea de Santa Cruz del Sur.

³⁹ Una imagen de esa situación la trazan algunas páginas de la obra de Bamet (1966).

una sólida igualdad racial debían ser aplazados hasta que el negro se convirtiese en mulato, es decir hasta que blanquease sus costumbres y su instrucción, hasta que pudiese alternar con los blancos en todas las esferas de la sociedad. Una de las pocas esferas donde el negro pudo tener alguna influencia en la sociedad fue en el campo de la política de partidos de la época, donde se utilizó su presencia para fines demagógicos, así como para fomentar las divisiones raciales entre los partidos en pugna y para el ataque a los independentistas. Así la posposición de una política de bienestar general por el partidismo en uso, también dejó fuera los reclamos negros.

Sin embargo, el negro mismo, como actor político independiente, rebasó el orden de cosas. En 1908 quedó constituido el Partido de los Independientes de Color. Ese Partido propugnó el cese del sistema de segregación y discriminación con leyes que no fueran meras formalidades —como lo era el principio de igualdad abstracto de la Constitución de 1901. Planteó participar en la política desligado del espíritu partidista que no beneficiaba a la nación en general, ni a los negros en particular. Formuló que lo principal para el negro no era la votación por tal o cual de los partidos que se andaban disputando la *tajada*, sino la llegada del negro a la toma de las decisiones, para desde ahí luchar por sus derechos (como no lo estaban haciendo los políticos negros partidarios de la necesidad de educación de la raza), contra el engaño racista que trataba de echar a pelear a los negros entre sí y contra la corrupción administrativa. Con estos planteamientos, los independentes tocaron problemas centrales de la pésima situación de la República y afectaron intereses. Así en 1910, fueron proscritos de la vida política en virtud de la Enmienda Morúa, la cual resolvía no admitir en el orden político republicano a las agrupaciones y los partidos formados por motivos de raza, nacimiento, riqueza o título profesional. Esa enmienda, redactada por el senador negro Morúa, tenía por objetivo sacar de la política partidista a los incómodos Independientes de Color, para llevarlos a ajustarse a la colaboración con los partidos corruptos. No obstante, varios políticos coincidían en que el procedimiento con la Enmienda eliminaba al Partido de Color pero no resolvía los problemas que éste planteaba. Aprobada la Enmienda los Independientes se resistieron a acatarla, en medio de un clima de incremento de la propaganda y la violencia racista. Fueron a las armas en La Maya en 1912 para solicitar la derogación de la ley. Ante el alzamiento, EE.UU. amenazó con lanzar una intervención masiva de tropas. Los gobernantes en turno optaron por ahogar en sangre el movimiento por todo el país, para demostrarle al gobierno norteamericano, que a la sazón había desembarcado algunas unidades militares en la Isla, que el orden político republicano se bastaba por sí solo para acabar con la protesta de los independentes, interpretada como el punto más alto al que había llegado el peligro negro para la nación. En realidad, en tal incidente, se cifraba el hecho histórico de una democracia racial limitada, que paternalmente imaginaba que la ancestralidad del negro debía ser amaestrada, blanqueada, para pasar de la emancipación a la condición de pleno ciudadano — aunque formalmente la carta constitucional declarase la más completa equidad social.

La situación crítica del Estado se vio agravada por las olas de depresiones económicas vividas entre 1920-1934, y por la Revolución de 1933, que fortaleció al movimiento de renovación nacional. Este movimiento estaba integrado por partidos políticos, sindicatos, la Federación de Estudiantil Universitaria (FEU), el Ala Izquierda Estudiantil, otras organizaciones de estudiantes y la Sociedad de Veteranos y Patriotas. Crecieron en cantidad y estructura las agrupaciones mutualistas, de colaboración civil, profesionales, artísticas, ... Se multiplicó la expresión de opiniones alrededor de una transformación del Estado y la formulación de un proyecto nacional para el bienestar general. Lo que vinculaba a las fuerzas políticas de ese movimiento eran las soluciones a las contradicciones que el Estado de partidismo tradicional no podía resolver, bajo la divisa de que ese Estado había traicionado la independencia y el orden liberador. Bajo una cubierta ideológica de vuelta a la independencia y al ideario de su gran héroe, José Martí, el movimiento se plantea: el fin del partidismo corrupto y de la corrupción misma; la eliminación de toda violencia política y de la represión; la participación de las fuerzas del movimiento dentro de la democracia representativa; y el fin de la intervención política de EE.UU.

La Revolución de 1933, expresión de la pujanza del movimiento, no consiguió todos sus fines radicales. Al derrocar a la dictadura de Machado, no acabó con el orden de cosas del país. La oligarquía nacional y sus representantes políticos optaron por dilatar el poderío de centralización partidista del Estado. Contrarrestaron la contestación del movimiento de renovación nacional. Sobre

todo, en el lapso del gobierno militar de 1934-1940, bloquearon cualquier transformación del régimen de propiedad. Frenaron la intervención de los nuevos agentes en la política. Cooptaron a algunos de ellos para incorporarlos a la gestión oligárquica o a los brazos paramilitares, esto último en un franco aprovechamiento de las estructuras militares clandestinas creadas por los revolucionarios a raíz del 33. Reconstituyeron su aparato represivo. Revisaron el tipo de relación sostenida hasta entonces con EE.UU. Esmeraron, para sus intereses, una política de demagogia y representatividad. Fue un momento en que la oligarquía nacional se aprestó para mantener contenida la renovación nacional dentro de límites reajustados de la política partidista, los cuales se expresaron en la Constitución de 1940.

En esas circunstancias pudo abrogarse la Enmienda Platt (1934). Entre esos años y la década de 1940, el Estado dictó beneficios salariales, tratando de dar una imagen de preocupación por la situación de los trabajadores. Se produjeron negociaciones con las organizaciones de trabajadores, en especial con la Central de Trabajadores de Cuba (CTC). Se consiguieron algunas reivindicaciones, la más notable fue el pago del diferencial azucarero a los trabajadores de zafra. Se emprendió una lenta diversificación de la producción interna, bajo un estilo monopolistas en el campo, a través de grandes plantaciones. Asimismo el latifundio azucarero llegaba a su más alta extensión e irracionalidad productiva.⁴⁰ Se consolidó una nueva oleada de centralización de la tenencia de la tierra. Los crecimientos monopolistas no terminaron con la pauperización del campo, donde el latifundio exprimía buena parte de campesinos, que los convertía en aparceros, arrendatarios y precaristas⁴¹. La industria transformadora⁴² cuyo desarrollo despegó hacia 1927, no lograba una expansión de su planta instalada; encontraba obstáculos para la importación de materias primas; y no podía satisfacer ni en tipo, ni en volumen de productos buena parte de las demandas nacionales de diversificación económica. Ninguno de sus rubros se perfilaba como competitivo –aunque fuese a largo plazo– en relación con las producciones oligárquicas. Se había convertido en una industria de economía interna con una multitud de pequeños establecimientos y fábricas sin una importancia económica decisiva para los inversionistas extranjeros y la oligarquía nacional. No había un proyecto realista que defendiese la significación de ese coto para el crecimiento socioeconómico. La multiplicación de la pequeña y mediana propiedad de la industria transformadora no se tradujo en un incremento de la cantidad de bienes y servicios que podía crear la pequeña burguesía y las clases medias, dependientes de los éxitos de las grandes producciones para la exportación y de las provisiones venidas de los almacenes de la burguesía importadora. El país se veía en un desarrollo económico obstaculizado por factores sociopolíticos.⁴³

En 1940, se promulgó la nueva Constitución. Sus dictados planteaban la plena igualdad de los ciudadanos sin discriminación de ningún tipo. Formulaban las posibilidades de medidas de justicia social. Reconocían el papel central del Estado para emprender una estatalización de la economía que beneficiase a la expansión de la producción nacional y a los trabajadores. Abrían un amplio reconocimiento de partidos políticos y otras agrupaciones civiles. Proscribían las prácticas antidemocráticas y de corrupción. Hacían formulaciones progresivas en materia de progreso nacional y soberanía. Pero la oligarquía nacional entendió tal discurso como una concesión en la letra, que no se llevaría a la práctica; su aplicación legal quedaba sujeta a tortuosos mecanismos políticos y jurídicos, controlados por representantes estatales de la oligarquía. Esa táctica retardatoria estaba en función de mantener el viejo orden republicano en circunstancias nuevas. Iba dirigida, por un lado, a sostener el conservadurismo, y por otro, a actuar renovadoramente dentro de estrechas reglas. Ello

⁴⁰ En 1949 cada central controlaba un promedio de 1,200 caballerías de tierra, de las cuales sólo un 43% estaba cultivado.

⁴¹ Campesinos sin tierras.

⁴² Uso el término de Marrero (1957: 310), quien se refiere a una industria distinta de aquella en la que no predomina la transformación "de las materias primas obtenidas de las industrias primarias".

⁴³ No se puede pensar que Cuba era un país sin desarrollo antes de 1959. "Por el valor total de su producción industrial ocupaba Cuba, en 1957, el quinto lugar entre todas las naciones latinoamericanas" (Marrero, 1957: 310). El país tenía superioridades económicas y sociales en relación con otras naciones, que le daban un potencial importante para elevarse en el niveles significativos de desarrollo (Bunck, 1990: 40s.). Incluso lo más exacto de la historia oficial señala las contradicciones sociopolíticas, como un factor decisivo del malestar que afectaba el país, y no la situación socioeconómica.

acentuó el clima de decepción política⁴⁴ que había empezado a reinar desde el inicio de la República. La decepción corría pareja con el radicalismo de las dos partes involucradas en el conflicto nacional.

Tanto decepción como radicalismo se extremaron desde fines de la década de 1940. La táctica retardatoria producía un efecto global de insuficiencia política, las fuerzas involucradas en ese efecto no podían remontarlo, ni trabajar por la formulación y puesta en práctica de un proyecto nacional realista. Tenían que estar pendientes de no devorarse entre sí. La diversificación económica estaba en conflicto con la dependencia de EE.UU. y el control oligárquico de la economía. Las mejoras socioeconómicas conocidas durante aquellos años beneficiaron el nivel de vida de los pobladores del país: el consumo, los ingresos y la calidad de vida.⁴⁵ Sin embargo, resultaban inoperantes los planes de beneficio social masivo. Un polo de la sociedad constituido por campesinos arrendatarios, aparceros y precaristas, así como por varios tipos de trabajadores de la ciudad, se veían en una situación de pauperización económica, falta de acceso a servicios y negación real de derechos. El crecimiento de la economía en los años 40 había sido aprovechado por la oligarquía nacional para centralizar al máximo posible la propiedad, sin considerar el trazado de políticas para engrosar la inversión de la riqueza hacia el bienestar general proclamado.

En materia racial, mucho se había dicho de los errores cometidos por los Independientes de Color, pero en realidad después de sus acciones la política nacional no fue la misma. Las transformaciones que se produjeron en la sociedad y que catalizaron alrededor de la Constitución de 1940, abrieron una democracia racial representativa de la ciudadanía de los llamados de color. La segregación quedó confinada a pequeños círculos elitistas y la discriminación era formalmente criticada.

El movimiento de renovación nacional incluyó en su agenda el problema negro. Entre los pequeños movimientos de aquel gran movimiento contaron los llamados negrismos en la cultura artístico-literaria, el periodismo y la historia. Era obra de intelectuales blancos y negros que se proponían el rescate de la cultura afrocubana.⁴⁶ Los negros se convirtieron en elemento de la base social y de la dirección de las agrupaciones en pugna por un orden de bienestar general,⁴⁷ a la vez que estas agrupaciones entraron en alianza con las Sociedades de Color. Por otro lado, la política oligárquica después de la caída de Machado tuvo que considerar seriamente la inclusión del negro y la evitación del agravamiento del conflicto con esa fracción poblacional, para que fuese útil a la demagogia y a la nueva iniciativa de Ejército. Así con el nuevo régimen constitucional, se entró a una formulación de democracia racial más amplia. Se hicieron explícitos los derechos del negro a la igualdad a través de reclamos anti-discriminatorios. Se abrió una campaña pública para combatir la segregación y la discriminación, forzando al racismo público a replegarse hacia lo privado o hacia discretas acciones de exclusión. En la nueva democracia racial, el discurso oligárquico seguía siendo racista, al permitir la formación de espacios exclusivos y al frenar el crecimiento de las políticas de bienestar general que, evidentemente, favorecerían a los negros. El sector blanco de la oligarquía y sus representantes disfrutaban de recreo, servicios y educación en espacios privilegiados. Ello era congruente con una apertura de fuentes específicas de empleo sólo para blancos. Entre tanto, la igualdad promulgada no se convertía en una mejora masiva de la condición social de los sectores de la población negra, los cuales se veían en desventaja competitiva en la ascensión social hacia esferas concretas de trabajo, educación, servicios y recreo —aunque éstas no fuesen exclusivas. No habían medidas de justicia social que permitieran que los sectores negros de menos posibilidades socioeconómicas tuviesen la oportunidad real de tener ese ascenso desembarazado de obstáculos de paga, preferencias, recomendaciones, manipulaciones, etc. Más la información social que por un lado criticaba casos escandalosos de discriminación, por otro hacía circular un sutil mensaje

⁴⁴ Señala este asunto Bobes (1997), siguiendo otros trabajos de los estudios cubanos y de la historia de la nación.

⁴⁵ Valoraciones y cifras al respecto ofrecen Bunck, 1990; Le Riverend, 1974; Marrero, 1987 1957.

⁴⁶ Fue una veta importante para el desarrollo etnográfico e histórico de los estudios afrocubanos. Trabajos de ese corte aparecieron en diversas publicaciones. La más notable fue "la revista Estudios Afrocubanos (1937-1946), órgano de la Sociedad de Estudios Afrocubanos, fundada en el propio año 1937" (Guanche, 1986: 43).

⁴⁷ En especial del Partido Comunista y los sindicatos. Es significativo "el proyecto de ley antirracista presentado por Blas Roca, Salvador García Agüero, Lázaro Peña, José Maceo y José María Pérez, cuya participación en el movimiento obrero cubano de la época los destacan como su vanguardia política" (Guanche, 1986: 44).

discriminatorio del negro como ciudadano apto por sus encantos inferiores (agilidad, fuerza, don musical, carácter bonachón, creencias animistas, ...) para ciertas funciones en la vida social. Es necesario analizar –ya no es objeto de este trabajo– cómo el mismo movimiento de renovación nacional participaba de esa clase de información.

En el contexto de los mecanismos constitucionales, el movimiento de renovación nacional había ganado una amplia representatividad en la toma de decisiones. Tenía una extensa base social que iba desde sectores populares hasta la burguesía nacional no-azucarera, las clases medias y la pequeña burguesía. Podía ganar las elecciones convocadas para 1952 bajo la reunión de distintos factores al lado del Partido Ortodoxo, que postulaba políticas para poner fin definitivo a la corrupción administrativa, emprender acciones de bienestar general desde el Estado y democratizar la sociedad. Con el fin de evitar ese desbordamiento se sucedió en ese mismo año un golpe militar que ponía fin al período de democracia iniciado en los años 40.

El movimiento fue reprimido y su triunfo quedó pospuesto; pero no fue aplastado. Más bien se reconstituyó. Entre sus elementos se empezó a considerar la posibilidad del derrocamiento armado del viejo orden, tentativa que se concretó con el asalto al Cuartel Moncada en 1953. Sus objetivos de bienestar general fueron reproducidos en un programa con la coherencia con que no se había hecho hasta entonces, por parte de una nueva agrupación, el Movimiento 26 de Julio,⁴⁸ surgida en 1955 de la reagrupación de fuerzas políticas después la represión y encarcelamiento que sufrieron los asaltantes al Moncada. Esa nueva agrupación en un breve plazo logró agrupar, con una plataforma sin una ideología particular, a viejas y nuevas fuerzas políticas de renovación. Se trataba de una fuerza plural, civil y militar, muy cohesiva, cuyo único objetivo era el derrocamiento violento del régimen militar para poner fin a las represalias, a los vicios de la política partidista, y el orden de desigualdades que limitaban el desarrollo económico y social. La insurrección comenzó en 1956, y la amplia base social y unidad de fuerzas políticas permitió que llegara a su fin radical el 1ro. de enero de 1959.

227618

⁴⁸ Se refiere al alegato de defensa del líder del nuevo movimiento, Fidel Castro (1970), en el juicio militar que se le sigue por ser cabecilla del asalto al Cuartel Moncada.

I.4- La Revolución triunfante

La Revolución de 1959 condujo a una nueva fase de la historia nacional. Se encauzó a objetivos de renovación nacional, por los que se le caracteriza como democrática, agraria y antiimperialista (Castro, 1968, 1990; PCC, 1990a). Esta etapa socialista ha atravesado por tres períodos. El primero (1959-1971) es el de la nación de populismo socialista. El segundo (1971-1990), el de una nación de socialismo institucionalizado. El tercero (1990-), el período especial o reforma.⁴⁹

Desde 1959 hasta 1971, la Revolución se dedicó a producir transformaciones sustanciales. Eliminó las bases políticas de los antiguos sectores dominantes y le dio un carácter socialista a la sociedad cubana. En unos pocos meses barrió con el antiguo gobierno y con los viejos aparatos represivos y jurídicos, para instaurar, por la fuerza de las armas y la amplia movilización popular, nuevos órganos para la dirección del país y el mantenimiento del orden y la justicia. En lo adelante se tomaron resoluciones de justicia social: alfabetización y elevación de los niveles de enseñanza; mejoramiento y gratuidad de los servicios médicos, higiénicos y epidemiológicos; precios populares para los medicamentos; reforma urbana y derecho a la vivienda; reforma agraria y desarrollo rural; electrificación del país; planes para eliminar áreas insalubres; erradicación de la segregación racial y de las formas más escandalosas de discriminación; igualdad social de la mujer; derecho masivo a la cultura física y el deporte; proyectos de superación de la pobreza; políticas de empleos masivos y salarios equitativos; y desarrollo de obras para el bienestar común. Tal conjunto de medidas atrajo la adhesión y el entusiasmo de amplios sectores y constituyó el punto decisivo para que el Estado —en lo sucesivo— enrolase a las masas populares en sus programas de acción.⁵⁰

Las medidas sobre la propiedad privada fueron sensibles. En el primer período desapareció casi toda la propiedad privada y la iniciativa productiva no-estatal. Se verificó un adelgazamiento de la estructura clasista de la sociedad y todos los planes productivos quedaron en manos del Estado. En 1960, el gobierno expropió a la oligarquía nacional y a los inversionistas extranjeros. Entre 1960 y 1963, el proceso de confiscación se volvió contra las clases medias y algunos pequeños propietarios de medios de producción y servicio. En virtud de la 2da. Ley de Reforma Agraria (1963), desaparecieron los campesinos medios. Se redujo el campesinado a pequeños agricultores.⁵¹ Ellos, durante la veintena sucesiva, quedaron sujetos a un proceso de incorporación a las filas de los trabajadores agrícolas y a las cooperativas de producción agropecuaria dependientes del Estado. En 1968, a través de la llamada ofensiva revolucionaria, se emprendió la incautación de pequeños propietarios y la suspensión de los trabajadores por cuenta propia.⁵² Sólo quedaron los transportistas con un vehículo en calidad de propiedad personal y sin poder contratar operarios o peones. Fueron expropiadas las escuelas y todos los medios de producción y difusión de ideas. Desapareció el estatuto de autonomía universitaria. Se eliminó la lotería nacional. La sociedad quedó integrada por trabajadores manuales e intelectuales al servicio de las empresas estatales.

Desde 1960, esta cadena de expropiaciones dañó a variados segmentos sociales, incluso algunos que eran afines al movimiento revolucionario. Empezó así la actividad opositora. Una parte de ella encontró apoyo en el gobierno de EE.UU., cuyos inversionistas y aliados oligárquicos nativos se vieron sensiblemente afectados. Desde 1960, EE.UU. declaró el bloqueo contra el gobierno cubano y por extensión contra la población. Con el bloqueo, la reacción estadounidense ha dictado medidas de embargo comercial; ha promovido o apoyado políticas de agresión militar y terrorismo; ha estimulado campañas de difamación; ha reforzado la importancia de la base militar de Guantánamo; y ha influido en el distanciamiento político con el exterior. En este clima de aislamiento, de inestable

⁴⁹ Ofrezco una periodización dentro de lo característico en los estudios cubanos para tipificar la fase socialista (Bunck, 1994; Bobes, 1997; Mesa-Lago, 1978; PCC, 1987, 1976; Perez-Stable, 1993; Valdés Paz, 1996, 1994).

⁵⁰ Con ellos anudó los compromisos paternos recíprocos, que el viejo poder republicano había debilitado a favor de la indiferencia de la oligarquía nacional hacia los problemas de desigualdad social.

⁵¹ Entre la 1ra. y 2da. ley de Reforma Agraria, la propiedad privada de la tierra disminuyó por debajo del 30 %.

⁵² En las condiciones de Cuba, tradicionalmente, el trabajador por cuenta propia ha sido aquel que: (1) Hace esta labor fuera de la adscripción a una empresa, entidad o cooperativa. (2) No participa de iniciativas para constituir alguna de las unidades económicas antes dichas. (3) Presta servicios a individuos sin que medie contrato. Sólo media el trato que se hace entre ambos para precios y condiciones de trabajo. (4) Si aparece dentro de categorías tipificadas por la ley, paga impuestos por concepto de derecho del ejercicio de su actividad. (5) No explota otra mano de obra que no sea la suya, ni dispone de medios y tecnologías que no sean propias.

relación con la URSS y el campo socialista, el acercamiento político y militar con países y movimientos revolucionarios de Asia y África,⁵³ propició la expansión en la arena internacional.

La larga cadena de confiscaciones fue justificada por tres razones políticas que tuvieron consenso en los amplios sectores populares que seguían a la Revolución triunfante, incluyendo a individuos expropiados. Esos tres argumentos políticos fueron: 1) Eliminar las bases económicas de cualquier agresión contrarrevolucionaria. 2) Desarrollar la economía con grandes planes estatales para el fomento de la agropecuaria, la industria y la infraestructura, planes que garantizaran los fines de progreso y justicia social, que se creía se debían llevar adelante a través de iniciativas colectivas de la sociedad, para lo cual se estimaba serían nocivas las acciones y empresas de actores particulares.⁵⁴ 3) Instrumentar un sistema centralizado de planificación estatal que aprovechara racionalmente las ventajas que ofrecía la relación con el campo socialista, y que sortease las desventajas de las relaciones internacionales. Así, el Estado implementó un sistema socialista, pensado para el bienestar general, de distribución de los insumos para las empresas y entidades del país, así como libretas de abastecimiento racionado de productos para toda la población. Dejó un solo mercado interno estatal y persiguió al mercado negro, acusado de especular con los desabastecimientos del pueblo y de ser contrario a los intereses revolucionarios. Eran muy elevados los fines, empero, entre 1968 y 1971, la completa centralización estatal de la economía, la más estatizada del mundo socialista (Mesa-Lago, 1981) y que acabó con la diversidad de establecimientos de propiedad no-estatal (Zeitlin, 1970), entró en un serio problema de insuficiencia para satisfacer las necesidades.⁵⁵ Esto se agravó por el fracaso de muchos planes especiales del Estado en esos años. El proceso socioeconómico fue acompañado de un proceso político:

A) Se formó un Estado revolucionario de tipo populista. El nuevo poder era respaldado por amplias masas deseosas de la renovación nacional y de los beneficios de las transformaciones. Al frente de ese Estado aparecía una nomenclatura carismática, líderes considerados como hombres de una gran simpatía y resolución para enfrentar la difícil coyuntura por la que atravesaba el país, a la vez que mantenían un estrecho contacto con las masas, que valoraba altamente las benéficas medidas de justicia social. Esta cúpula manejaba la legalidad de modo excepcional. Condicionó que la ley se decidiese por y en las grandes movilizaciones de adeptos entusiastas que aclamaban al máximo líder y su equipo, un modo inédito de ligazón entre el Estado y la masa de actores, un modo que estimulaba la amplia participación de las comunidades locales en los asuntos del gobierno bajo un estilo de simbólica asamblea. Este orden de cosas y las medidas aprobadas (no siempre con racionalidad) se justificaban por la necesidad de encauzar la reacción popular a la contrarrevolución y las iniciativas de las masas con fe en los jefes extraordinarios.⁵⁶

B) El enfrentamiento entre los sectores opositores y el Estado se escenificó como una lucha llena de animosidad. Los amplios grupos de adeptos al nuevo sistema arremetieron contra las fuerzas contrarrevolucionarias (infiltrados, saboteadores, guerrilleros, propagandistas y oponentes abiertos). Tipificaron de sospechosos a presuntos contrarios: propietarios, mercaderes negros, desafectos, opositores, disidentes, candidatos a emigrar, vagos, *heappes*, homosexuales, creyentes, ... A todos estos sujetos se les calificó de inmorales, desviados ideológicos; en fin antisociales. La frontera entre los clasificados como contrarrevolucionarios y como presuntos contrarios se hizo muy delgada. Contra ellos se abrieron acciones de coerción directa e indirecta, contándose para ello con el amplio respaldo e intervención popular: penas de muerte, encarcelamiento, maltrato correccional; campos de trabajo forzado; multas; escarmientos ofensivos; restricciones legales; presiones de integración social; coacciones morales y políticas; presiones psicológicas y repudio ético. Todos esos procedimientos iban acompañados de una persistente campaña de moralización, de convencimiento político-ideológico. Era una extensa combinación de coerción (directa e indirecta) y persuasión. Este tópico, característico del Caribe y de la historia anterior de Cuba, tuvo una importante particularidad a

⁵³ V. Gonzalez (1973). Moore se extiende en este análisis en materia de etnopolítica.

⁵⁴ CEPAL (1997) considera que la estatización en esos momentos iniciales jugó un papel positivo para el disparo de la economía del país. Bobes (1997) nos indica los antecedentes de la estatización desde la Constitución de 1940. Como indica nuestra referencia al Caribe, este proceso renovaba la centralización de los Estados típicos de la región.

⁵⁵ Descripciones muy realistas nos ofrecen del Águila, 1984; J. Díaz, 1997; Oliva, 1998.

⁵⁶ V. Bobes, 1997; Dominguez, 1978; Gonzalez.

partir de la fase socialista, que recién se iniciaba. Desde ese momento, se procuró ir bajando el nivel de aplicación de la coerción a favor de la persuasión, tratando de concentrar el máximo de cohesión entre las masas entusiasmadas. Por ello, la necesaria violencia revolucionaria aplicada por el nuevo régimen,⁵⁷ derivó años después hacia una coerción indirecta y el fortalecimiento político ideológico de la persuasión (Bunck, 1994, 1990).⁵⁸

C) El viejo pluralismo del Movimiento 26 de Julio, agente director de la lucha revolucionaria, se modificó. Desembocó al unipartidismo.⁵⁹ Hacia 1961 se marchó hacia el acotamiento de las libertades públicas (pensamiento, palabra, acción, movimiento y asociación), enfocado por el Estado como una necesidad de la supervivencia de la Revolución (Castro, s/f). Toda línea de intervención en la vida del país debía estar en la dirección en que estaban siendo agrupadas las masas. Entre la formación de las ORI (1962) y la erradicación de la microfracción (1968), pasando por la creación del PCC (1965), se unificaron las antiguas diferencias políticas entre los militantes revolucionarios.

Paralelamente, las acciones sociales de las masas fueron organizadas, gradualmente, en torno a ese unipartidismo a partir de 1960, en colectivos de nuevos actores, que con entusiasmo popular y sus libres iniciativas formaron las llamadas organizaciones revolucionarias (políticas, de masas, sociales y profesionales), dependientes de la toma de decisiones de la alta dirección política. Entre esas organizaciones resultó dominante sobre las otras el PCC y su alta instancia directiva. Se le concibió como el máximo órgano político, reunión de los más prominentes hombres carismáticos y de una representación de militantes de confianza alrededor del máximo líder.⁶⁰ Las otras organizaciones fueron la Unión de Jóvenes Comunistas (UJC); la Unión de Pioneros de Cuba (UPC), de niños dirigidos y adoctrinados por al UJC; la Central de Trabajadores de Cuba (CTC), que reunió a todos los sindicatos; las agrupaciones estudiantiles (BEJAE, FEEM y FEU); los Comités de Defensa de la Revolución (CDR), agrupación de vecinos en el espacio de cuadra; la Federación de Mujeres Cubanas (FMC), reuniendo a las mujeres por barriadas y vecindarios (bloques); la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC); la Unión de Periodistas de Cuba (UPEC); etcétera.⁶¹ Dentro de las organizaciones con más tradición dentro de la lucha revolucionaria, el propio Partido Comunista, la CTC y la FEU, surgieron tendencias que se resistieron a ser apéndices estatales (Bunck, 1994; Clerc, 1997). Sin embargo la nueva perspectiva representaba un aumento de la tradicional participación popular en todas las instancias y fue un imán de atracción de la gente hacia el nuevo régimen (Dominguez, 1978). Las débiles estructuras locales no ganaron organización por sí mismas, por sus propios asuntos, sino por la adopción de un cautivador modelo de ligazón a los líderes, quienes trazaron metas con las que estos actores se sintieron identificados. Cada una de las organizaciones ingresó como un actor vertebrado por todas las escalas del país, para ejecutar las grandes tareas de transformación (alfabetización; elevación del nivel educacional, científico y técnico; servicio de salud público e integral; desarrollo productivo y diversificación económica; elevación de la capacidad militar y de vigilancia frente a la agresión externa –entre otras). El funcionamiento de estos actores no se verificaba bajo el sentido de una formación comunitaria autónoma en relación con el gobierno, sino como una agrupación oficial, como una extensión del nuevo Estado desde las bases locales hasta el nivel nacional, lo cual enaltecía al ciudadano integrado.⁶²

D) En lo sucesivo, la contribución completa se le habría de plantear al ciudadano como una cuestión ética, como la virtud de su intervención en toda actividad socialmente útil –desde el trabajo hasta su

⁵⁷ No sólo los especialistas y escritores exponen sobre el peso de la coerción en los primeros años del poder revolucionario, también lo hacen los documentos oficiales del Estado cubano, documentos que dedican largo espacio a la argumentación del asunto (v. gr. PCC, 1990: 22s).

⁵⁸ Un viaje testimonial por todas esas formas de compulsión lo ofrece Almendros y Ulla (1989).

⁵⁹ Denominaciones similares han usado los medios oficiales: Estado monolítico, de dictadura del proletariado, de un solo partido y de centralismo democrático. Esta última denominación fue suprimida del texto constitucional en 1992 (Cuba, 1992a); pero subsiste en la práctica política nacional.

⁶⁰ En la jerga sociopolítica, a esa elevada instancia de dirección se le llama Partido, como si el resto de la estructura del PCC, con sus militantes, fuera insignificante y pasiva en relación con la cúpula dirigente.

⁶¹ Este proceso de centralización de las agrupaciones para objetivos estatales es referido tempranamente por Zeitlin, 1970.

⁶² Un trazo importante de esta situación lo aportan los autores que describieron casi inmediatamente la emergencia de los nuevos actores (Fagen, 1969; Zeitlin).

vida íntima.⁶³ Aportaría el máximo de sus energías para el bienestar común de las transformaciones revolucionarias, que llevarían a que todos viviesen mejor. Se reclamaría de este ciudadano la contribución de su participación masiva en múltiples tareas, a un tiempo como trabajador dentro de los grandes colectivos de la movilización revolucionaria y como activista burocrático entre la masa, a la vez como ejecutante de un mandato ético de Estado revolucionario y como representante del control estatal. Se le pediría su lealtad total en la contribución de sus energías a la realización del trabajo y de toda su actividad socialmente útil, despojado de todo interés por sí mismo y por su vida privada –abnegación que tiene su punto más alto en las movilizaciones guevaristas de trabajo voluntario. Se le reclamaría su integración a la vigilancia colectiva, continua y hacia todos, incluso hacia sí mismo, para evitar cualquier brote contrarrevolucionario y contrarrestar a los presuntos opositores. Desde entonces, el ideal ha sido que el vigilante, a la vez, en gesto de contribución completa, sea vigilado por su propia voluntad, abriendo toda su vida –pública y privada- a la vigilancia colectiva.⁶⁴ Una amplia masa de integrados a la vez ejercería un rol de controlador y un rol de controlado, actuando, a un tiempo, desde distintas organizaciones revolucionarias, en un franco aporte energético por efecto de saturación (Bobes, 1997). Todo aquel que, en tal sentido, ofreciese un mínimo de colaboración se le consideraría un revolucionario. El que así no lo hiciese, entraría en la clasificación de los individuos negativos al proceso, dígame contrarrevolucionario o antisocial.

La contribución completa y el efecto de saturación –tratados de aquí en adelante para la fase socialista hasta donde interesa al objeto de la investigación- fueron características de la historia del país en el cual estaba instalada una sociedad de plantación. Sin embargo, como nos hace notar la literatura científica y los escritores, esos dos tópicos adquirieron un perfil político-ideológico, que sin duda alguna fue posible por la experimentación de la simpatía carismática y por la organización actoral que había adquirido la gente en sus organizaciones. Empero, en etapas pasadas de la vida nacional, contribución y saturación tuvieron un rasgo marcadamente económico, el de la explotación del hombre por el hombre, que el nuevo régimen se proponía conjurar.

E) La sociedad cubana marchó hacia un período de militarización entre 1959 y 1971. Los institutos armados o convertidos a un estilo castrense (MINFAR, MNR, MININT, DC, Cruz Roja) enrolaron al ciudadano integrado, para contrarrestar cualquier acción enemiga o desviación de la línea revolucionaria. Las políticas de adiestramiento combativo se extendieron por todos los ramos de la actividad social, sobre todo por el trabajo y la enseñanza (Bunck: 1994). La vigilancia colectiva desde los altos niveles hasta las instancias de base de las organizaciones revolucionarias cobró un estilo policial que enraizó en la vida cotidiana. Éstas formaron una espesa red de inteligencia estatal. Los CDR se convirtieron en un punto clave en esa vigilancia, al colocar su observación casa por casa, vecindario por vecindario (Bunck 1994: 69). La integración del ciudadano adquirió un sentido moral, que se le imponía ligado a una disciplina marcial, de subordinación vertical a la voluntad de la nomenclatura,⁶⁵ lo cual reforzó el tradicional *pathos* heroico de la nación –que antaño había ligado en franca colaboración a grandes sectores en las luchas por la independencia y la renovación nacional.

Los investigadores del tema han concluido que en esas condiciones, si bien se estimula una fuerte participación popular de los colectivos actorales de las organizaciones revolucionarias, el estilo de asamblea, como reunión simbólica de apoyo a la orientación de los líderes carismáticos, generó una fuerte concentración y personalización del poder en esas figuras, en especial en el máximo líder (Azcuy, 1994). Los actores disfrutaban de una proximidad al Estado así como de la adscripción al mismo como controladores, celadores de la lealtad y vigilantes, en un orden de poder que superaba la corrupción administrativa, la inestabilidad y la ineficiencia del régimen de democracia representativa constituyente de los años 40, orden que estaba provisto de un hondo sentido cultural de reivindicación nacional (Azcuy, 1995; Dominguez, 1978; Perez-Stable, 1993; Valdés Paz, 1994). Asimismo se experimentaba la urgencia de las grandes transformaciones emprendidas y la defensa

⁶³ La contribución energética del revolucionario llega hasta su vida íntima, hasta sus momentos de más privacidad existencial, como lo muestra la narrativa de J. Díaz (1997). Es una contribución de todo su ser como irónicamente lo revela la poesía de Padilla (1968) –uno de los primeros intelectuales que cuestionó tal asunto.

⁶⁴ J. Díaz, 1997.

⁶⁵ El carácter opresivo y dominante de la marcialidad en la vida del ciudadano es el tema central de la llamada literatura de la violencia (J. Díaz, 1966; Fuentes, 1968; Heras León, 1968).

de las mismas, percibidas como hechos de la participación heroica del pueblo, garantizadas por el nuevo estilo (Fagen). Éste —se pensaba— no requería de ajustes y formulaciones democráticas (Azcuy, 1994; Bobes). Incluso se actuaba guiado por la noción de que la alternativa, la diferencia o la abstención podrían poner en peligro el estilo de asamblea, que éstas derruirían la colaboración colectiva y que debilitarían el poder de los líderes. Los problemas de focalización grupal de las políticas estatales hacia grupos y la autogestión de éstos (Caño, 1996), así como las relativas facultades locales y comunitarias no eran cosas concebibles (Dilla, 1996). Los actores que estaban sobre la escena eran los precisos. Ellos no tenían que pensar en el consenso, en la legitimidad, más allá de lo que se había logrado con el nuevo estilo. De hecho la Constitución vigente no se practicaba, la ley fundamental de la república salía de la orientadora palabra de los líderes aclamada por los grandes colectivos (Azcuy, 1994). Cualquier desviación podía ser barrida por la inmensa fuerza de coerción que se acumulaba. “[Este panorama] generó que las mediaciones institucionales entre el pueblo y el gobierno se redujeran al máximo y que además se minimizara su importancia [Subrayado de E.E.]. Con esto se barrió totalmente con las formas democráticas de mediación y articulación de intereses grupales de los *ciudadanos* frente al Estado; todo lo cual contribuyó a reforzar la unidad y la homogeneidad alrededor de los objetivos del nuevo gobierno” (Bobes, 1996: 109). En lo sucesivo se fomentó la cultura de la fuerte ligazón de los colectivos actorales en torno a la nomenclatura, por encima de cualquier paso democrático. El centralismo democrático continuó rigiendo formalmente hasta 1992 (Cuba, 1992); pero en la práctica más allá de esa fecha (Valdés Paz, 1994, 1996).

En 1971 el Estado de centralismo democrático había logrado reclutar y organizar a un considerable número de adeptos entusiastas, bajo los factores de integración política actoral dichos arriba. Ya en 1968, había logrado el control de toda la propiedad sobre los medios de producción y de la fuerza de trabajo, donde había colocado a una masa actoral de integrados que desbordaba los límites del tamaño de la población económicamente activa, una masa dotada de capacitación, salud y disciplina. Había consolidado ejército y aparatos de orden interior muy especializados y profesionales, al lado de un amplio y marcial cuerpo de vigilancia ciudadana. Los medios de difusión, enseñanza y moralización del ciudadano estaban en manos del Estado, siendo utilizados en colaboración con los nuevos actores, coordinados entre sí para ese fin. Hacia 1971, el Estado podía hacer un balance con las masas de la efectividad de las grandes movilizaciones para derrotar a los enemigos del nuevo poder y para la realización de grandes obras económicas. Estas obras, desde sus aciertos y errores, permitieron trazar el rumbo del país hacia la diversificación económica, la introducción de más potente tecnología y el montaje de una amplia infraestructura de recursos. El país debía consagrarse enteramente a la competencia entre el capitalismo y el socialismo, estabilizadas las relaciones con la URSS después de la primavera de Praga.⁶⁶ Así, en 1972 Cuba ingresó al CAME, contando con la posibilidad de intercambios a precios favorables con los países socialistas y con el subsidio soviético.

A la vuelta de unos años el aislamiento político internacional se quebró. Las acciones de bloqueo pasaron a ser condenadas por la opinión pública mundial. Los grupos contrarrevolucionarios que antaño hostigaron a la naciente Revolución se habían esfumado del panorama nacional.

Se puede decir que en 1971, la Revolución había llegado a su segundo triunfo. Fue el momento en que la nación pasó de ser una nación de populismo socialista, a una nación de socialismo institucionalizado. Comenzó lo que se conoce como el período de la institucionalización, que se le puede subdividir en tres fases. La fase preliminar (1971-1975), la institucionalización propiamente dicha (1975-1986) y la rectificación (1986-1990).

La institucionalización es el proceso por medio del cual el Estado consolidó su sistema de control con el perfeccionamiento del trabajo político-ideológico con las masas. Se verificó a partir del Congreso Nacional de Educación y Cultura (1971). No se trataba de otra cosa que el uso esmerado de los métodos de persuasión y el mayor uso de la coerción indirecta.⁶⁷

El Estado se valió de la puesta en práctica del Sistema de Dirección y Planificación de la Economía (SDPE) en 1975 y de la instauración de los Poderes Populares (PP) en 1977. Esas prácticas llevaron a la formulación de principios racionales de planeación y dirección; a la elaboración de una

⁶⁶ Como nos refieren Moore; Gonzalez.

⁶⁷ Bunck (1994) nos hace notar la gradualidad de ese cambio, que, por supuesto, no dejó de incluir métodos de coerción directa.

ideología oficial; a la construcción de una estrategia política para derivar tácticas; a la documentación de operaciones, espacios, actividades y personas; al establecimiento de normativas y reglamentaciones; al dictado de leyes y una nueva Constitución (Cuba, 1976); y a la definición especializada de instancias de Estado, gobierno, justicia y represión. Estas prácticas y sus formulaciones instrumentales sirvieron para encauzar mejor la voluntad de los líderes. Tal como estima Bobes (1997), no se produce una "rutinización del carisma" (Dominguez, 1978), ni un abandono de la movilización populista, ni una dejación de los estilos de asamblea. Más bien esos elementos de la cultura política —de esa manera los toma Bobes— se les sacó de la improvisación de los primeros tiempos de Revolución para perfeccionarseles. Los actores que emergieron en la etapa anterior tuvieron un papel decisivo para conformar la racionalidad y programación que el Estado estaba dando a la dirección del país, para hacer más sólida y estable su organización (PCC, 1978: 47). Aportaban información, ejecutaban tareas, reflexionaban sobre estrategias y ponían a prueba la planificación centralizada.

El SDPE consistió en la planificación centralizada de la economía del país y con ello del desarrollo social, del fomento cultural y de la organización política. El centro estatal elaboraba un plan quinquenal y principios para que lo ejecutasen las empresas, entidades y cooperativas. La consulta popular del plan avivaba la elevada participación de los actores; pero siempre bajo el principio de la unidad de fines revolucionarios, que no admitía alternativas, ni variantes fuera del proyecto oficial. El SDPE animaba la realización del plan a través de métodos de estímulos materiales.

Los PP aparecieron como un sistema de vertebración de instancias y niveles de dirección a partir de asambleas populares, en cuyo ejercicio participaban activamente los actores organizados estatalmente. Los PP conformaban o subordinaban a las unidades que debían proponer, analizar, planear, aprobar y poner en función el plan del SDPE. Debían poner el poder que le conferían los electores en el empeño de que la sociedad entera contribuyera en la ejecución del plan y de otros tazados políticos. Actuaban con fuerza legal, a través de sus órganos jurídicos, contra las transgresiones que ponían en peligro los objetivos de orden y desarrollo integral. Como órganos electivos que debían representar los intereses generales de la nación, enaltecieron el valor de la ciudadanía, y la importancia, dentro del marco unitario de poder socialista, del sufragio universal, la opinión ciudadana y la iniciativa. Si conforme al centralismo democrático ponían la acción de la ciudadanía y sus representantes en función de los intereses de una dirección monolítica; por otra parte, se veían obligados, aunque sólo fuese en la letra, a elevar la legalidad por encima de cualquier voluntad carismática, y a promover la rendición de cuentas y la información.⁶⁸

El refinamiento del trabajo político-ideológico fue el rasgo esencial de la institucionalización. Un sistema orgánico de adiestramiento en la contribución completa fue su factor decisivo. El Estado cayó en cuenta que para preservar el dominio unitario de la dirección social en pro del desarrollo, debía trabajar sobre la cultura y la ideología de modo sistemático. No bastaba con la espontaneidad y el entusiasmo populista que en los primeros tiempos animaron a las organizaciones revolucionarias; ni con la voluntad de los grandes líderes compartida por la buena conciencia de la gente. Fue, así, que el Estado para el perfeccionamiento de la integración convirtió el amplio radio de acción del ciudadano, con el apoyo de las instituciones a las que había quedado integrado por voluntad propia, en una inmensa escuela de cuadros revolucionarios, de burócratas con capacitación para trabajar sea a sueldo o por activismo, de hombres leales y vigilantes, enalteciéndolos como la gran "cantera" de la dirección política del país.⁶⁹ Si nos remitimos de nueva cuenta a la racionalidad que se persigue con el trabajo administrativo en el tipo de sociedad de plantación, vemos que en esta etapa en Cuba, esa racionalidad se eleva, para ser no sólo una eficiencia tecnoeconómica sino también una organizada aptitud política e ideológica.⁷⁰

La persuasión resultó esencial. El SDPE y los PP crearon regulaciones que sustentaban la coerción indirecta, para irse desprendiendo de la obligatoriedad del trabajo y las presiones directas

⁶⁸ Varios autores ponen de relieve la compleja transición hacia la formación de los PP y la constitución de un aparato de Estado institucionalizado (v. gr. Dominguez, 1978; Gonzalez; Perez-Stable; Valdés Paz).

⁶⁹ "En las masas existe una fuente inagotable de talentos y de lo que se trata es de encontrarlos, seleccionarlos, formarlos y promoverlos de una forma adecuada, cautelosa y paciente" (PCC, 1978: 58).

⁷⁰ Se insiste en las cualidades político-ideológicas y morales, así como en la capacitación política de los cuadros, en tanto una línea política fundamental de desarrollo (PCC, cit.: 64s).

sobre la participación pública (Bunck, 1994). De esa manera los recursos de coerción directa se concentraron sobre el mercado negro, la defraudación de la propiedad estatal y la violencia opositora. Los incidentes de los *marielitos* en 1980, llevaron los mítines de repudio a un primer plano.⁷¹ A partir de ese momento, en forma de coerción directa o indirecta, han servido para actuar contra los candidatos a emigrar y los contestatarios (disidentes, opositores, activistas de derechos humanos y ecologistas) que surgieron con nuevos perfiles sociopolíticos desde los años 80. Contra esas categorías y contra otros antisociales, la represión directa se ha usado en circunstancias que el Estado ha entendido pertinente, sobre todo valiéndose de la masa de integrados.

Las organizaciones revolucionarias habían crecido en membresía.⁷² Habían logrado enrolar a un mismo ciudadano en varias de ellas, multiplicando el efecto de saturación (Bobes, 1997). Los cuerpos reglamentarios de esas organizaciones estaban en relación con la educación político-ideológica que formaba en el ciudadano el imperativo moral de asumir múltiples obligaciones cotidianas y trascendentales compromisos cívicos. Los variados encargos del llamado heroísmo cotidiano, iban acompañados de una sistemática evaluación, procesos de crítica y sanción político-ideológica. Un ciudadano integrado –según el examen de algunos de los documentos reglamentarios de la época (Cuba, 1984, 1981, 1978, 1977, 1975, 1973)- podía tener alrededor de 12 deberes diarios que cumplir para ser un buen revolucionario. Se le imponía un cumplimiento cabal de sus tareas, que no debían admitir contribuciones deficientes ni retardos. Todos los meses estaba sometido a un proceso de elaboración de su plan de tareas, el cual era evaluado en colectivo. En esas evaluaciones debía hacer un crítico examen de la conciencia y la actuación propia así como de la conciencia de los demás individuos de su agrupación de base y de su radio de acción (compañeros, amigos y familiares).⁷³ La necesidad del colectivo actoral de corte estatal entre la gente entusiasmada por las tareas y el carisma de los líderes, se tornó insuficiente. Era preciso darle un racional cuerpo de organización al mismo, creado y practicado por sus propios integrantes (Dominguez, 1978).

La nueva situación geopolítica del país caribeño y la racionalidad lograda en el control extendido, contribuyeron al despegue económico que se vivió a fines de los 70 y principios de los 80. Por ejemplo, entre 1977 y 1979 se obtuvieron excelentes resultados de zafra. Hasta 1983 se dispusieron de préstamos occidentales provenientes del Club de París, cuya deuda fue renegociada desde 1983 hasta 1986. Ello fue aparejado a una normalización de las relaciones exteriores. Se mecanizaron las 3/4 partes de la agricultura cañera. Se produjo un crecimiento de la industrialización. Se beneficiaron la diversificación económica y los planes de economía interna de producción y servicio entre 1975 y 1985 (CEPAL). Se logró la autosuficiencia de generación de varios productos agropecuarios –sobre todo leche y arroz. Se obtuvieron buenos resultados en algunas pescas (como la langosta) y en producción de cítricos. Las partidas de productos soviéticos beneficiaron a las empresas y a los mercados. Aumentó la entrada de petróleo al país.⁷⁴

El SDPE y los PP se proyectaron entre 1971-1975. Entraron en vigor después del I Congreso del PCC en 1975. Fueron dos sistemas de dirección que permitieron corregir los desórdenes económicos y políticos de la etapa populista,⁷⁵ y ganar en la organización de las movilizaciones sociales, las cuales llegaron hasta el masivo movimiento de hombres y medios para las campañas del internacionalismo proletario en África y Asia. Aunque contenían algunos principios que conspiraban contra el tipo de organización estatal, sus ventajas fueron aprovechadas de una manera pragmática para los retos del crecimiento económico y social, y hacer válido el tipo de sistema político que se había consolidado (Gonzalez, Halebsky y Kirk, 1990). Ello permitió que tan pronto estorbaron los dos principios que contrariaban la centralización unipartidaria, el liberalismo económico y el democratismo ciudadano, el Estado actuase contra éstos, iniciándose el período de rectificación (1986-1990).

Un nuevo período se abre entonces se inició con la crítica a las deficiencias del SDPE. Pero a la vez, pasó sobre sus incómodos principios, ante el peligro de que el proceso político cubano se

⁷¹ En realidad tienen sus antecedentes en los escarmientos de brigadas de choque utilizadas contra algunos antisociales entre inicios de los años 60 y 1978 (con la preparación del XI Festival Mundial de la Juventud y los Estudiantes).

⁷² Datos sobre el asunto aportan distintas fuentes.

⁷³ Lo ilustra J. Díaz (1997) con la llamada biografía revolucionaria.

⁷⁴ V. Castañeda y Montalván, 1995; CEPAL; Clerc; Mesa-Lago, 1993, 1981, 1978; PCC, 1990a; Pérez-Stable, 1993.

⁷⁵ Ajuste de los mecanismos autocatalíticos del control extendido.

acercara al espíritu renovador de la *perestroika* y la *glasnost*. Sus errores técnicos fueron reconocidos. Pero, quizá, la más trágica insuficiencia fue de tipo político. Hasta último momento (agosto de 1991) se pensó por parte de la nomenclatura que en la reconfiguración mundial se conservaría de algún modo (no ya tan exitoso) el socialismo soviético, con ello el subsidio, y consecuentemente le seguirían sacando jugo para su modelo de poder al SDPE.

Con la rectificación, el Estado socialista actuó contra el liberalismo económico y el democratismo ciudadano a través de una campaña neoguevarista (Castañeda y Montalván, 1995; CEPAL; Cuba, 1992b; Dilla; Eckstein; Mesa-Lago, 1993; Oppenheimer, 1993; PCC, 1991, 1990b; Perez-Stable). Se creyó con fascinación voluntarista que el trabajo político-ideológico podría resolver que la fuerza humana aprovechara mejor los recursos materiales y financieros del intercambio favorable, así como podría solucionar las deficiencias de productividad y reducir la importancia de las operaciones monetario-mercantiles. Se pensaba que el liberalismo y el democratismo eran peligrosos para el desarrollo del hombre nuevo, el hombre de la contribución completa.

Esta filosofía de rectificación, contaba con la amplia masa actoral que en el curso de los años se había constituido, mental y prácticamente, de adeptos entusiastas en cantera de cuadros organizados. Este respaldo hacía que las medidas del proceso de rectificación fuesen irreversibles. Los actores colectivos de las organizaciones revolucionarias, aunque por un lado recibiesen esas providencias con expectativa y por otro con cierta desazón,⁷⁶ no podían despojarse de la percepción que el Estado tenía del liberalismo y el democratismo, pues ellos, en algún sentido, eran parte orgánica del Estado. Estaban impedidos no sólo por la vieja ligadura paternal con la nomenclatura carismática. También carecían de lazos comunitarios que los hiciesen independientes. Habían generado una perspectiva verticalista de toma de decisiones. Pero lo peor, era que carecían, por voluntad propia, de órganos y articulación soberana para ejercitar esa línea de pensamiento autónomo (Dilla; Dominguez, 1994; Eckstein; Mesa-Lago, 1993; Perez-Stable).

El Estado se lanzó contra la liberación de la economía. Frenó el desarrollo independiente del empresariado estatal y las expectativas de formación de unidades económicas no-estatales. Cerró el mercado libre campesino y amenazó con cancelar los mercados alternativos estatales. Consideró la vuelta a la igualación del consumo como premisa necesaria para terminar con los criterios y prácticas que ponían en cuestión el igualitarismo como sinónimo de justicia social. La emprendió contra la estimulación material en aras del estímulo moral, reavivando el peso del trabajo voluntario, las movilizaciones de demostración de conciencia y la participación del ciudadano en las organizaciones revolucionarias. Reanimó la educación del ciudadano en la austeridad y la máxima entrega de su persona a la realización de los objetivos trazados por el Estado. Desató un hostigamiento sistemático contra actores económicos del mercado negro (en especial los *macetas*, por sus éxitos económicos) y contra trabajadores por cuenta propia (sobre todo *merolicos* y artesanos). Los proscribió del panorama político tachándolos de lacras antisociales. Vislumbró la posibilidad de usar la inversión capitalista extranjera en una relación con el Estado que estuviese fuera de los controles democráticos creados por los PP y los sistemas de consulta popular del SDPE.

El Estado enfrentó algunas convicciones políticas que habían enraizado en la gente y que provenían de las formulaciones y prácticas de los PP, las cuales ponían en peligro el unipartidismo y la integración revolucionaria: la figura del ciudadano por encima en derechos y obligaciones de la figura del revolucionario (el ciudadano mínimamente integrado); la confianza en la ampliación del Estado de derecho y del orden constitucional hasta el pluralismo; el derecho de la ciudadanía a la más amplia comunicación y rendición de cuentas, factores que se esperaba que llegarían a la transparencia informativa; y la pertinencia de iniciativas y opiniones no puestas en la línea estatal. Orientó una actividad de influencia político-ideológica más intensa hacia el sector juvenil, donde habían crecido las insatisfacciones hacia lo que se asentaba como un orden tradicional del sistema.

⁷⁶ Una reflexión muy importante la hace Bobes (1997), con base en el proceso histórico cubano desde la época republicana.

I.5- ¿Reforma o Contrarreforma?

I.5.1- Deslizamiento desde la fase neoguevarista

A la reforma se le ha llamado período especial en tiempo de paz en la literatura y los documentos oficiales del país.⁷⁷ Entre 1989 y 1990, los postulados de la política neoguevarista se fueron radicalizando. Llegado a septiembre de 1990 se declaró la política para el período especial, una política de emergencia, continuación del boceto de la rectificación. En 1990 se esperaba que fuese una etapa de emergencia pasajera. Se creía que sobrevendrían circunstancias favorables: el arreglo de las cosas en el Este, el disparo de la inversión extranjera, y el florecimiento inmediato de nuevos rubros priorizados para la exportación (como la biotecnología) o reactivados en fechas recientes.⁷⁸ Con la conservación del poder monolítico a través de una morosa y restringida reforma, se avanzó a la llamada contrarreforma (Dominguez, 1994), que ha mantenido mitigadas la liberación económica y los democratismos ciudadanos.

Era determinante la situación internacional para la economía cubana. La URSS había cortado el subsidio para Cuba, y atravesaba por una situación delicada que llevaría al desmembramiento de la Unión, al fin del dominio altamente centralizado del Estado socialista y la decadencia del socialismo mismo en agosto de 1991. El campo socialista del Este se desmoronaba en cuestión de meses y con ello el CAME llegaba a su fin. La URSS negociaba con EE.UU. una nueva alianza que daría fin a la guerra fría y la competencia entre sistemas, negociación que había empezado dos décadas atrás.

La postura de EE.UU. hacia la Isla fue de completa intolerancia. Fortaleció su posición agresiva, a despecho de las consideraciones de expertos internacionales que creían conveniente en ese preciso momento levantar el embargo (Clerc, 1997: 413), para eliminada la fricción, poner al gobierno de la Isla ante una inexcusable reforma, más rápida e intensa. Los círculos de línea dura del exilio cubano negaron toda posibilidad de diálogo. Acusaron de traidores y blandos a los contestatarios que eran proclives a los entendimientos negociados. Clamaron por un final violento y extremista del socialismo. Promovieron consignas de vuelta a la situación anterior a 1959, acciones de propaganda, provocaciones fronterizas, infiltración de terroristas y sabotaje. Dentro de sus cálculos, contemplaban el avance de los objetivos del bloqueo, sin razonar que una vez más, el bloqueo y la agresividad estimulaban el deterioro de las condiciones de vida de la población y no el debilitamiento del Estado socialista. En esa política el Estado encontraba el pretexto para continuar con su línea dura de poder monolítico, a través de su reforma contrarreformista y la negación de opciones de negociación, que ofrecían, incluso, sectores importantes del exilio.⁷⁹ Aplazaba la posibilidad de concertación de un diálogo nacional con una agenda guiada hacia la pluralidad y la solución negociada entre las partes involucradas en el conflicto cubano. Quizá más que antes, el país se veía metido en una relación de doble bloqueo,⁸⁰ el lanzado desde el exterior de la Isla y el promovido por el Estado para obstaculizar toda clase de pluralismo y el crecimiento de las libertades públicas.

Hacia China se volvieron los ojos. Ella era una potencia socialista que en sus relaciones internacionales seguía otro rumbo económico, que a la corta no sería tan beneficioso a la Isla como los intercambios que había sostenido con el CAME. Empero era una nación de la que se podrían asimilar algunas estrategias para el desarrollo de una economía socialista de mercado, que sostuviese el unipartidismo, que los chinos habían conservado después de la masacre de la Plaza de Tiananmen. Ya los tiempos de las fricciones con China por el dominio de la influencia internacionalista habían pasado.⁸¹ Asimismo, se estimuló la relación con la comunidad europea,

⁷⁷ Para la caracterización de este período, me apoyo en la información en la que concuerdan distintos autores. Específico la referencia cuando alguno de ellos trata de cuestiones particulares. Y me baso en mi observación directa. Tómese en cuenta que el momento en que realizaba mi investigación de campo era entre 1991 y 1993.

⁷⁸ Por lo que deja entrever CEPAL, se trataba de una actitud de voluntarismo económico.

⁷⁹ Así lo han mostrado analistas externos como Campbell, 1998; Oppenheimer. Y nos dice Clerc: "Tratándose de la Isla, es clásico afirmar hoy que el embargo le sirve a Fidel más de lo que lo perjudica pues, por una parte, está fuertemente rodeado [eso hasta le permite seleccionar los aliados internacionales del país en materia de inversiones] y, por otra, ofrece al Líder una explicación siempre disponible para todos los males económicos que sufre el país" (pp. 412-413).

⁸⁰ Expresión muy difundida en los círculos "críticos" y contestatarios dentro de la Isla, aunque también se le puede encontrar en la fraseología política del exilio.

⁸¹ De esos tiempos nos da razón Moore.

Canadá y Japón, para la entrada de capitales y el apoyo político en foros mundiales. Y la relación con los países de América Latina no pasaba de ser una interacción política que se había distendido, pero que a la vez, era muy discreta en el plano económico.⁸²

Entre 1989 y 1991, al filo de la más severa reducción y posterior suspensión de la ayuda socialista, la vida del país entró en una profunda depresión económica, la más grave de su historia (CEPAL, 1997). Los analistas del Estado mantenían en círculo cerrado la previsión de que se llegaría al más grave momento de crisis en 1993 y que, sin salir del deterioro, los primeros signos de respuesta a las medidas de recuperación económica no se observarían hasta pasado 1994.⁸³ Se anticipaba que el deterioro económico se prolongaría a través de una lenta y limitada reforma, que iría mucho más allá de esa fecha.

La vida del país pasaba de la tensa incertidumbre del segundo quinquenio de los 80 a la desesperación de los 90. Cundía la carencia de combustible y con ella la parálisis. La producción, los servicios y el transporte se redujeron. Las empresas estaban aquejadas por falta de petróleo, fluido eléctrico y piezas de repuesto. Llegaba el momento en que tanto vehículos particulares como estatales fueron sustituidos por bicicletas y carros tirados por caballos. Los sistemas mecanizados sensibles para la generación de altos volúmenes de mercancías fueron al piso. Las labores de zafra resultaron las más afectadas por esa caída. Los proyectos de desarrollo económico y social se detuvieron. Quedaron abandonados los planes que se habían emprendido con la URSS —como la construcción de la planta electronuclear de Cienfuegos. Las empresas se vieron ante la baja estrepitosa o la desaparición de los financiamientos estatales, mientras que sus fuentes de autofinanciamiento habían sido arrasadas por la rectificación. Muchas empresas fueron a la quiebra, desaparecieron o trabajaron con un bajo nivel de eficiencia. Esta situación, ligada al corte de los productos importados, afectó al sector comercial y los mercados, que se vieron ante la cancelación, el paro o los pocos suministros para abastecer. En la agricultura la situación no era distinta. Buena parte de las tierras de cultivo aparecieron desatendidas o sostenidas por trabajadores voluntarios más ineficaces que de costumbre. Era alarmante la cantidad de cosecha que se perdía por falta de medios materiales y transporte, pero, sobre todo, por carencia de brazos o irresponsabilidad. El rendimiento de zafra entró en una curva de descenso que tocó fondo en 1994 con una de las moliendas más pobre del siglo XX. Las empresas locales que se habían activado por el liberalismo de la institucionalización, algunas destinadas a aprovechar recursos elementales y reciclar desechos, se vieron ante la improvisación tecnológica, la falta de estímulos, la ausencia de libertad mercantil y la quiebra. El mercado de los países del Este se reconfiguró, y el Estado se sentía desorientado para negociar con esa concurrencia, en la que el trato ya no se hacía con gigantescas entidades centralizadas. Se sumaba la dificultad del embargo que, desde el dictado de la ley Torricelli, había tendido a un sensible recrudescimiento, que seguiría con la propuesta de la ley Helms-Burton.

La situación descrita tuvo un efecto destructivo sobre el abasto de productos básicos para la población: alimento, vestuario, calzado, higiénicos, útiles esenciales del hogar, ... Esos productos se redujeron o desaparecieron de la circulación por la libreta de racionamiento. Se había aplastado la práctica de mercados alternativos. Algunos de los productos distribuidos por el racionamiento estatal no se suministraban con la regularidad programada. Otras veces su baja calidad los ponía en los límites inferiores de funcionalidad. La adquisición se hacía a través de largas colas que podrían demorar horas o días. Los lugares de compra podrían quedar distantes de los hogares. En las zonas rurales o en sus poblados aledaños, los suministros solían entregarse de una manera mucho más precaria. Unos pocos productos agrícolas (papa, toronja, plátano fruta, piña y col) se presentaban con abundancia en el mercado en períodos estacionales. La población a falta de otros recursos alimentarios arrasaba con ellos, para llevar una dieta limitada, frugal y sin balance de nutrientes.

En salud pública, la crisis se hizo aguda. Se llegó a la inexistencia de medicinas, materiales higiénicos, instrumentos y recursos especializados. Cundió la alarma extraoficial sobre el aumento de los índices de suicidio, que ya de por sí se estimaban como altos en la sociedad cubana de los 80. El descenso de la alimentación y el descuido en que estaba la higiene, trajeron por consecuencia

⁸² CEPAL; Clerc; Oppenheimer.

⁸³ Así lo declaran a Oppenheimer (1993) varios directivos del Estado. Clerc (1997) toma en cuenta la declaración de Carlos Lage en el foro de Davos, en 1995, acerca de la caída y el débil crecimiento del PIB en la etapa.

desnutrición,⁸⁴ epidemias y plagas (roedores, cucarachas y liendres), y enfermedades que incapacitaban a una buena parte de la fuerza de trabajo. El gasto energético invertido en la gestión para conseguir los elementos básicos de la subsistencia y en los pedaleos de bicicletas así como la baja alimentación, repercutieron en los niveles de desnutrición. Éstos llegaron a un grave descenso hacia 1993. En informe presentado por directivos del Estado en 1995 ante el Secretario General de la ONU, se declaró que en el año 1993: "(...) la dieta cubana diaria por habitante había sido 60 % más baja en proteínas que en 1989, 63 % más baja en grasas y 67 y 62 % más baja, respectivamente en vitaminas A y C y que el índice de deficiencia de peso de los recién nacidos se incrementó del 7.6 % en 1990 al 9 % en 1993. De los 13 elementos identificados por la FAO para evaluar las necesidades nutricionales, Cuba se encontraba, en 1995, por debajo de los estándares, excepto en vitamina C" (CEPAL, 1997: 213). El sistema educativo también sufrió graves daños. Faltaban los productos escolares. Muchos planteles entraron en una situación de deterioro físico y de higiene. Al final de los 80 se había estimulado el movimiento constructivo –sobre todo en la capital–; pero ya en el prelude del período especial, el Estado trazó el plan de concluir las edificaciones previstas y no emprender nuevas construcciones, ni grandes proyectos de mantenimiento. La vivienda sufrió un empobrecimiento más allá de los límites hasta entonces conocidos. Había alarma de desplomes y apuntalamientos de inmuebles. Pululaba el deterioro eléctrico, así como de redes de gas y agua. Se multiplicaba toda clase de averías en el interior de las casas, en las cuales el servicio de fluido eléctrico solía estar sometido a prolongados apagones y a una reducción de la tasa de energía consumida. En cuanto a la construcción, mantenimiento y reparación de bienes muebles, inmuebles, vestidos, calzado, vehículos, y áreas públicas y comunales, la situación fue a cero. Antaño habían sido ramos deficientes por la corrupción en el manejo de los recursos, que el Estado no podía mantener bajo una contabilidad estricta. Eran ramos estatales que controlaban la mano de obra de artesanos y obreros calificados que se dedicaban a la fabricación y mantenimiento, con poca facilidad para que estos operarios ejercieran el trabajo por cuenta propia, cooperativo o privado.

La caída de la economía trajo serias consecuencias sociales. La situación en que se encontraban las empresas y entidades estatales produjo desempleo y subempleo, así como se vio agravada por la llamada indisciplina social: improductividad; ausentismo y tardanza; abandonos del puesto de trabajo en medio de la jornada; mínimos esfuerzos y multiplicación de remolones; aprovechamiento de los problemas técnicos para cesar labores con goce de salario; merma de los rendimientos de los trabajadores transferidos a la agricultura; crecimiento de la corrupción generalizada; aumento del maltrato a la propiedad estatal; y discretos paros de brazos caídos. Esos síndromes de descontento se extendieron por toda la participación ciudadana,⁸⁵ donde cundían las deserciones, la apatía, el desorden, la transgresión de la moral del hombre nuevo, la expresión de insatisfacciones políticas y sociales, y alguna que otra protesta callada. Ninguna de esas inconformidades se manifestaba de modo abierto. Tal actitud de discreción, desde tiempo atrás, la ideología oficial la había denominado doble moral. Era una especie de rebeldía perpetua y soterrada, que, visiblemente, no parecía interferir con el orden oficial, en el cual el ciudadano era un integrado o simulaba serlo. No transcurría a un nivel de amplia y bien organizada contestación. La doble moral desembocaba en un crecido quietismo social –caracterizado como “factor zombi” (Oppenheimer)– para conducirse en la esfera oficial, en contraste con la inquietud hacia la existencia no-oficial, la existencia ligada a la satisfacción de necesidades no resueltas, interacciones íntimas y relajamiento de presiones –reacción de rebeldía hacia lo oficial muy típica de la cultura no-oficial del Caribe.

Esa esfera no-oficial cobró una asombrosa intensidad. Por ella cruzaba una extendida y sutil red de relaciones del mercado negro, relaciones que de modo informal llenaban el orden existencial de los individuos. Dentro de la red del mercado negro un punto esencial era la actividad del *jinetero*.⁸⁶ Se trataba mayormente de jóvenes que, con un gran ingenio empresarial, se dedicaban a prestar servicios clandestinos para turistas. Actuaban como guías de los visitantes hasta lugares de

⁸⁴ "(...) en 1993 son detectados cincuenta mil casos de neuritis óptica (...) En 1994, se comprueba que la mitad de los niños menores de seis años sufre subalimentación" (Clerc, 1997: 403).

⁸⁵ Lo reconoce la literatura sobre el período –entre otros Bobes, 1997; Bunck, 1994; Oppenheimer, Otero.

⁸⁶ Este actor hace su aparición con el despertar del turismo en los años 80; pero su actividad cobra más intensidad en este período.

esparcimiento y alternancia social fuera de la programación y el control de los servicios turísticos. Vendían productos cubanos a precios preferenciales. Traficaban con obras de arte. Propiciaban contactos con sacerdotes afrocubanos y con taxistas *piratas*. Entraban en la agenda de este empresario el *sexy-show*, la pornografía, la prostitución y el servicio hotelero clandestino. El *jinetero* tenía un ingreso superior al de cualquier ciudadano, y por lo demás, era uno de los pocos cubanos con acceso al dólar; los otros eran los familiares y amigos de extranjeros y emigrados, y los trabajadores de las empresas extranjeras. Era un suministrador clave de productos que circulaban en el mercado negro. Constituía para muchos un modelo de hombre exitoso,⁸⁷ poseedor de recursos inaccesibles para la gran masa de pobladores. Pasaba el umbral del *apartheid* turístico,⁸⁸ el cerco que prohibía al nativo la entrada en las instalaciones turísticas y las empresas mixtas. Llevaba una vida más liberada de las presiones cotidianas, aunque sometido a las tensiones y sinsabores de su oficio.⁸⁹ Tenía posibilidades para conseguir la salida y entrada del país, y con ello la conservación de sus derechos ciudadanos en sus viajes de ida y vuelta.

1.5.2- ¡Socialismo o muerte!

Cualquier observador agudo se daba cuenta que no habría una honda reforma. Las primeras y más importantes medidas de la reforma provenían de la rectificación. La consigna lanzada por el Jefe de Estado fue "¡Socialismo o Muerte!". Se trataba de profundizar la austeridad en que vivía la población y abrir las oportunidades para los inversionistas provenientes de países capitalistas.

El paso de la rectificación al período especial fue una introducción de la población a un régimen de vida austero. Se pidió, como cuestión patriótica, abstención de la crítica hacia el Estado por las dificultades que atravesaba el país, que en la versión oficial se debían, exclusivamente, a la caída de la URSS, el bloqueo de EE.UU. y los errores liberales del SDPE. La experimentación de las carencias fue propagada por los medios informativos como gestos vegetarianos, ecológicos, de higiene, de salud, de frugalidad, de estética, de comodidad, de liberación síquica, de desarrollo de la voluntad, de práctica moralizante e igualitaria, y por supuesto, de fomento de la conciencia revolucionaria.

Se exhortaba a la población a buscar alternativas económicas de satisfacción de las carencias y de racionalidad económica a través de las instancias de integración revolucionaria. De ese imperativo se desprendieron las autonomías de poder otorgadas a las instancias de base y municipios de los PP en los cuatro primeros años del período,⁹⁰ para que atendiesen pequeñas iniciativas estatales destinadas a paliar necesidades a su nivel —una pequeña autonomía de la toma de decisiones que se creía que la alta dirección del país continuaría ampliando.

Cualquier iniciativa estatal resultó insuficiente. La urgencia de búsqueda de alternativas económicas llevó a que a partir de 1993, el Estado tolerase una lenta y limitada apertura de la actividad de contribuyentes no-estatales, la llamada segunda economía. Propició que entre las iniciativas de los intelectuales "críticos", se seleccionaran algunos proyectos para ser ejecutados bajo la subordinación del Estado. Se trataba de proyectos para el mejoramiento comunitario de condiciones negativas de vida (hacinamiento, falta de empleo, delincuencia juvenil, insalubridad, ...), con lo cual se contribuiría a que los pobladores de barriadas muy específicas (por lo general de ciudades) se pusieran a trabajar en alternativas económicas y sociales bajo el auspicio de las organizaciones revolucionarias y las orientaciones de los PP.

Entre 1989-1991, la segunda medida de reforma fue incentivar el crecimiento de la inversión extranjera. Esto se hizo en distintos sectores de producción y servicio: fármacos, cosméticos, petróleo, materiales de construcción, química, textiles, servicios de salud, prestaciones hacia el exterior de personal científico. En materia de turismo esta inversión progresó de inmediato. Empezó un intenso trabajo de acondicionamiento de las circunstancias del país a los requerimientos laborales, políticos y jurídicos de la inversión extranjera. Instrucción de personal. Agencias que evitasen la libre contratación. Cobertura lícita a los capitales extranjeros con modificaciones constitucionales (Cuba,

⁸⁷ Así también lo observan Sierra, 1997; y Oppenheimer.

⁸⁸ Término acuñado por Oppenheimer (p. 426).

⁸⁹ Presentan el asunto Ichaso, 1996; Sierra; Markovic, 1998.

⁹⁰ A esas medidas se refieren Bobes 1997; Valdés Paz, 1994.

1992a, 1995). *Apartheid* turístico. Delimitación política de los nativos que entrarían en contacto con la esfera extranjera, dígame trabajadores para los servicios extranjeros, gerentes nacionales, intelectuales autorizados, algunos sacerdotes afrocubanos y *jinetes*.

La liberación de la segunda economía empezó en julio de 1993. Se anunció la libre circulación del dólar.⁹¹ Con ello sería legal portar dólar y comprar con esta moneda en tiendas dispuestas para nativos. Pero no se aprobó el cambio equivalente de moneda nacional por dólar. Entre 1993-94 se autorizó el trabajo por cuenta propia de trabajadores solos, que no podían formarse en empresas, gremios o sindicatos; sólo trabajarían individualmente prestando servicios a quienes los contratasen, pagando impuestos al Estado. Entre autorizaciones puestas en práctica y suspendidas, entre 1994-95, se legalizaron los paladares, restaurantes con mano de obra familiar que sólo debían atender un máximo de 13 cubiertos por comida. En 1994 se negoció el traspaso de buena parte de la tierra estatal a manos de cooperativas denominadas Unidades Básicas de Producción Campesina (UBPC), a fines de ese año, se autorizaron el mercado campesino y sus intermediarios comerciales, sometidos a limitaciones de control estatal desde la producción hasta los sistemas de precios. En 1994, se consintió la formación del mercado de artículos industriales y artesanales, al que concurren las producciones residuales de las industrias estatales y de trabajadores por cuenta propia. En 1997, se autorizó a propietarios de vivienda a ejercer como rentistas individuales de no más de dos habitaciones, posibilidad a la que sólo podían acceder aquellas pocas personas que habían consolidado la tenencia de casa durante los largos años de escasa atención a la reparación de inmuebles privados, de limitado crecimiento habitacional y de insuficiente mantenimiento de la vivienda. Para desvanecer las ilusiones y dudas que pudiesen quedar sobre la apertura económica hacia el surgimiento de sectores no-estatales con más independencia, en octubre de 1997, el Estado cubano declaró que resultaba contraproducente continuar haciendo reformas. A esta negativa se volvió a referir en 1999, señalando que las reformas han sido concesiones coyunturales, que a la postre han traído desagradables consecuencias sociales.⁹²

La consideración de que el turismo y la biotecnología se impondrían de la noche a la mañana sobre el resto de la economía, compensando la ausencia del subsidio soviético, se puede estimar como uno de los factores que conllevaron a las bajas de las zafras 1989-1993, hasta llegar a la desastrosa zafra de 1994.⁹³

Las transformaciones acarrearán consecuencias sociales negativas o de cierto estatismo. La política con la inversión extranjera resintió la justicia social y trajo efectos críticos, sobre todo inconformidad, expresada en lo fundamental a través de la indiferencia y la indisciplina en asuntos de integración revolucionaria. La inversión extranjera creció y se diversificó después de 1995, cuando la nueva ley de inversiones extranjeras favoreció ese disparo; pero se excluyeron de las nuevas posibilidades empresariales a los habitantes de la Isla con el pretexto de no tener capitales, ni experiencia de gestión capitalista (Cuba, 1995). El negocio turístico, los modestos logros médicos y farmacéuticos, y otros rubros de diversificación de las exportaciones requerían tiempo para consolidación, inversión, experiencias, capacitación de personal y ampliación de mercados —en estimación de Oppenheimer; Castañeda y Montalván; CEPAL. Pero la exhibición de los resultados de esos rubros crearon profundo malestar.⁹⁴ Se veía con molestia el *apartheid* turístico y se recelaban de las ilusiones de rápido despegue de la economía.

Las UBPC aumentaron la cantidad de productos puestos en el mercado estatal y campesino. Pero no llegaron a resolver la autosuficiencia de productos agropecuarios básicos y la productividad del campo, ni constituyeron fuentes estimulantes para un amplio crecimiento de puestos de trabajo, situaciones que se originaban a partir de la poca libertad económica de esas unidades en relación con el Estado.⁹⁵ La ley sobre la autorización a rentistas de vivienda fue dictada en mayo de 1997, pocos días después que el gobierno había prohibido la migración a la capital y la movilidad dentro de la propia capital (Cuba, 1997). El mercado dolarizado y la segunda economía después de la

⁹¹ Punto de término de mi investigación de campo.

⁹² Castro, 1999, 1997.

⁹³ V. CEPAL; Clerc.

⁹⁴ "Los cubanos sabían distinguir entre la empeorante realidad y la propaganda for export" (Oppenheimer, 1993: 259).

⁹⁵ CEPAL: 164; Nova, 1995.

efervescencia de las autorizaciones de 1993-95, no mostraron crecimiento en la generación de servicios y en el apoyo a la producción, ni terminaron con las prácticas del mercado negro y de corrupción a escala general.⁹⁶

1.5.3- ¿Paquete o paquete?

Hasta julio de 1993, se podía constatar que las disposiciones de la reforma se manejaban en un paquete de cambios. Su diseño y aplicación quedaban a reservas de la voluntad carismática de la dirección política. Así lo dio a conocer Carlos Lage (Cuba, 1992b) en una sesión en vídeo presentado a Secretarios del Partido, quienes terminaron rumorando si aquello se trataba de un *paquete*. La expresión no-oficial del asunto veía tal tipo de verticalismo como parte de un orden inamovible –si lo decimos con las palabras de Mason para referirse al Caribe. El pueblo sabía que vendrían transformaciones, sin que se le pidiera su opinión más que cuando éstas ya eran un hecho preparado para decreto y después de una sutil campaña ideológica. Entre tanto, la ciudadanía integrada en las organizaciones que intervenían como actores colectivos, envuelta en esa sinergia colectiva de control, se sujetaba a la orientación de que se trataba de una situación excepcional que requería de la máxima verticalidad de las orientaciones de los líderes, sin que por ello, en ámbitos cerrados, sus miembros no dejasen de expresar preocupación y descontento.

La discreta reforma económica fue acompañada de una reservada reforma política, que se manifestaba en: (1) la reducción de los equipos estatales; (2) la reconstrucción de la dirección política; (3) las aparentes aperturas de criterio; (4) la reformulación del sistema de coerción directa; (5) la articulación estatal de organizaciones no-estatales; y (6) la apertura religiosa –a la que he de referirme en el siguiente capítulo.

En 1990 se llegó al definitivo adelgazamiento de los aparatos burocráticos y militares del Estado. Fue seguido por una campaña ideológica que tomaba a la burocracia con sueldo estatal como chivo expiatorio. Esta desmovilización, en realidad, se hizo bajo el principio de difusión del trabajo político de base que se había empezado a sistematizar después de 1971 y que se había revaluado con la rectificación. Muchos burócratas a sueldo (cuadros, funcionarios, administradores, empresarios, oficinistas, intelectuales de confianza política y militares) fueron a parar a otros destinos. Era más útil aumentar el número de burócratas-activistas en la base, produciendo, prestando servicios y controlando a la vez. El ingreso de personal de alta calificación política era muy necesario en los contingentes, planes especiales, empresas extranjeras, la segunda economía y organizaciones no-estatales. Para los reubicados, su destino constituía un verdadero mérito revolucionario y una colocación donde se podía vivir mejor.⁹⁷

La renovación de cuadros empezó durante las causas 1 y 2, y continuó con otras purgas políticas,⁹⁸ que sacaron del panorama a los directivos incómodos para la línea de poder monolítico. La alta cúpula de la nomenclatura se dio a la tarea de reforzar la línea reformista, que había aparecido con un sentido pragmático para la conservación del unipartidismo en los nuevos tiempos. Se colocaron en puestos principales a cuadros persuadidos de esa política, sobre todo promociones de nuevos elementos de las organizaciones. Entre los objetivos del aparato renovado se buscó fortalecer los vínculos entre el Estado y dos sectores políticos que preocupaban al poder en la nueva situación, la juventud y los intelectuales.

Las reformas políticas ya mencionadas multiplicaron las expectativas de una amplia apertura. Sobre todo, en los meses de las asambleas de respuesta del pueblo al Llamamiento al IV Congreso del Partido (PCC, 1990b), proliferó el espíritu crítico. La opinión pública se destapó con planteamientos que tiempo atrás parecían inusitados. La jerarquía política no podía ignorar el estado

⁹⁶ CEPAL (1997: 20-21) de manera discreta indica que: " (...) sellar el desarrollo y reprimir, en vez de guiar la expansión de la <<segunda economía>> frente a salidas alternas inexistentes o limitadas, podría provocar el surgimiento de estallidos sociales, expresados en mercados negros y corrupción generalizada. Al menos así lo atestiguan experiencias contemporáneas de varios países inmersos en cambios estructurales profundos. Por lo demás, eso mismo anularía los esfuerzos y sacrificios invertidos en las reformas implantadas".

⁹⁷ Paralelamente a este adelgazamiento de los aparatos del Estado se verificaba lo que se llamó un proceso para conseguir una sociedad de trabajadores (Espina, 1994; Valdés Paz, 1994). Se ha argumentado que así se pondría fin a ciertas fisuras entre jefes y trabajadores, para así volver a la igualdad social existente en los años iniciales (míticos) de la Revolución (Bobes, 1997; Otero).

⁹⁸ La última, para el intervalo de tiempo de esta investigación, fue la del caso seguido contra Carlos Aldana en 1992.

de ánimo del país. El 87% de las opiniones recogidas por el PCC en las asambleas de base habían sido críticas: cuestionamiento del exceso de centralismo y del gobierno unipersonal de Fidel; apertura del mercado libre campesino; contra el *apartheid* turístico; por el fin de la situación de desabastecimiento; ... Ese desbordamiento de la opinión era un acontecimiento sin paralelo; sacaba a flote la disconformidad no-oficial en una escena oficial. Decir todo lo que se planteaba a viva voz en asambleas convocadas por el Partido a raíz del llamamiento al Congreso, y supervisadas por el gobierno con su sistema de vigilancia masiva, era un hecho relevante. Las asambleas, donde se pedía oficialmente que todos los cubanos se expresasen sin tapujos, terminaron en grandes listas de inteligencia. Sólo costó poner a la gente a hablar con candidez y confianza. Las ideas de la respuesta popular fueron llevadas al cónclave partidista donde muchas se rechazaron, se aplazaron o las puestas en ejecución quedaron a discreción de la nomenclatura. La convención concluyó con un discurso "místico fundamentalista" de Fidel reelecto, en el que aclaró que no habría modificación del estilo socialista.⁹⁹ Más bien las reglas estaban bien definidas.¹⁰⁰

En lo sucesivo se seguiría con la promoción de participaciones y espacios de apertura con suficiente ambigüedad política y escasa cobertura legal. Este método, aplicado desde los tiempos previos a la rectificación, con la preparación del III Congreso del Partido (1985-86), había dado excelentes resultados, complementado con la restricción de información a las masas y la publicación hacia el extranjero de una voluntad de apertura política del régimen. Le permitía al Estado crearse nuevos adeptos en el exterior. Favorecía la detección, vigilancia y sanción social de criterios y actores que se pusieran fuera de las reglas definidas en la realidad. La pasividad y la abstención de la crítica, fue un recurso muy socorrido para aquel ciudadano que de adepto entusiasta se convirtió en un potencial cuadro del gobierno; pero que de repente descubrió que al haber contribuido a crear las tramas de los colectivos actorales de las organizaciones revolucionarias, se había condenado a sí mismo a quedar adherido en un "hermético juego político" (Domínguez, 1994; D. Fernández, 1993; Oppenheimer). Contribuía a crear mecanismos de catarsis política en un ambiente deteriorado. Facilitaba las cosas para poder controlar las realidades de base. Permitía llevar una represión de baja intensidad contra los contestatarios entre arrestos y mítines de repudio, tomando en cuenta que el país estaba muy cuestionado por su trato hacia los presos políticos (Almendros y Ulla; Brown y Lago, 1991).

La reformulación del sistema de compulsión era una exigencia que se desprendía de la promoción de la aparente apertura del criterio. Era necesario estimular la organización de los sistemas de alerta, promover la ideología de la vigilancia y hacer el uso más racional posible de la coerción directa. Se hizo un extenso trabajo político-ideológico entre las bases de los colectivos actorales de las organizaciones revolucionarias para reenganchar a sus integrantes en un cambio de actuación represiva, en fin para alentar la resolución y la ineludible adherencia política del ciudadano y con ello debilitar las pasividades y abstenciones que proliferaban, así como para perfilar los objetivos de la compulsión en los nuevos tiempos que se vivían con el concurso de las asociaciones en las que se había fortalecido el régimen. Esos objetivos eran: (a) Fortalecer la vigilancia colectiva. Considerada como una observación que no perdía de vista el quehacer de cualquier ciudadano y en el que todos estaban involucrados: "Much like the CDRs, the NSPAC called on citizens to watch their neighbors and report unusual, antirevolutionary activity, particularly among young Cubans (...) and report any questionable activities" (Bunck, 1994: 70). (b) Hacer énfasis en la labor preventiva hacia el sector juvenil. (c) Continuar la politización de la transgresión, inculcando que cualquier tipo de transgresión era una manifestación contrarrevolucionaria o una demostración antisocial de indisciplina. (d) Liberar de trabas cualquier iniciativa de prevención, detección y aprehensión de

⁹⁹ El proceso descrito en síntesis es la aparente apertura de criterios políticos que media entre el Llamamiento y el IV Congreso. Es reseñado por Oppenheimer.

¹⁰⁰ A esa conclusión sólo habían arribado los actores políticos más suspicaces. Ellos estimaban que las reglas del juego político para una apertura, desde la rectificación hasta el momento, eran ambiguas, muy confusas y sin fundamento legal: "Pero nadie, en Cuba, conoce con certeza las reglas del juego, mal establecidas y vacilantes. En la incertidumbre, cada uno juzgará entonces preferible no mostrar su juego, sino con infinita prudencia —y mejor aún abstenerse" (Clerc: 368).

transgresores.¹⁰¹ Se consideraba que los vigilantes colectivos actuaran con rapidez y resolución, sin muchos miramientos para con los trámites policiales y judiciales: "And in November 1990 Central Committee member Maria Luisa Suárez Campos instructed the CDRs to take on the role of the police in order to overcome those defying the state" (Bunck, 1994: 69). Bajo ese espíritu surgieron las Brigadas de Respuesta Rápida (BRR) en agosto de 1991, brazo masivo de la Comisión Nacional de Prevención y Atención Social, surgida en los inicios de la rectificación (1986), para coordinar las labores de vigilancia de las organizaciones revolucionarias, alrededor de una política común trazada entre los CDR, la PNR y el DSE del MININT.¹⁰² (e) Dirigir los mítines de repudio sólo contra los elementos contestatarios y antisociales que resultasen incómodos. En cooperación con las masas, se orientaban los procesos de detención e instrucción de causa de tales sujetos por concepto de delito común.

Desde inicios de los 90 surgieron asociaciones no-estatales: grupos no-gubernamentales, fundaciones, proyectos socio-culturales independientes, sociedades y círculos de reunión "informal". Se crearon o renovaron sociedades patrióticas, profesionales, de antiguos orígenes nacionales, y religiosas. Este nuevo conjunto de actores no aportó mucho. Más bien surgió para aliviar la falta de opciones de creatividad, mutualismo, resolución de problemas comunitarios, dificultades de comunicación social, alternancia y recreo.¹⁰³ Algunas de esas asociaciones atrajeron divisas, inversionistas, turistas, y se convirtieron en receptoras paritarias de donativos y financiamientos de homólogas extranjeras, que las instituciones del Estado no siempre podían recibir directamente. Promovieron producciones y servicios, aunque esa no fuese su línea de trabajo. Generaron empleo e hicieron circular modestas cantidades de divisas adquiridas. Pero, quizá, su mejor saldo económico ha sido la experiencia en el manejo de los nuevos mecanismos en favor de la rentabilidad empresarial, la eficiencia y la gestión. Ello se ha visto perturbado por la intervención del Estado, toda vez que ha retardado el crecimiento independiente de esas asociaciones,¹⁰⁴ a las que ha convertido en instrumentos suyos. Se tratan, hoy por hoy, de instituciones del Estado con nombre no-estatal. La conformación de sus objetivos y sus acciones están monitoreadas por el Estado, a través de ministerios, los PP, las organizaciones revolucionarias y el DSE. Así toda agrupación de este tipo queda engranada dentro de la estructura política de la contribución completa. Receptora de burócratas, exmilitares y personal de confianza estatal. Formadora de políticos reformistas. Parte orgánica de las aparentes aperturas. Incubadora de provocadores e intelectuales "críticos". Punto en el sistema de vigilancia.

¹⁰¹ Entre estas iniciativas son significativas las brigadas de vigilancia organizadas para evitar robos en los campos, neutralizar oleadas de rebeldía juvenil y contrarrestar la subida de la actividad *jinetera*.

¹⁰² Los primeros objetivos de la Comisión fueron la atención a los jóvenes y el control de los *jineteros*.

¹⁰³ Bobes (1997) describe las agrupaciones ligadas a proyectos culturales, propios de los intelectuales "críticos".

¹⁰⁴ Esta vicisitud ha sido tratada a través de la presentación de las trabas burocráticas a las que están ligadas estas agrupaciones (Bobes, 1997).

1.6- El ajiaco

Fernando Ortiz (1973a) nos dice que la formación de la población cubana y de la cubanidad se asemeja al ajiaco, ese caldo típico de la cocina cubana en el que se mezcla toda clase de carnes y vegetales, caldo que al recalentarse toma más y más el sabor de la diversidad de las materias fundidas. En estas líneas, esa es una idea fundamental.¹⁰⁵

Al comenzar la investigación manejé los datos de población del censo de 1981. Por entonces el número de habitantes había sido de 9,691,777. Varios investigadores y funcionarios públicos me recomendaron considerar que desde ese último censo hasta el inicio de los 90 la población del país había ascendido, quizá, en alrededor de un millón más de personas. Efectivamente, cuando comencé a alistar datos para la redacción de la tesis, el reporte censal de julio de 1995 decía de 10,937,635 habitantes. Y entre su información se pueden señalar índices demográficos (**V. ANEXOS: Lista 1.6a**) que por sus proporciones son bastante estables desde el censo realizado en 1970.

Desde 1861, los censos en Cuba muestran una población de nacidos en el país que crece en proporción geométrica. Ello contrasta con el hecho de que al inicio de la colonización, aniquilada la población indígena, Cuba fue prácticamente un territorio despoblado. El poblamiento se logró con la llegada de individuos venidos de puntos geográficos distantes y de culturas muy diferentes. Sin embargo, a la vuelta de varias centurias, los emigrantes generaron una población nativa del territorio, una población con una capacidad de incremento como la que se aprecia en los últimos censos. La población del país se formó como resultado del asentamiento de esas migraciones:

1- Migración hispana. Provino, en diferente proporción por época, de distintas regiones de España, aunque notables fueron las migraciones de los canarios, los gallegos y los asturianos. Llegó con la colonización y después de ésta. Cubrió un rango social bastante grande: funcionarios, militares, empleados, hacendados, comerciantes, braceros, campesinos, trabajadores manuales, clérigos y profesionistas. Era una migración con una composición heterogénea. Fue significativa hasta este siglo, cuando se reporta que entre 1946 y 1972 el 2,54 % del flujo de los inmigrantes españoles hacia a América tuvieron a Cuba por destino.

2- La migración de la diáspora africana (Franco: 1975). Se trataba de pobladores que, generalmente, ingresaron al país como esclavos capturados en distintas partes de África o comprados en otros puntos del Caribe, en los cuales existían almacenes de trata negrera, así como pobladores negros venidos del sur de España. El transporte de esclavos se produjo entre el siglo XVI y la década de 1860. El momento de mayor arribo fue el del auge de la esclavitud, en que la población de negros llegó a ser superior a la de blancos. A partir del inicio del siglo XX, la población de africanos (no de sus descendientes) en la Isla es poco significativa (no rebasaba el 0,09 % de habitantes), hasta que en el intervalo entre los censos de 1953 y 1970 descendió de un 0,002 a 0,001 %.

La mayoría de los esclavos provenían del África Occidental, embarcados por la llamada Costa de los Esclavos, pero los hubo del Centro y el Este del continente. Producto de las irregularidades en la circulación transoceánica de esta mercancía humana y de la falta de control en su entrada al país (sobre todo por el contrabando y la evasión de los acuerdos internacionales de abolición de la trata), no se tienen reportes de las cantidades exactas de ingreso de africanos. No se cuentan con precisiones que esclarezcan totalmente su procedencia étnica y la presencia de cada uno de los tipos étnicos en distintas regiones del país. Los registros de la esclavitud aportan poco sobre ese dato, y la propia práctica de mezcla de los esclavos en los almacenes en África no permite hacer una clara distinción.¹⁰⁶ Por el momento a la población esclava se le ha agrupado en las ocho denominaciones metaétnicas con que se les clasificó en Cuba (Arará, Carabalí, Congo, Gangá, Lucumí, Macuá, Mandinga, Mina), cada una de las cuales se corresponde con una variedad muy amplia de etnónimos, que, analizados en detalle, nos indican de procedencias étnicas que a veces sólo tienen que ver entre

¹⁰⁵ Me apoyo en uno de los últimos estudios realizados sobre el asunto (Guanche, 1996a), el cual sintetiza investigaciones anteriores.

¹⁰⁶ Una reconstrucción de esas procedencias y su distribución por regiones en el país, es una de las tareas más atrayentes para la etnohistoria en el futuro. Este estudio se ha aplazado desde el origen mismo de los estudios afrocubanos, que en el asunto han tenido más un perfil demográfico que etnológico. El primer acercamiento importante a este cálculo lo ofrece Ortiz (1988).

sí por la proximidad territorial y poco por la cultura. Por lo que indican esos etnónimos los individuos que entraron a Cuba debían proceder de un poco más de 30 etnias.

Llegaron negros libres de España y a principios del siglo XIX de otros puntos del Caribe. Se suman a los negros que alcanzaron su libertad dentro de la Isla, así como los emancipados por convenios de cese de la trata después de 1820. De los negros libres es bueno diferenciar a los curros. Eran de origen sevillano. Se asentaron en zonas muy específicas de La Habana, con notoria presencia en la vida social en el siglo XVIII y primer tercio del siglo XIX¹⁰⁷ y que dejaron una notable influencia cultural.

3- La migración china. Fue la tercera en importancia numérica y cualitativa. Llegó a Cuba a fines de la década del 40 del siglo XIX. Se caracterizó por tres oleadas. La primera de culis chinos provenientes de Manila y Macao. Ingresaron a la sociedad cubana en condiciones similares a la de los esclavos, para ser fuerza de trabajo barata (braceros y trabajadores manuales) en distintas actividades que requería la Isla en los momentos en que el florecimiento económico se vio restringido por la abolición de la trata negrera. Otra ola, entre 1860-1875, vino desde California con comerciantes y artesanos. Llegaron a constituir una burguesía pequeña y mediana, así como asociaciones para el socorro mutuo. La tercera ola se produjo entre 1919 y los primeros años de la década de 1930. Se trataba de unos pocos miles de braceros que venían a trabajar a Cuba en actividades diversas. Este fue el final del ingreso masivo. Así el último censo que reportó una alta cantidad de chinos data de 1931 donde se registraron 24,647 habitantes.

4- Inmigrantes de la región del Caribe. Desde varios puntos llegó población al territorio cubano. Una oleada importante fue la proveniente de Haití con la Revolución. Se estima que junto con los franceses se asentaron en territorio cubano alrededor de 30,000 haitianos, entre esclavos y hombres libres. Entre 1913 y 1929 entró a Cuba la otra gran masa de inmigrantes del Caribe. Se trataba de braceros haitianos y jamaicanos que trabajaron en las zafra azucareras, el tabaco y el café, sobre todo en la parte Oriental del país. Así la cuantía de inmigrantes del Caribe insular ascendió en 1931 a 100 652. No fue una población con acceso social a actividades de diverso tipo y por ello su escasa presencia en otras zonas del país, en aquellas que no estaban vinculadas directamente a la actividad de las plantaciones orientales. No obstante, su peso numérico y su movilidad dentro del complejo agrícola oriental la hicieron una población significativa a los efectos de la formación de la población cubana.¹⁰⁸

Otras tres migraciones se deben tomar en cuenta, aunque no tuvieron la misma cuantía y algunas de sus oleadas quedaron muy circunscritas a ciertas partes del territorio: 5- Inmigración norteamericana. 6- Inmigración proveniente de la parte continental de América Latina.¹⁰⁹ 7- Inmigrantes provenientes de otras partes de Asia y África.

Durante siglos, estos asentamientos con sus procesos de cruzamientos de grupos de distinta procedencia étnica y nacional, y de variadas características físicas, generaron una población propia de Cuba. Esta población autóctona ha llegado a ser en poco más de un siglo (1861-a la fecha) la que ha impulsado la reproducción biológica y social. Ha multiplicado el número de habitantes del país en once veces, siendo la población mayoritaria del país¹¹⁰ que ha constituido una comunidad lingüística¹¹¹ sobre la base del uso del español. Desde los inicios de la colonización, la población autóctona de Cuba ha sido el principal factor uterino para la reproducción biológica de los habitantes venidos de migraciones predominantemente masculinas, de hombres solos venidos a asentarse en la Isla. Ha propiciado la asimilación nacional de los habitantes y la reconstrucción de los patrones culturales que

¹⁰⁷ El estudio fundamental de los curros se debe a Ortiz (1986, 1984c). Franco (1975: 199) apoyándose en la noticia histórica extiende la probable presencia del curro en las ciudades de Matanzas y Cárdenas.

¹⁰⁸ Esta población de braceros haitianos, jamaicanos y de otras partes del Caribe, fue un blanco importante para las apreciaciones del racismo científico de la época. Las deficiencias de salud e higiene en que vivían esos individuos eran atribuibles a la extrema inferioridad de estos negros, distinta de las características asignadas de los "de color" del país. Los científicos y escritores que así pensaban creían que tales inmigrantes empeorarían las condiciones sanitarias de la Isla "con su africanización" (Naranjo y García González, 1996).

¹⁰⁹ Es fundamental la migración de mayas y mestizos yucatecos traídos como esclavos. V. Rodríguez Piña, 1990; C. Menéndez, 1925.

¹¹⁰ En 1877 era el 62.41 % de la población y ya en 1981 representaba el 98.55 %.

¹¹¹ Este es uno de los puntos a los que alude Ortiz (1983; 1973a; 1939) con su idea de transculturación.

las migraciones han traído al país. Ha aglutinado una masa heteróclita de pobladores venidos de distintas culturas en un solo y pequeño territorio, bajo una cultura nacional.¹¹²

La población indígena sólo fue el punto de partida para la formación de la población cubana. Mermó con prontitud en el siglo XVI y después pequeños grupos de pobladores indígenas deculturados quedaron ubicados en poblados muy específicos, donde se mixturaron biológica y culturalmente con otros habitantes.¹¹³ Fue la base para la formación de los primeros matrimonios mixtos con el hispano colonialista y el negro. Los hijos de estos primeros matrimonios fueron la base de la población cubana y estos enlaces marcaron el estilo de la asimilación de muchos emigrantes, quienes tendieron a hacer matrimonios interétnicos con las mujeres asentadas, naturales. Los datos de las actas de los archivos parroquiales nos reportan esa propensión. Los españoles tendieron a establecer lazos de filiación con cubanas. Se registran como muy frecuentes los matrimonios de africanos con negras criollas y mulatas, caso que se reitera entre los chinos. Particularmente, entre los africanos se dio poco movimiento de regreso a sus tierras de origen al finalizar la esclavitud.¹¹⁴ Las actividades de los inmigrantes requerían de la entrada en lazos de cooperación con otros individuos, si se considera que se instalaron entre la gran masa de hombres que participaba en las multitudinarias producciones y actividades del país. Concurrían a plantaciones, minas, grandes obras de infraestructura, fábricas para la exportación, agricultura comercial, emporios dependientes del mercado mundial, y activos centros urbanos conectados con la economía mundial. Éstos eran puntos que absorbían hombres de muy distinta procedencia, quienes evitaban cualquier clase de aislamiento cultural, desde enclaves económicos interiores encerrados y autosuficientes, los cuales nunca se constituyeron.

Se trata de migraciones sin fuertes bases étnicas o nacionales. No llegaron etnias o grupos nacionales, sino individuos que se desgajaron de las comunidades de sus tierras de origen y de sus instituciones. En el caso de los esclavos se les separó de modo forzoso, con escasa posibilidad de regreso. La familia y el parentesco tan necesarios para la reproducción biológica y cultural, se habían quedado atrás, en los puntos de partida. Estas migraciones donde se contaban grandes masas de individuos que dada sus condiciones precarias de vida o su necesidad de buscar fortuna, decidieron apartarse del terruño original. Al hacerlo, muchos de estos inmigrantes, en especial los hombres solos y jóvenes, se radicaron en Cuba a trabajar y con ello, edificaron familia y reestructuraron sus lazos de parentesco para ajustarse al nuevo ámbito al que habían llegado. También, cuando ya se consolida la economía a fines del siglo XVIII, los españoles radicados en el país miran sobre todo por su asentamiento en la Isla. Así, entre ellos no hubo fuertes migraciones de paso o sectores ausentistas. Los prósperos plantadores que en otras partes del Caribe se ausentaron, en Cuba permanecieron al lado de sus administradores y del resto del personal que le auxiliaba, con una relación inmediata con los procesos productivos y con ello con los trabajadores y esclavos, en activa interacción con comerciantes y otras categorías poblacionales. La radicación forzosa a la que se vio sometido el esclavo, que creó descendientes, fue paralela a la imperiosa residencia que eligieron los españoles. Si los esclavos se vieron sometidos a un proceso de deculturación;¹¹⁵ los españoles tuvieron que acriollarse para acceder a las promesas de prosperidad que le ofrecía la tierra promisión. En las acciones de los concurrentes a la Isla no tuvo sentido reproducir miméticamente los patrones culturales e institucionales de la comunidad de origen, ni allí donde se crearon organizaciones de procedencia étnico-nacional. Procuraron adaptarse con su dominio de esos patrones e instituciones a un tipo diferente de concurrencia social.¹¹⁶ Así una vertiginosa mezcla de culturas generó la

¹¹² Es una la cultura y sociedad nacional, pero en su interior hay heterogeneidad y se localizan fracturas. Una de esas divisiones interiores es parte del tema central de este libro.

¹¹³ Por esta razón varios investigadores sostienen con datos históricos, culturales y físicos que la población indígena no desapareció totalmente después de las grandes mortandades del siglo XVI. Pérez Fernández (1998) alude a la literatura del tema al hacer una investigación etnohistórica sobre el asunto.

¹¹⁴ En el caso de los africanos, el regreso a África fue poco notable. Un balance y estudio reciente de esta cuestión nos las ofrece Sarracino (1988). Aunque habría que evaluar la comunicación de africanos y sus descendientes con África —otra tarea pendiente para la etnohistoria nacional.

¹¹⁵ Lo ilustra Moreno (1986: 36s).

¹¹⁶ Todos estos emigrantes forman sociedades por su origen en las que integraron a sus descendientes nativos, para devenir sociedades propias de la nación cubana.

población cubana y su crecimiento. Esta población incorporó a su repertorio simbólico toda la riqueza de los mecanismos adaptabilidad que los emigrantes ensayaron para arraigarse.

Estas no fueron migraciones que se conservaron en compartimentos estancos por razones nacionales, étnicas o raciales. Tampoco se crearon secciones diferenciadas como las típicas de las *West Indies*. Incluso, allí donde había notables diferencias sociales, se encontraron los mecanismos para anteponer ante éstas la satisfacción de las necesidades de reproducción biológica y social, para consolidar la convivencia más estrecha posible que permitiese la superación del desarraigo. El hispano halló en el concubinato, la forma de mantener relaciones con la negra y la mulata, si no podía regularizar su matrimonio.¹¹⁷ Entre sirvientes, vecinos, camaradas, amigos o parientes, encontró una espesa red de intermediarios para hacer diversos tratos. En las concesiones de manumisión tuvo el mecanismo para que sus hijos criollos de madre esclava obtuviesen la libertad. Una amplia estratificación de oficios y profesiones, le permitió colocar a este descendiente de la mixtura como un hombre útil a la reproducción de la vida social.

Queda aquí otro asunto que es significativo para el tema de estudio, la composición racial. En Cuba, la composición racial se evalúa de acuerdo con criterios que más lindan con lo cultural que con lo físico. El criterio para la clasificación racial toma los rasgos físicos externos: color de la piel, tipo de cabello, formación de la nariz, configuración de los labios, rasgos de los ojos y color de éstos. Esas variables físicas están sujetas a interpretaciones más o menos libres del clasificador, quien da una denominación racial al individuo al valorar la original mezcla de rasgos físicos propia de la población autóctona. Digo del clasificador, quien no sólo es el agente que reporta sobre la base de una taxonomía por mandato oficial (como pueden ser los funcionarios censales, los empleados que llenan clasificaciones de la población, los encuestadores y hasta los etnógrafos), sino también me refiero al cubano cualquiera que enuncia una categoría racial.

Las denominaciones raciales usadas oficialmente son blanco, negro, mulato y chino (amarillo). Es la que aparece en los censos que han registrado el tópico racial. Por ejemplo, el reporte demográfico de 1995 nos informa de la configuración racial de la población: mulatos 51%, blancos 37%, negros 11%, chinos 1%. No se le suele llamar racial a esta división. Lo más común –sobre todo en años recientes– es que se le nombre como composición étnica de la población; pero en realidad no se ha argumentado con sólidas bases conceptuales la existencia de etnias, más bien, con el término “étnico” se quiere suavizar y disimular que se clasifica a los individuos por criterios racistas.¹¹⁸ Algunos censos y reportes de población no trabajan con el dato racial para disimular la presencia del racismo, premisa fundamental –como hemos de ver– para la manifestación de este tipo de estigma, que implica una separación de los pobladores en contrasentido de la intensa hibridación biológica y cultural. Los criterios físico-raciales no logran ser del todo objetivos, al intervenir la subjetividad del clasificador ante un heteróclito universo físico de individuos, resultante de la profunda e histórica fusión de tipos humanos. Existen prejuicios en el tratamiento de la que de aquí en adelante llamo la población negra, el conjunto de habitantes ordenados como negros y mulatos por algún criterio físico tomado valorativamente por el clasificador. Esas denominaciones raciales se hacen más variadas y caprichosas cuando salen de los marcos oficiales. Esa ductilidad enunciativa se presta para marcar al poblador negro al modo racista propio de la cultura cubana.

El proceso histórico de la constitución de contactos culturales que han mantenido a la población en estrechos vínculos sociales de cooperación, no limitados por compartimentos estancos, fue denominado por Ortiz (1983) transculturación. Es el proceso de formación de una cultura nacional no sólo híbrida, sino también de interacciones que exigen la proximidad comunicativa y social entre

¹¹⁷ Por ley esa clase de unión no estuvo autorizada; pero se encontró la manera de hacer flexible esa regulación tan estricta, la cual fue derogada en 1806 (Ortiz, 1988: 337).

¹¹⁸ La mixtura racial de Cuba con su fuerte base de interrelaciones transculturales, necesitó de una democracia racial muy al estilo de la brasileña, donde el color quedó sólo como un trazo de la raza o mejor se convirtió en su nombre codificado. El racismo de pureza étnica quedó sin sustentos que le respaldasen de modo oficial y sin una base muy operativa que digamos en el contacto cultural, más que la de los prejuicios. El lugar de nacimiento o los ancestros dejaron de ser importantes para una definición de ciudadanía en la medida en que se abolió la esclavitud y se transitó hacia la igualdad racial de la década de 1940. Esto sucedió a diferencia de la mixofobia de Sudáfrica y los EE.UU., donde se ha creado la imagen de una trasplatación europea, en vez de una mixtura multirracial. Sin embargo, el racismo subsiste tanto en Cuba como en Brasil, por mucho que la democracia racial lo quiera ocultar; pero no sobre la base de una mixofobia. V. Guimarães (1999: 320).

los sujetos por el tipo de economía y sociedad, de interrelaciones que no permiten la formación de cotos reservados de producción y socialidad. Pero ello no impide evaluar las diferencias que de sociedad y cultura existen desde los mismos orígenes de la mixturada nación, diferencias que como se verá son de poder social. Las clasificaciones de color no son neutras desde el punto de vista del poder de unos sobre otros, ni desde el punto de vista de la diferencia cultural –así lo ha percibido Guimarães (pp. 319-320) para el caso brasileño. Al ser significativa la clasificación de una persona por un color, aunque sea sólo de una manera metafórica, es porque existe una ideología racista. Ese y otros rasgos físicos tienen un significado dentro de una ideología preexistente. Pero anticipándome a ese punto fuerte de mi tema de estudio en un nivel de integración local, donde es posible detectar el anti-racismo de absoluta igualdad, que se enmascara con las metáforas cromáticas de las categorías de clasificación social (Guimarães: 326), presento la consideración que sobre tal asunto hace el propio Ortiz (cit.: 88-89), para mostrarnos los desequilibrios originarios de poder en el núcleo de la propia mixtura original de la nación cubana:

Con los blancos llegó la cultura de Castilla y envueltos en ella vinieron andaluces, portugueses, gallegos, vascos y catalanes. Pudiera decirse que la representación de la cultura ibérica, la blanca subpirenaica (...) Mientras unos blancos trajeron la economía feudal, como conquistadores en busca de saqueo y de pueblos que sojuzgar y hacer pecheros; otros, blancos también, venían movidos por la economía del capitalismo mercantil y aun del industrial que ya alboreaba.

Los negros trajeron con sus cuerpos sus espíritus, pero no sus instituciones, ni su instrumental. Vinieron negros con multitud de procedencias (...), confundidos en los barcos y barracones de la trata y socialmente igualados en un mismo régimen de esclavitud. Llegaron arrancados, heridos y trozados como las cañas en el ingenio y como éstas fueron molidos y estrujados para sacarles su jugo de trabajo [subrayado de E.E.].

I.7- Si serás nuestra gloria o serás nuestra ruina

Así nos dice un poema de Agustín Acosta en el que verso a verso fluye una interpelación a la agricultura comercial azucarera, asociada a la base económica sobre la que se han fijado las constantes de la vida nacional explicadas aquí a través de los conceptos históricos de contribución completa; efecto de saturación; pauperización; unipartidismo; transculturación y *pathos* heroico. Será útil encuadrar esos conceptos como constantes históricas, factores del poder social,¹¹⁹ inscritos indefectiblemente en la evolución de la nación donde se forjó una sociedad de plantación típica de la historia del Caribe. No se trata de novísimas construcciones aplicables sólo al socialismo.

I.7.1- Los renglones económicos

La producción de la riqueza ha estado ajustada al control del medio ecológico. De la explotación de ese medio han surgido los principales renglones de la economía, los cuales han estado sujetos a los imperativos de las relaciones del país en un marco regional con el mercado mundial desde el siglo XVIII.¹²⁰ La conexión de la ecología y la economía mundial han marcado las estrategias de adaptabilidad para asumir las ventajas y las perturbaciones que ello supone para un sistema de plantación.¹²¹

Los principales renglones de la economía o rubros tradicionales son el azúcar, sus derivados, el tabaco, el café y otros productos de la agricultura comercial junto a minerales. Ellos han condicionado la disposición de las tecnologías, la experiencia del personal, la ocupación de la tierra cultivable por grandes sembradíos, la infraestructura económica, y el tipo de movilización de recursos materiales y humanos. La diversificación económica se ha marcado en relación con las líneas productivas tradicionales. La variedad de renglones siempre ha estado acotada por imperativos ecológicos, de mercado mundial, de respuestas a crisis interiores y de otras eventualidades típicas del régimen de plantación (CEPAL: 160-161; Le Riverend, 1974: 598, 634).

I.7.2- La economía exportadora-importadora

Desde fines del siglo XVIII, el modo de producción de la nación cubana se ha cimentado sobre una economía exportadora-importadora (Le Riverend, 1974: 534), de tipo abierta (CEPAL: 160). La mayor parte de la potencialidad económica se ha puesto en función de la obtención de ganancias en los mercados externos y del ingreso de insumos y finanzas foráneas, todo ello en dependencia del vínculo económico y político con socios extranjeros. Se trata de una economía monopólica, en virtud de la centralización de una inmensa propiedad de medios, frente a la cual son ínfimas las formas de propiedad de la economía interna, que por añadidura no puede disponer ni de los medios ociosos de la concentración monopólica –tal como ya habíamos analizado para el Caribe. No se han formado cotos de un mínimo de autosuficiencia, economías comunitarias, producciones interiores estables, sistemas cooperativos autorregulados, emporios locales, y sólidos proyectos de autogestión.

Una buena parte de las ventas de exportación ha sido de productos primarios, derivados y servicios en los que el país se ha especializado en distintas etapas. Pero sus importaciones han llegado a incluir largas series de productos deficitarios que podrían generarse por la economía interna.¹²² La estrategia de alta especialización económica se ha visto en la dificultad adaptativa de los desequilibrios entre los bajos precios de venta y las altas tasas de adquisición y de intereses de créditos, fragilidad en la que, de modo dependiente, han operado las relaciones políticas en el concierto internacional. En la medida en que ha crecido la sumatoria de las ventas y de los rubros de oferta, se han multiplicado las demandas interiores, y la economía interna, relativamente, ha generado cada vez menos proporción de productos y servicios. La economía nacional, de época en época, se ha encontrado metida en el engorro de las turbulencias típicas de plantación.

¹¹⁹ Se pueden encontrar análisis sueltos o estudios completos en la obra de Bobes, 1997; Dominguez, 1978; Le Riverend, 1974; Moreno, 1978; Rojas, 1994; Valdés, 1992.

¹²⁰ El circuncaribe (von Grafenstein, 1997) contempla el área por sus relaciones regionales y por el control económico y militar de las potencias de cada época histórica. Es un concepto esencial para la evaluación del país en el contexto de la geopolítica.

¹²¹ V. CEPAL, 1997; Guerra, 1952, 1938; Le Riverend, 1974; Marrero, 1987, 1957; Moreno, 1978.

¹²² Le Riverend (1974) hace referencia a la situación de las importaciones antes de la depresión de 1927-1929. CEPAL (pp. 34-36) muestra las altas proporciones de las importaciones en el período 1985-1990, previo a la crisis del período especial.

1.7.3- La masa gastable, los segmentos socioeconómicos y la pauperización

La economía de exportación-importación, de corte de sociedad de plantación, impone un modelo de explotación de la fuerza de trabajo y una estructura de segmentos sociales por su aporte energético a la creación de la riqueza y la movilización social. Genera en el interior de la vida nacional una enorme masa gastable. Se trata que esta masa sea un recurso que aporte el máximo de sus energías a cambio del mínimo de retribución, socialmente posible, de sus potenciales para la creación de la riqueza. Éste es el quid de la contribución completa, que se ha tomado en cuenta para las condiciones del socialismo pero que se puede encontrar a lo largo de toda la historia nacional.

La masa gastable abarca un amplio espectro de obreros, trabajadores manuales e intelectuales, y empleados. Su mejoramiento ha sido pura ficción, si se toma en cuenta que sus controladores¹²³ se han visto metidos en el círculo infernal de las turbulencias de la economía de plantaciones. Para responder a esos apremios se ha impuesto el ingreso de fuertes insumos para la producción y los servicios, en particular de la subida del rendimiento de la masa gastable, verdadera creadora del valor, la ganancia y el capital.

Ese círculo infernal nos explica dos constantes históricas. Una es la continuidad de la estructura de los segmentos sociales en relación con su aportación energética a la creación de bienes. Y otra, la perpetua pauperización de la masa gastable y por extensión del grueso de los tributarios económicos y de otros sectores.

Una estable articulación de segmentos socioeconómicos es esencial para este modo de producción —como ya se ha visto en el tránsito de lo colonial a lo poscolonial en otros países del Caribe. Para el caso cubano, se define una masa gastable en relación con los controladores (grandes propietarios, gerentes, tecnólogos, directivos de grandes obras, aristocracias obreras, y profesionales e intelectuales orgánicos¹²⁴) de la economía de exportación-importación. Una tercera sección es tributaria (cooperativistas, trabajadores por cuenta propia, medianos y pequeños propietarios, ...) en relación con la economía de exportación-importación. Es un sector supeditado, que desde su colocación, predominantemente en la economía interna, sólo puede producir poca iniciativa y exigua riqueza social. Su tributación se da en doble sentido. Aporta energía en forma de producciones y servicios a la economía priorizada, quizá como masa gastable. Por otra parte, absorbe en sus contraídas unidades a una parte del volumen de la masa salida de los grandes fluidos energéticos de exportación-importación en los tiempos en que la porción dicha es desmovilizada. En una cuarta sesión aparecen los sujetos no-integrados al flujo de explotación de la masa gastable y la tributación. Le llamo sección de antisociales —bajo ese sentido, quizá no bajo el mismo término, se le viene condenando desde el siglo XIX.¹²⁵ Ellos viven de las retribuciones de su trabajo no-integrado, que evade la contribución completa. Ordenados entre los vagos y lumpen,¹²⁶ su trabajo puede llegar a ser tan ilegal o inmoral para la comunidad nacional como lo han sido las acciones criminales, el juego, la lotería y la llamada brujería.¹²⁷

En cuanto a la segmentación social presentada, el ideal del socialismo ha sido la reducción de todos los sectores a la masa gastable. Ha procurado que todos los hombres sean de un modo u otro contribuyentes completos, independientemente de la posición que ocupen en la división social del aporte de las energías del trabajo. Con lo que se han deprimido las sesiones que no corresponden a la masa gastable, y los donantes de energías de esas otras sesiones han quedado más atados a la producción y movilización social en calidad de masa gastable. Para ello no ha bastado el

¹²³ Tomo el término controladores de Wolf (1994), término que Scott utiliza explícitamente para hablar de quienes controlan el proceso del trabajo del esclavo. En especial pueden ser los propietarios de medios, pero incluiría por extensión al resto de los agentes que hacen funcionar la maquinaria productiva.

¹²⁴ Uso el término de Gramsci (1975).

¹²⁵ Así lo demuestra Saco (1974) en un ensayo dedicado a las formas de reparar los daños que al desarrollo del país causaban quienes él llama vagos.

¹²⁶ Han habido períodos en que estas denominaciones han sido usadas de modo abusivo para compulsar a los actores a la satisfacción de la sed de energía para la producción y la movilización social. En ocasiones este fenómeno de represión social ha estado asociado con leyes contra la vagancia. V. Bunck, 1994; Scott; Saco, 1974.

¹²⁷ V. referencia al asunto en Bunck, 1994; Ortiz, 1995; Salas, 1981, 1979; Saco, 1974.

adelgazamiento clasista de la sociedad,¹²⁸ entendido como proletarización o aumento del sector de trabajadores.¹²⁹ Se ha hecho necesario un efecto de saturación, una intervención del actor social en múltiples gestiones,¹³⁰ lo cual ha quedado sustentado en virtud de la ideología de la igualdad social y las metas de progreso y justicia social, ideología y metas en las que la atadura a la masa gastable de más y más contribuyentes completos se ha metamorfoseado, mentalmente, como concepciones y sentimientos de compromiso político y social –en una sociedad como la cubana, de interdependencia transcultural y amplia colaboración entre sectores sociales a lo largo de su historia.

Una situación de pauperización¹³¹ recorre a los sectores descritos, en particular a la masa gastable. Por lo que se nos dice en el estudio de Donate (1995) sobre trabajadores de zafra en la década de 1980,¹³² la pauperización se manifiesta en desempleo o subempleo (reales o potenciales); escasez y carestía; poca reposición de energías gastadas; déficit de expectativas de mercado y servicios; dificultades para la transportación; limitación del desarrollo social de los sujetos; aumento del gasto energético en esfuerzos por la superación de las circunstancias anteriores; así como poco rendimiento del tiempo libre.¹³³ Estos índices no se han presentado sólo en momentos de crisis económica, durante los cuales muestran comportamientos alarmantes. Ellos aparecen de manera continua como una permanente insatisfacción de las necesidades, las cuales en el nivel nacional se forman para cada etapa como expectativas de progreso socio-cultural, por lo que son índices estrictos de expectativas nacionales, que no tendrían que coincidir con los que se tienen en otras partes del mundo. Es decir, la pauperización se define en relación con conquistas sociales específicas para cada momento histórico. A los efectos de la tesis que planteó, tomo en consideración que los signos de pauperización tienen un impacto negativo en el orden moral, se “trabaja para vivir peor” (Donate).

1.7.4- Política y cultura

La elite de la economía lo ha sido de la política.¹³⁴ En las distintas fases de la vida nacional ella ha estado representada o duplicada en los aparatos de un Estado excepcional y con facultades extraordinarias, para controlar la economía y la estratificación social en que se funda el modo de producción y la movilización correspondiente. Constituye un poder incontestado sobre la base del dominio completo de las dos economías del país, y del control generalizado de la riqueza. Una tras otra, las administraciones han tratado de refrenar la intervención plural de los actores. Siempre ha creído como un estorbo la participación autónoma que se le pueda otorgar o que puedan tomar los otros segmentos sociales en la vida política (Dominguez, 1978). Esa tentativa se le ha presentado como un peligroso rumbo hacia la anarquía y hacia la pérdida de importantes logros sociales. Es llamativo que hasta los movimientos revolucionarios han albergado tendencias de centralización completa de las iniciativas sociales.¹³⁵ Es decir, el estilo unipartidista no es privativo del socialismo, y es sustancial para el tipo de poder paternal y autoritario que se forja en el Caribe.

¹²⁸ Típico de las sociedades totalitarias –según Wittfogel. Pero también de acuerdo al tipo de sociedad de Estado autoritario, propio del Caribe.

¹²⁹ Término por medio del cual los investigadores sociales –por ejemplo: Espina, 1994; Valdés Paz, 1994- explican la proletarización, que para mí no es otra cosa que el proceso real de sometimiento de la fuerza de trabajo de amplios sectores a los controladores estatales en el período socialista, donde se le da continuidad de la sociedad de plantación.

¹³⁰ Situación que tiene antecedentes en los amplios flujos de participación social que ha conocido el país en su historia (Bobes, 1997; Dominguez, 1978; Zeitlin, 1970).

¹³¹ No se trata de ninguna de las formas de pobreza o marginalidad, como las resumidas a propósito de los estudios sobre ese tema por Monreal (1996). Es otra clase de fenómeno.

¹³² Muy similar al estudio de Handler en Barbados en la década de 1960.

¹³³ Los análisis sobre este tópico en la década de 1980, llevaron a que los investigadores superasen la inmanencia de ingenuas variables de recreo cultural (lectura, visitas a museos, asistencia a espectáculos artísticos, ...) para pasar al uso de variables sociológicas duras, girando alrededor de la categoría de "presupuesto de tiempo" (Roque, 1986). En ese momento aparece el trabajo ya citado de Moreno (1986) como una especie de metáfora histórica del asunto para Cuba y el Caribe.

¹³⁴ No debe sorprender el uso del término elite para toda la historia nacional cubana, incluida la etapa socialista (Bobes, 1997; Gonzalez –entre otros). Esa voz o su sentido es común encontrarlo en los estudios acerca del socialismo en Cuba. De hecho los propios documentos del Estado socialista tratan a la alta dirección como una elite que encarna los objetivos de las masas.

¹³⁵ Para el tema es significativo el gesto pluralista de los Independientes de Color. También el señalamiento que nos hace Moore acerca del caudillismo dentro del M-26-7. Aunque ya está sentada arriba la conformación estatal de los actores colectivos en el socialismo.

De continuo se reproduce un Estado unitario bajo dos condiciones que permiten la superación del círculo infernal de la economía priorizada y el mantenimiento del poder incontestado. Uno es el apoyo de socios internacionales, apoyo que va desde lo económico y lo militar hasta el respaldo moral. Otro, el uso de la compulsión para encontrar la cooperación de amplios grupos de la sociedad. No le bastan con los hombres reclutados para servir en sus aparatos administrativos, militares y político-ideológicos. Necesita de una amplia cooperación burocrática de todas las secciones implicadas en la creación de riqueza. Históricamente ha ido hacia un uso racional de la coerción, alternándola con la moralización –situación que termina por matizar el planteamiento que hace Smith, que no se puede generalizar en sentido estricto para todo el ámbito del Caribe. No sería posible dominar a una alta masa de contribuyentes energéticos para el trabajo y la movilización social por la fuerza, cuando ello sucede se marca el deterioro de un régimen.

Un régimen estatal fundado sobre la unidireccionalidad económica y política, y con una gran masa de contribuyentes energéticos compulsados, se ve ante dos irracionalidades. El inmenso control que acumula no lo redistribuye más allá del servicio a la elite. Pero tampoco lo puede compartir con iniciativas alternas venidas de la sociedad, aunque sólo sea para producir un enriquecimiento de la creatividad entre los actores. Pese a las presiones de la economía priorizada se ve en la necesidad de hacer grandes inversiones en el mantenimiento de sus aparatos y su personal de confianza política, y del adoctrinamiento y la vigilancia que se derivan de la compulsión generalizada. Tanto una irracionalidad como la otra generan evasiones de los estrechos marcos de la legalidad y la moralidad, así como formas de corrupción asociadas. Se producen escapes energéticos, verdaderos despilfarros para las tareas de progreso y justicia social que se han propuesto todos los regímenes en su momento histórico.

La secular formación de una sociedad de esta clase, con carencia o asfixia de espacios económicos y políticos alternativos, ha encontrado recursos de adaptabilidad tanto en la interdependencia transcultural como en los imaginarios políticos de un *pathos* heroico. La primera es base y edificio de la amplia colaboración requerida. No existe grupo que pueda sensibilizar sus diferencias frente a los otros sin quedar fuera de la producción de la riqueza nacional, ni ésta puede consolidarse sobre la base del control de recursos privativos de tal o cual comunidad. Los mismos procesos políticos y sociales (por mencionar entre los más significativos: la independencia, la renovación nacional o la revolución socialista), han requerido que unos sectores cuenten con la voluntad recíproca de los otros, aunque tengan sensibles diferencias de status o de otra clase. Ninguna colectividad puede vivir en un relativo aislamiento en relación con otra. Aquí la una unidad identitaria se revela con un alto componente de patriotismo, de heroicidad en torno a la patria y la nación, sin que éstas sean iguales en el concepto de todos; pero que a la postre ha permitido la emergencia de grandes colectivos de identificación y cooperación (Domínguez, 1978; Guanche, 1996a; Rojas, 1994; Valdés, 1992. V. también los documentos oficiales citados).

El *pathos* heroico es indispensable para que un actor sea un compulsado eficaz y para darle más medida de consenso a esa compulsión (si con ésto parafraseamos la tesis de Smith para las *West Indies*). Es preciso que del actor se apodere una pasión de grandeza y limpieza moral que le haga sentirse seguidor de héroes venidos de una lógica que no es la del poder unipartidario sino la del empuje de las generaciones que traerán el renuevo, la esperanza de una vida mejor. Él participa en un drama heroico con la certidumbre de la lealtad (frente a la traición) a la causa nacional encabezada por los líderes carismáticos, excepcionales, en lucha (hasta la muerte) contra los enemigos (los traidores), inmerso en las heroicas gestas que han congregado la cooperación política. Ese imaginario de la muerte heroica y la traición es una de las grandes obsesiones en el escenario del poder –constantes de la política cultural les llama Valdés (1992)-, sin las cuales la vida de los contribuyentes energéticos completos no tendría un sentido edificante. El yugo espiritual –del que nos habla Mason a los efectos de la dominación en el Caribe- construido “para regir” en los “hábitos cotidianos más constantes y penetrantemente”, en el caso cubano, como la experiencia histórica ha demostrado, necesita pasar por la identificación heroica que unifica la cooperación entre actores y que a ellos le hace razonable la compulsión, en las que ellos mismos quedarán implicados como fuerza social (Domínguez, 1978; Rojas, 1994).

1.8- Cimarronaje cultural

Paso al examen del fenómeno histórico que denomino cimarronaje cultural. Es el estilo peculiar de la rebeldía negra en Cuba y de aquella que resulta entre los actores de las expresiones socio-culturales afrocubanas¹³⁶, considerando la combinación de acomodación y resistencia¹³⁷ frente a lo que llamamos sociedad y cultura blanco-racista-atea. El sondeo histórico al respecto llega tan solo hasta 1959, el contenido histórico y etnográfico de los sucesivos capítulos trata el asunto de esa fecha en adelante.

Donde quiera que hubo dominación esclava había rebeldía. Franco (1975) nos amplía el dato de Ortiz (1988) acerca de la presencia de la rebeldía esclava desde la misma aprehensión en África. El esclavo practicaba la rebelión con el fin de obtener la libertad y, de modo inmediato, para el mejoramiento de sus condiciones de vida. La rebeldía fue característica de la población negra durante el período analizado, incluso entre el negro en libertad y después de la emancipación. Asimismo el estilo de rebeldía negra penetró en las diversas esferas de vida social donde se vieron mezclados los africanos con hombres de otras denominaciones raciales.

La rebelión negra tuvo su forma peculiar como cimarronaje cultural. El negro oculto, enmarañado, en una serie de posibilidades favorables dadas por alguna difícil coyuntura económica, política o social de sus dominadores, apelaba a la rebelión, entendida como una transgresión del orden oficial del poder, la cual llevaba al otorgamiento de concesiones, sin que terminase el régimen de sometimiento en cuanto tal, fuese de esclavitud o de democracia racial. Con ello se evitaba tener una confrontación directa con los dominadores, no siempre superiores en número, pero sí en capacidad represiva y de movilización de fuerzas políticas atemorizadas por el desbordamiento negro, o en posibilidad para manipular al propio negro colocado en posición estructural dependiente del sistema político estatal. Las situaciones que el negro aprovechaba a su favor, en una interrelación entre resistencia y acomodación, se pueden sintetizar: (1) La imposibilidad de un exhaustivo control de sus actividades. (2) Las necesidades que los controladores tenían de ellos en el amplio marco de interdependencia transcultural. (3) El aprovechamiento del temor al desbordamiento negro. (4) El apoyo a liderazgos y coyunturas políticas de provecho para la reivindicación.

1.8.1- La situación del esclavo

Las penalidades de la vida del esclavo empezaban con su obtención en África, su transportación y su venta en América. El africano padeció con la trata un régimen de esclavitud cruento, diferente al que conocía en sus territorios de origen, donde era un ser humano, no la mercancía en que lo convirtió la trata. El esclavo era separado de su familia y de los hombres de su procedencia étnica. Ahí comenzaba el trato del *bozal* como propiedad esclavista.

Eran dos sus destinos, las tareas de la plantación o las labores urbanas. La masa de esclavos sufría del desgaste físico y de enfermedades mal curadas. Había pocas posibilidades para que se eximiesen del trabajo a los niños,¹³⁸ a los mayores antes de sesenta años y a las madres preñadas o lactantes. Su vida reproductiva se veía poco favorecida por el bajo número de hembras, que no estaban exentas de castigo y que en ocasiones acudían a métodos abortivos para liberar de la esclavitud a la futura criatura. Sólo cuando la trata estuvo en peligro empezó a subir el interés de los propietarios por la introducción de hembras para su reproducción en condiciones vejatorias. Era alto el número de defunciones, la mortalidad a edades tempranas y los suicidios.¹³⁹

Eran guiados por el mayoral y el contramayoral, en quienes el amo depositaba la conducción de la negrada¹⁴⁰, que no podía salir de los lindes de la finca. Sobre ellos se usaba el castigo corporal,

¹³⁶ Utilizo la información ofrecida por los estudios históricos: Bonilla, 1978; Deschamps, 1989, 1983, 1971, 1969; Deschamps y Pérez de la Riva, 1974; Feraudy, 1993; Fernández Robaina, 1994; Franco, 1985, 1978, 1975, 1973, 1965, 1961; García Rodríguez, 1996; Helg, 1995; Knigth, 1970; La Rosa, 1991, 1988; López Valdés, 1986; Ortiz, 1988, 1986, 1984a, 1984b, 1984c, 1983, 1975b, 1973, 1970, 1939, 1916, 1910; F. Pérez de la Riva, 1981; Pérez de la Riva, 1979; Portuondo Linares, 1950; Scott, 1989; Serviat, 1980; Smidh-Nawora, 1995; Sosa, 1978; Torres Cuevas y Reyes, 1986.

¹³⁷ Apelo al modelo dado por Scott para el análisis de las luchas afrocubanas por la emancipación de la esclavitud.

¹³⁸ Menores de 10 años, de acuerdo con el Reglamento de Esclavos de 1842.

¹³⁹ Un estudio reciente muestra con datos físicos el deterioro que sufrió el africano en América, en relación con su estado de salud en África (Blakey, 1998).

¹⁴⁰ Así se le denominó al grupo de negros de la dotación de esclavos de la plantación.

administrado en su intensidad por orientaciones del amo, hecho que no descartaba la manipulación psicológica, la intimidación y las presiones morales. El control de los esclavos de plantación se extendía a los días de fiesta y los domingos, cuando se vigilaban sus diversiones y pasatiempos, para evitar sus excesos en la bebida y la juerga, así como se impedía la introducción de los siervos en las diversiones de esclavos de otras fincas y de negros libres.

El esclavo urbano tenía mejores condiciones de vida. Se dedicaba al servicio personal de los amos, a distintos oficios y a labores de trabajo rudo requerido en la ciudad. Muchos de ellos aprendían oficios y se veían pocos presionados en sus condiciones de vida. Tenían facilidades para la movilidad, sólo que debían reportarse ante el amo para que no se le diese por fugado. Esta holgura llegaba hasta posibilidades de contratación por intermedio de su amo, quien podía prestarlo a terceros, quienes podían darle algún peculio por regalías.

1.8.2- La rebeldía del esclavo

El estilo de rebeldía negra empezaba por el cimarronaje —como en toda afroamérica (v. gr. Price). Fue la manera más visible de la rebeldía negra en la época de la esclavitud. Se trataba de la huida del esclavo de la dotación o de la casa del amo urbano¹⁴¹ para llevar una vida libre, oculto de la justicia, ante la que una vez fugado era denunciado para su captura. Se le hacía aparecer como peligroso y través de anuncios y bandos se ofrecían recompensas por su captura. Algunos cimarrones llegaron a constituir palenques (La Rosa, F. Pérez de la Riva) en las zonas intrincadas, enmascarándose del alcance de las denuncias y la represión. Los palenques fueron poblados que tuvieron estabilidad y gobierno propio. Subsistían a base de prácticas agrícolas, comercio de productos y pillaje organizado. Mantenían contactos a través de redes de relaciones con esclavos, negros libres, delincuentes y piratas. Muchas veces la producción del palenque permitía estabilizar un comercio ilícito con las poblaciones aledañas, pasando a segundo término el pillaje. El cimarrón urbano para ocultarse aprovechaba el tumulto de la urbe, el cambio de sus señas físicas y las redes de ayuda de otros negros. Desde los inicios de la esclavitud, fue imposible sofocar el cimarronaje. Ninguna medida de persecución o vigilancia pudo impedir que los sometidos practicasen la fuga. Algunos huidos eran dejados por incorregible ante el gasto que representaba su búsqueda y captura.

Otra forma de rebeldía se manifestaba a través de quejas, demandas, mofas, desacatos, pequeños desórdenes y atentados contra los medios de producción. Hubo, así, motines en los que se hacían notar los abusos y las arbitrariedades de los dueños y mayores, sublevaciones que podían terminar en el alzamiento de los esclavos a la manigua y en una ola de destrucción de las propiedades esclavistas (García Rodríguez, 1996). Fueron señales para que los esclavistas, ante la posibilidad del temido desbordamiento negro, pusieran límite a las pésimas condiciones de vida. Es preciso señalar que hubo amotinamientos que llegaron a completar demandas de libertad, mejoramiento de las condiciones de vida e independencia para producir sensibles transformaciones en algunas comunidades negras.¹⁴² Súmese a esto la apelación de los esclavos a la protección legal, a través de las figuras antiesclavistas del síndico, los capitanes de partido y otras autoridades, derecho al que se recurría con conciencia de lo inconveniente que era para el esclavista y los sectores del Estado colonial el excesivo maltrato de la fuerza de trabajo subyugada, sobre todo en la época en que empieza a mermar la entrada de esclavos.

Resistencia hubo con el manejo de las contradicciones y limitaciones esclavistas en la organización del trabajo. Ello le permitió a los esclavos el ascenso a funciones directivas en el proceso de trabajo (contramayorales negros), la neutralización de la capacidad represiva de los mayores, la búsqueda de padrinos blancos, el establecimiento de redes de cooperación, la obtención de trabajo con mayor movilidad fuera de la plantación, el otorgamiento de tierra para productos de subsistencia (conuco) y la obtención de libertades para contratación.¹⁴³ Percibían que el controlador no podía impedir que en los ratos de esparcimiento entablaran relaciones más allá de la dotación; que hiciesen contacto con otros esclavos, negros libres y blancos; que pudiesen hacer

¹⁴¹ Este último caso lo estudia Deschamps, 1983.

¹⁴² V. el caso que sobre El Cobre nos presenta M. Díaz, 1992.

¹⁴³ Muchas de estas formas son reconocidas por los estudiosos de la esclavitud. En particular me interesa el punto de vista de García Rodríguez, quien las muestra todas de conjunto e insiste en la constitución reticular de la rebelión.

fugas breves para los encuentros con familiares y camaradas de nación; y que comerciasen furtivamente y se divirtiesen en las tiendas y tabernas aledañas, propiedad de blancos. A la vez presionaron al dominador, ante el estallido por tensiones acumuladas en el trato, a que en una época del año otorgase un momento para la diversión. Así protagonizaron la fiesta afrocubana, para entregarse al canto, el baile y la celebración ritual, produciendo en el ambiente de sometimiento una transfiguración que los esclavistas tuvieron que soportar.

Al levantarse las olas del abolicionismo en la década de 1840, los esclavos demostraron a sus amos y mayores la posibilidad de un estallido masivo de rebelión o la posibilidad de que España apoyase a los negros contra los anexionistas. Por esa fecha, fue llamativo que las redes negras llegaron hasta los blancos cabecillas del abolicionismo, quienes ante la alternativa negra de búsqueda de la libertad quedaron en una posición embarazosa.

1.8.3- En libertad, pero en rebeldía

Los negros eran de acuerdo con el estatuto de libertad: emancipados, libertos y libres. Esa era una jerarquía de importancia social. El peldaño más bajo estaba constituido por los emancipados en virtud de los tratos abolicionistas con Inglaterra, a quienes, preliminarmente, se les concentró en La Habana, donde se le fijaban contratos de trabajo obligatorio, dependiendo de un patrono y viviendo en condiciones más difíciles que la de muchos esclavos. En un inicio se entregaban en calidad de libres bajo la tutela o patronato de vecinos que los empleasen en oficios útiles, que le proveyeran alimentos, vestido, cuidados y fe católica, considerando que sus hijos serían definitivamente libres. Pero hacia 1854, se nos dice que muchos de ellos ya estaban empleados en plantaciones y en trabajos rudos por sus tradicionales contratos de 5 años del patrono con el gobierno, al cabo de los cuales eran reenganchados sucesivamente en condiciones forzosas hasta que fuesen útiles. Más bien hasta el dictado de la ley Moret fueron trabajadores semi-libres. Los libertos eran los negros que recién quedaban en libertad. Hubo libertos hasta 1890, pues de acuerdo con el Real decreto de octubre 1886 se declaraba bajo la vigilancia o protección del Estado a los recién liberados por 4 años. Los libres eran negros que desde antaño habían logrado la libertad, considerando entre ellos a los descendientes de familias de negros libres. Racialmente, al mulato, por lo general libre, se le diferenciaba del negro libre y del negro en general, por una superioridad de limpieza de sangre, que no era otra cosa que estar más cercano a las costumbres de los blancos.

En el orden esclavista al negro se le consideraba una masa gastable y desprovista de cualquier posesión de medios que le dieran una independencia. No obstante, en las postrimerías del primer tercio del siglo XIX, ya se notaba un grupo de negros libres que contrariaba ese orden. Se instalaron como prósperos pobladores, dedicados a oficios en la ciudad, llegando algunos a tener importantes propiedades en producciones artesanales, servicios, transporte y vivienda (Deschamps, 1971; Deschamps y Pérez de la Riva, 1974). En el campo, fueron notorios los negros que empezaron a participar en la explotación de pequeñas parcelas como propietarios y arrendatarios¹⁴⁴ y dueños de cabezas de ganado. Ese bienestar socioeconómico, fue logrado en la medida en que se contrarió con querellas y con astucia productiva el ordenamiento racista de los productores. Con agresividad económica, el negro se colocó en sectores de la economía interna, que resultaban sensibles a la economía de los grandes propietarios. Desde esa colocación, el negro exigió por el respeto de su bienestar y se protegió apoyándose en la demanda mercantil que con sus empresas le creó a los altos propietarios blancos. Así, la sociedad racista tuvo que entrar a una incómoda, pero necesaria relación con negros y mulatos notables.

Con la emancipación se produjo el fracaso del dominio completo de la masa negra por los esclavistas de plantaciones. Esta situación la aprovechó el negro libre para insubordinarse junto con otros campesinos, presionando por la obtención de la tierra en calidad de colonos, arrendatarios y aparceros. Más que notorio desde el punto de vista cuantitativo, ese proceso es de importancia cualitativa. Durante los años que median entre la emancipación y la Revolución de 1959, los latifundistas forzaron a un orden racista de tenencia de la tierra que desfavorecía al negro, a quien se

¹⁴⁴ Scott se refiere a los antecedentes de la propiedad rural negra.

le prefería como masa gastable nacional o importada,¹⁴⁵ por lo que la presencia del campesino negro con medios independientes, era un trastorno a ese modelo.

Ese hecho llevó a otra de las rebeldías negras en materia de prosperidad socioeconómica, el negro liberto interpuso toda clase de protesta para adquirir libertad de movimiento en relación con la dependencia de la plantación. Antes que concluyera la emancipación fueron notables los pleitos legales que los negros siguieron contra los abusos antiabolicionista de sus amos. Fueron significativas las redes de parientes, familiares, amigos y camaradas que iban del campo a la ciudad, donde el negro tenía acceso a fuentes de prosperidad en cotos de la segunda economía, que no trastornaban el celo con que se velaba la propiedad de la agricultura comercial, su comercio, finanzas, negocios y puestos públicos. En la ciudad tuvo más facilidades para aprovechar las medidas de democracia racial: educación, empleo libre, servicio y movilidad social. De esta manera, en la década de 1950, era ya notorio el monto de la migración de los negros que se zafaban de la férula de la plantación, convirtiéndose a la vida urbana. Dentro de ellos se notaba una clase media, pequeños propietarios, hombres de oficios e intelectuales (Moore, 1988: 45-46). Estos últimos, empezaron a ser llamativos en la propia sociedad colonial. Jugaron un papel decisivo en la lucha por los derechos civiles, la independencia y la instauración de la República (A. de la Fuente, 1996). Pero no llegaron a conseguir la trascendencia de los motivos negros de sus obras. No contagiaron al resto de la producción intelectual de la nación hasta la década de 1920 con los movimientos negristas, que arrastraron la idea del amulatamiento,¹⁴⁶ muy cercana al proyecto de la educación del negro.

El negro irrumpió en la política. Contrarió así a un ordenamiento de la cuestión pública (abolicionista, independentista y republicana) que lo excluía. Cualquier postura en torno a la creación y puesta en práctica del proyecto nacional, creía al negro incapaz de tomar postura propia en tanto inferior y peligroso.

El negro desde su propia esfera protagonizó la rebeldía. Participó de conspiraciones independentistas, aprovechando la oposición criolla a los peninsulares. Presionó por la abolición de la esclavitud, desde los barracones hasta en los círculos de negros libres. Tomó postura propia en los asuntos de la independencia e impuso en esta causa la participación que debía tener para conseguir derechos de igualdad. Presionó sobre la democracia de partidos que se inició con posterioridad al Zanjón y que se extendió por la era republicana, para poner a la política nacional ante la ineludible democracia racial.

Abolicionistas, independentistas y políticos republicanos acogieron con resistencia la inclusión del negro en la política. Cada uno de estos sectores aspiró en su momento histórico a dictar las reivindicaciones raciales con un sentido de filantropía en sus enunciados. Cada una de esas políticas puso dilaciones a la incorporación del negro a sus causas y cuando aceptó incluirlo se opuso a la autonomía del negro como actor social de su propia reivindicación. Si la vieja política de dependencia colonial y esclavitud retardó el buen trato hacia los siervos y su liberación, las causas de reivindicación nacional y social también siguieron ese mismo patrón. Pero, el crecimiento de la insurgencia negra y la necesidad de sumar fuerzas leales, llevaron a que a los llamados de color se les diese acceso a la política. Asimismo la manipulación de la capacidad de acción independiente de ese sector, resultó un fracaso que la política racista, consecutivamente, trató de enmendar.

Los abolicionistas, desde la década de 1840, no pudieron sustraerse de las alianzas con los negros. Aunque no le dieron una voz autónoma en el proceso de emancipación gradual, el negro se la ganó en la campaña de independencia de 1868, con las protestas de las masas de libertos que fueron tomados por los líderes blancos como fuerza muscular, sirvientes y esclavos prestados al Ejército Libertador. Esa demanda concluyó con la Protesta de Baraguá y con la acción negra de apoyo mutuo para acelerar el proceso de emancipación oficial después de 1870. En las décadas de 1880 y 1890, se inició la conquista de los primeros derechos de democracia racial: sufragio negro, libre contratación, acceso a lugares de servicio y entrada a la educación pública. Fue esa la época en que principiaron las luchas por los derechos civiles en Cuba, que presionaron a que el liderazgo de la

¹⁴⁵ Al decir importada me refiero a la época de la migración de los braceros antillanos.

¹⁴⁶ Tal como la interpreta Entralgo (1953), quien le da fundamentación a la integración negra. Lo hace en el momento en que el movimiento de renovación nacional, en el que era importante la presencia negra, va camino de la revolución que se protagonizaría a fines de la década de 1950.

campaña de independencia de 1895 buscara alianza con las Sociedades de Color¹⁴⁷, fundadas a partir de 1878, y con los medios de prensa que servían de voceros de la opinión negra. Esa alianza se extendió hacia los jornaleros negros en los campos, entre quienes figuraron participantes en las huestes de la independencia y en los desórdenes que desbarataron la base de la agricultura comercial en que se sostenía la metrópoli española. Tal situación dejó sin alternativa a las cúspides racistas para que al negro se le abriese su punto de justicia social dentro de la agenda del proyecto nacional y en el liderazgo político y militar de la descolonización. En aquel momento, los reclamos negros condicionaron que los partidos políticos y la propia Corona española, vistas en el trance de la independencia, abriesen al negro un lugar como elector, y seguido, como líder político. Entre la intervención americana y la década de 1920, el fraccionamiento partidista, siguió usando al negro como un peón dentro de la demagogia política. Empero, el prestigio alcanzado por los líderes negros de la independencia, del parlamentarismo republicano y de las Sociedades de Color, condujo a un ascenso de las demandas negras a los altos niveles de toma de decisiones, apelaciones de justicia que de modo racista fueron pospuestas, creyéndose que el negro para igualarse a los blancos y tener un digno status de actor social, primero debía elevar su nivel educacional y refinar sus costumbres. La rebeldía negra reaccionó contra tal orden de cosas. La expresión más notoria fue la formación del Partido de los Independientes de Color, quienes rebasaron en visión racial y social a otros políticos de la época de la *botella*. Pese al fracaso de su alzamiento en 1912, crearon un clima de insatisfacción negra, que ineludiblemente retomaron los movimientos de reivindicación nacional que se iniciaron en la década de 1920, los cuales contribuyeron a que se plantease la cuestión racial en el formalismo constitucional de 1940 y a que por esa fecha se pusiese fin a la segregación en el ámbito público. Los negros se apropiaron de un espacio importante de participación en los movimientos de renovación. Desde sus posiciones como simpatizantes, militantes, y líderes sindicales y de partidos, presionaron por la formulación y la puesta en práctica de las reivindicaciones raciales y sociales favorables para los segmentos negros de la población. Aunque hay que puntualizar que dentro de los movimientos de renovación, incluso entre sus tendencias radicales –los negrismos intelectuales, el Partido Comunista y el M-26-7¹⁴⁸–, la problemática negra se le veía dependiente del problema social. Se relegó al negro de la enunciación de sus propias reivindicaciones, apreciándose esa independencia de formulación social como un acto de desvío de los objetivos nacionales. Los activistas políticos e intelectuales negros llegaron así a confundir o posponer las reivindicaciones raciales con las de clase.¹⁴⁹

La rebeldía negra presionó por entrar al ejercicio de las armas. El criterio racista apreciaba en el negro un elemento peligroso. Pero ante la necesidad de gendarmes, se vio obligado a aceptarlo como agente de la autoridad. Aunque hay antecedentes de tal paso en momentos anteriores al siglo XIX, no fue hasta la constitución de los Batallones de Pardos y Morenos Libres que ese proceso se verificó de un modo prístino. Muchos de los libertos de la independencia del 68, con sus insubordinaciones en las zonas insurrectas, presionaron por la incorporación a las armas. En el Ejército Libertador, a base de valor y enfrentamiento al racismo de los mandos, con los pocos instrumentos antirraciales que daba la República en armas, a fuerza de poner a las autoridades racistas ante sus insuficiencias de adecuada política social, el negro ascendió de soldado a oficial, hasta convertirse en estrategia político. El entrenamiento en armas del negro se reprodujo en la intransigencia de los Independientes de Color. Con la subversión social de la década de 1930, el negro entró a la estrategia militar, barajándose entre los movimientos sociales y el conservadurismo de la oligarquía nacional, para lograr asentarse en el Ejército constitucional, otra de las fuerzas políticas que aceleró la democracia racial.

1.8.4- Dos sociedades, dos culturas

227618

Cuando Mason (395s) se refiere a dos sociedades criollas, una oficial y otra no-oficial, rebelde, de desacato o de trastorno del orden de la dominación, nos aproxima al entendimiento de lo que aquí vamos a tratar. Mostraremos dos sociedades y culturas que no están en los compartimentos

¹⁴⁷ Sobre el origen y desarrollo de las Sociedades de Color: V. Fernández Robaina (1994); Montejo (1993); Scott.

¹⁴⁸ Si menciono al Partido Liberal y al Ejército constitucional, termino de completar las fuerzas políticas que aceleran la justicia racial en la etapa republicana –según lo que esboza Domínguez (1988: xii).

¹⁴⁹ Fernández Robaina (1994) se inclina por ese punto de vista. Por otro lado, Moore (pp. 42-45) aclara las fuentes socioeconómicas y los mecanismos ideológicos que actuaron en la enajenación de la emancipación racial.

seccionales que nos presenta Smith para las *West Indies*, dos entornos de la vida cubana, que incluso llegan no sólo a prestarse colaboración sino también definen fronteras que continuamente son atravesadas de un lado a otro. Entre ambos contextos es posible definir mejor, para el estudio de raza y religión afrocubana, la mixtura del contacto transcultural y su limitación en la regulación de dicho contacto. Son más bien contextos de contactos.

Durante todo ese proceso de rebeldía, el negro tuvo que enfrentarse a patrones de ordenamiento social y nociones culturales de orden racista. Históricamente, una sociedad y cultura blanco-racista se ha levantado frente al poblador negro, así como frente a las esferas donde la impronta negra ha sido más marcada y ante el contacto cultural con el negro, en resumen a contraluz de la africanía social y cultural de Cuba. Esta sociedad y cultura no ha anulado a su contrapartida negra, ni ha podido sustraerse del contacto estrecho y mixto con lo afrocubano. La interdependencia transcultural se lo ha impedido, pero esa coexistencia se ha llevado de una manera conservadora y gradual, que ha preservado a toda costa la dominación de la africanía de Cuba. En la formación de la nación, en esa sociedad blanco-racista figuraron no sólo los esclavistas, sino también otros pobladores que veían con temor el desbordamiento negro. No concurrieron sólo los peninsulares, también los criollos. No aparecieron sólo los antiabolucionistas, a su lado estuvieron los abolucionistas con su gradualismo en asuntos de emancipación. Estuvieron los actores de todas las posturas ideológicas, incluidos los próceres independentistas. Y así, de época en época, las posiciones racistas han sido diversas. Hasta el intelectual de la época republicana que aplaudió el mestizaje como amulatamiento fue partícipe de esa sociedad y cultura blanco-racista, aunque fuese negro.

La sociedad racista ha vuelto, una y otra vez, a la reproducción de su criterio de origen, la limpieza de raza en el contacto interracial. Ese criterio a lo largo de la historia ha adoptado distintas formas. Su primera expresión la encontramos formulada en la Cédula Real de 1527, que restringió las uniones matrimoniales interraciales y que fue interpretada en su amplitud como una evitación del contagio racial. El negro burló ese decreto apoyado en las necesidades de interdependencia transcultural, que le abrieron, lentamente, espacios en el parentesco, la familia y otras relaciones sociales por los estratos más bajos de la heterogénea población, el concubinato, la dependencia de favores y protecciones, o la compra del ascenso social. La única forma en que la sociedad blanco-racista pudo arreglar ese contacto ha sido presentando el acceso del negro como una cuestión de blanqueamiento, término que en toda su extensión indica la aceptación de algunos negros en virtud del reconocimiento de su disposición a superar su inferioridad en el contacto con los blancos.¹⁵⁰ Desde entonces, el blanqueamiento ha sido uno de los patrones sociales que ha orientado a esa sociedad, ligada a la representación denigratoria de la inferioridad negra, que ha llevado a que por distintos puntos de la jerarquía social existan repulsas contra la violación de la pureza de sangre.¹⁵¹ De continuo esta sociedad ha reconstruido el criterio cultural de que el negro es un ser falto de costumbres, ligado a atavismos africanos, o a la falta de educación y aptitudes para compartir con la sociedad blanca.

La sociedad blanco-racista ha levantado una cultura del fraccionamiento racial del negro para reproducir un complejo de inferioridad afrocubano. Ha sido un tipo de clasificación para alternar transculturalmente con el negro, refrenando el contacto y la extensión del contagio. La sociedad blanco-racista durante el régimen de esclavitud, incluso en los momentos de la entrada en la emancipación,¹⁵² fomentó la distinción entre criollos, negros de nación y bozales, entre las distintas categorías de negros libres, entre negros libres y mulatos, entre distintas categorías de mestizaje. Con la entrada a la democracia racial, estas clasificaciones que indicaban posición social se reprodujeron hasta el plano político, donde los negros eran vistos como traidores o engañados en relación con su raza, si no entraban a tal o cual causa, mucho peor si la contrariaban.¹⁵³ Cada una de

¹⁵⁰ Nombre que viene de los títulos emitidos para reconocer la condición de blanco, que permitía que un negro fuese aceptado en el matrimonio mixto. A partir de 1806, con la derogación de la Cédula de pureza racial, se hizo una costumbre seguir usando el sentido cultural del blanqueamiento para justificar la ascensión social de algún negro.

¹⁵¹ Son notorios los casos de protesta y violencia en favor de la limpieza racial que nos refieren los autores que han tratado la Guerra de 1912.

¹⁵² Scott insiste en el asunto para mostrarlo como un recurso del gradualismo que frenaba la emancipación.

¹⁵³ Moore lleva este asunto hasta la denigración que tuvieron que sufrir los asaltantes negros al Moncada.

estas categorías distinguieron al inferior, a las expresiones de la inferioridad y al contacto intercultural. Decían de lo lejos o cerca que se podía estar de un ámbito que se consideraba antisocial, entre más o menos rebelde fuese el potencial al que estaba asociado. El patrón de fraccionamiento racial ha vinculado a la africanía social y cultural de Cuba con la esfera de los antisociales, que, como sabemos, desde siglos pasados ha indicado un punto de la estratificación social caracterizado por la reluctancia a la contribución completa. Ha servido para regular el contacto con ese ámbito por los grados antisociales que se le han atribuido a cada una de las categorías raciales.

La sociedad blanco-racista por su cultura ha sido profundamente paternal. La subida negra al carro nacional de las reivindicaciones sociales ha sido tolerada después de dilaciones y en coyunturas inaplazables. Se les ha planteado como cuestiones graduales. La historia nacional es la historia del retardo de la reivindicación afro cubana. Se ha creído que el problema negro debe ser solucionado por grandes movimientos nacionales, en los que su sujeto no es un actor independiente. La rebeldía fue la garantía para presionar en las coyunturas precisas por la apertura hacia emancipaciones. Con ello se logró la instalación de esferas de influencia afro cubana, que se abrían al no quedarle otra alternativa al conservadurismo racista, que tenía que soportarlas en un trato de relaciones incómodas. La sociedad blanco-racista, para evitar el avance de la expansión afro cubana, ha propagado el imaginario del peligro negro, de la africanía social y cultural como una esfera preñada de antisocialidad, de actores más o menos proclives a la turbulencia, la incivilidad, la extravagancia, el escándalo, la inmoralidad, la destrucción, la criminalidad, la vagancia y el ocio.¹⁵⁴

La sociedad blanco-racista ha entendido que el negro debe ser vigilado, como sometido a la observancia social debe estar el contacto con la esfera afro cubana. El matrimonio mixto existía como otras formas de socialidad donde se producía la combinación cultural y la cooperación social, pero los patrones sociales y las nociones culturales reseñadas evitaban que el contacto fuera más allá de lo indeseable para el momento histórico que se tratase. La sociedad racista regulaba el blanqueamiento. Conservaba la inferioridad. Fraccionaba racialmente para presionar sobre los posibles grados de antisocialidad afro cubana. Aplazaba la reivindicación racial y la convertía en cosa que era del dominio de los liderazgos de los grandes movimientos nacionales. La reproducción del carácter subalterno del negro estaba en función de mantenerlo como fuerza muscular de la nación y por extensión masa gastable. Su movilización social quedaba a reserva de los intereses de la élite de la política.

El negro y quienes se han excedido en el contacto transcultural han contrariado la idea del subalterno útil. En su contra han tenido una organización política de la sociedad racista, que ha contado con el apoyo de todos los mecanismos centralizados de ideología, vigilancia y represión. La acción y el discurso racista se han abierto paso con la aprobación de un Estado paternal, que, hasta el punto permitido para la circunstancia histórica, ha brindado sus aparatos para civilizar, blanquear y evaluar la reivindicación afro cubana. Lo curioso es que la insuficiencia del Estado para llevar un control total fue un punto de quiebra por donde se infiltró en el propio Estado la rebeldía negra. Ella forzó la transculturación por el otro lado, por el lado de los subalternos. El propio Estado de la República en Armas en 1868, vio el fracaso del control paternal. Scott (1989: 340-341) nos señala que con la emancipación, el Estado fue dejando la materia del control del negro en otras manos, las de los empleadores del nuevo trabajador libre. Ello sucedió en materia de explotación de la fuerza de trabajo durante el período de ascenso hacia la democracia racial; pero también en política social. El Estado mantuvo un control racista, especializado, hasta después del fracaso de la intentona militar de los Independientes de Color, usando las posibilidades legislativas y represivas en las que involucró a los propios negros, divididos por las reivindicaciones y por la clasificación racial. Con posterioridad a la década de 1930, los órganos de vigilancia policial y militar (a los que ascendieron pobladores negros) se encargaron de controlar a los "negros engañados" por la política de renovación nacional. El Estado dejó de ser deliberadamente racista, papel que no cuadraba con el patrón de la integración

¹⁵⁴ Al estudio de las causas de las deficiencias de civilización y la peligrosidad del negro se dedicaron una parte de los estudios antropológicos en Cuba desde la década de 1830, usando enfoques de la frenología, la sociología positivista y el estudio criminalista. V. Castellanos, 1916; Dumont, 1916; Reyes, 1879; Saco, 1879; Varona, 1879 –por sólo citar unos pocos de esos trabajos. Es una línea que Ortiz siguió en sus primeras obras. Guanche (1986: 42) se refiere a la formación de estos autores y al papel que la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba y la Revista Bimestre Cubana jugaron en la difusión de esas obras. No fue hasta después de la década de 1930 que ese enfoque empezó a ir en desuso.

del negro al sistema formal de la Constitución de 1940. Tenía, para ejercer su control, a los actores en quienes había inculcado los patrones sociales y representaciones denigratorias, entre quienes estaban los propios negros y los reformadores raciales, quienes creían que el blanqueamiento representaba el plan político más adecuado para el negro, aunque no fuese obra suya.

Agreguemos algo. La iglesia católica participó de los patrones y ordenamientos racistas, desde el momento de sancionar positivamente la esclavitud. Lo hizo desde una posición política débil. Si bien no jugó un rol ideológico central en la dominación sobre los esclavos y el resto de los trabajadores de la época colonial, trató de que sus funciones no estorbasen el curso de la explotación de la masa de trabajo, importándole poco la salvación de las almas. La población negra y su mixtura entre los sectores de bajo status social crecieron bajo la disgregación familiar y la fragmentación comunitaria, mientras que la iglesia prefirió no intervenir en el asunto, para evitar fricciones con las autoridades coloniales. La iglesia no respaldó de modo corporado y abierto los eventos liberadores y democráticos que contribuyeron a reforzar el contacto transcultural que allanó las relaciones interraciales. Su ligazón a las clases poderosas, para contribuir a su oficialización y legitimación, respaldó el orden moral racista que sanciona en tipos de sociedades como la cubana, la identificación del status con la raza, el paternalismo hacia los considerados inferiores, y la ocultación ideológica de la desigualdad. La iglesia, junto a las denominaciones evangélicas que emergieron a fines del siglo XIX, conservó esa postura de participación en la dominación racista al transitarse hacia la era poscolonial y posesclavista, pues como se verá más adelante se reprodujo la debilidad de su poder en la vida nacional. Fue en sus abstenciones y concesiones, donde la iglesia jugó su papel del lado de la sociedad y cultura blanco-racista.¹⁵⁵

Hay autores que no identifican la existencia entre la sociedad y la cultura blanco-racista y la sociedad y cultura afrocubana. Son los autores de una postura integrativa. Para ellos, las diferencias raciales se fueron salvando con el crecimiento de las reivindicaciones, en las que el negro fue un elemento más, proceso que se cree que corre parejo a la mixtura cultural del negro con el resto de los integrantes de la sociedad nacional (Entralgo, Fernández Robaina, Franco, Guancho, Ortiz, Serviat). Para ellos, la sociedad y cultura nacional son indivisibles. Sin embargo, hay reflexiones sobre la historia de la dominación y la rebeldía que consideran un punto de vista alternativo (Booth, 1976; Domínguez, 1988, 1976; Duaharte y Santos, 1997; McGarrity, 1992; Moore, 1988; Ziegler, 1983). Entre sus autores los hay quienes sostienen (o que pudieran aproximarse a concordar en) que las acciones de desigualdad racial están orientadas por una sociedad y cultura dentro de la vida nacional que Moore ha señalado como "[sociedad] y cultura hispano-católica" frente a la cual se levanta la rebeldía de la "[sociedad] y cultura afrocubana"¹⁵⁶.

En realidad es común en los estudios de América Latina el señalamiento que nos hace ver que el ideal de separación fue determinado por el mestizaje, por la mixtura (Wade, 1997: 28). Para los patrones y nociones blanco-racistas cubanas, cimentadas en la época colonial y esclavista, la separación o discriminación del negro atendía a regular el exceso en el contacto transcultural, a moderar el contacto mixto. A simple vista el mecanismo actuante en este caso era la profusión de las ambiguas nomenclaturas raciales, remedos del fraccionamiento social estimulado entre los de color, que ascendían de lo negro a lo blanco bajo el criterio de blanqueamiento, el cual retenía la "institucionalización" de la otredad negra. Se trataba de una promoción social que debía ser tratada con un cuidado gradual y paternal que protegiese a que los más "adelantados" (no tanto fenotípica como socialmente), que se libraban del estigma de sangre (en verdad, estigma cultural y social),¹⁵⁷ manteniéndose una vigilancia sobre el peligro de la raza misma y del contagio. Se constituían así patrones y nociones que podían ser compartidas en las relaciones interraciales, con la mira puesta entre racializadores y racializados en afinar la inferioridad con la criollización, la mulatización, la educación y la integración, pudiendo ser intercambiables, transculturalmente, las posiciones de unos

¹⁵⁵ Una descripción histórica de este asunto la ofrece la Academia de Ciencias de Cuba (1990: 41s).

¹⁵⁶ Esos términos Moore los retoma de entrevistas con Carlos Franqui. Yo los sustituyo pero conservo su sentido en las expresiones que uso. Lo aclaro en la Introducción.

¹⁵⁷ Guimarães (p. 321) nos señala que la noción de pureza de sangre fue embebida en una categorización que liga íntimamente raza, clase y status. El grado va de mayor a menor, de lo blanco a lo negro. Es una clasificación social reproducida de continuo por la élite colonial desde el Estado, al regular la interacción social.

y otros, bajo el indefinido status de la otredad del negro. Ambos podrían disimular; y el negro podría compartir con el resto de la sociedad su invisibilidad actoral y hasta "progresar" en su inteligencia y cultura, participando de la propia dominación.¹⁵⁸ Bajo esos criterios de origen que ordenaron la vida transcultural, era posible vislumbrar una aproximación interracial completa, fruto de un acercamiento de los exóticos aspectos de la cultura negra y la cultura racional y científica a la que aspiraba la pujante sociedad de plantación. En ese clima, sobre todo a partir de la década de 1920, se forma el enfoque integrativo,¹⁵⁹ de perpetuidad en los estudios cubanos, que tomaron ese punto de vista como una superación del racismo biológico de corte científico que aún señoreaba la discusión académica y social en los años 1930,¹⁶⁰ década previa a la consolidación de la democracia racial constituyente.

Por el interés de esta tesis insisto en que ese racismo blanco es ateo cuando tiene ante sí la esfera de los cultos afrocubanos, una de las esferas donde la presencia intercultural del negro con otros pobladores se marca desde el inicio mismo de la colonización.¹⁶¹ Históricamente, esta ha sido una de las esferas más expansivas de la africanía, por lo que la sociedad blanco-racista-atea ha estado en guardia frente a su activo cimarronaje cultural. No sólo ha sido denigrado al negro, sino también el creyente y toda otra clase de actor que ha entrado de modo inconveniente al contacto.

Los africanos transportados a Cuba trajeron sus creencias religiosas. La sociedad blanco-racista-atea las vio bajo su óptica denigratoria. El negro pudo llegar a constituir sus sociedades de nación, los cabildos, donde practicó sus cultos de origen africano (Franco, 1975; Moliner, 1983; Ortiz 1984a, 1984b), que en la plantación fue imposible que el negro no practicara (Barnet, 1966). Sin embargo, tales concesiones no se debían a una benevolencia del legislador esclavista. Eran debidas a la endeblez del sistema blanco-racista para imponer la inculcación de la doctrina católica. La labor de evangelización no pudo realizarse con profundidad. Fue una evangelización superficial, propia de una sociedad de plantación, que no cultivó el sentido sacramental y de los mandamientos (Academia, 1990; Alonso, 1990; Guancho, 1982; Ortiz, 1988). Así, la masa de esclavos pudo lograr de la jurisdicción colonial, aliada con la iglesia católica, la autorización para la agrupación en cabildos religiosos con fines de recreo desde el siglo XVI. El régimen esclavista temeroso de que esa masa por falta de esparcimiento se le rebelara, autorizó los cabildos, pensando también en un espacio donde el negro debería rendir un homenaje a los santos católicos (Ortiz, 1984a, 1984b). Este último aspecto de sometimiento espiritual preocupaba a la iglesia, pero sólo en momentos críticos para la comunidad negra, pudo lograr la restricción sobre los cabildos.¹⁶² Uno de esos momentos fue en el intervalo de la abolición de la esclavitud, cuando la iglesia se alió con las autoridades coloniales para presionar por la desaparición de los cabildos (Portuondo Zuñiga). Tal empresa espiritual fue contradictoria con el ateísmo de relativa indiferencia de los órganos del poder político —característico del Caribe. Pero tenían un punto donde se tocaban, la apreciación de la profunda inferioridad, atavismo y repugnancia de los cultos de ascendencia africana.

Con el cabildo y las fiestas afrocubanas, el negro organizó su persistente religiosidad. Bajo el manto del homenaje a los santos católicos, el negro de nación pudo conservar sus creencias religiosas y trasmitirlas a sus descendientes criollos. En esa educación religiosa afrocubana, la alternativa de una creencia religiosa eficaz, distinta de la débil catequización, debió haber vencido el complejo de inferioridad del criollo, que trató de presentarse —en virtud de los criterios racistas— como superior en cultura al negro de nación.¹⁶³

Los cabildos y las fiestas permitieron al negro tener una opción más de rebeldía. Pudieron trastornar el orden social con su reunión, el estrépito de sus tambores, sus danzas y sus

¹⁵⁸ V. un análisis de América Latina que al respecto hace Wade, 1997: 30s Sobre el indefinido status de la otredad del negro, téngase en cuenta la reacción cultural que entre los propios negros se verificó a propósito de los planteamientos y acciones de los Independientes de Color (Brock: 1996: 25s). En particular obsérvese la referencia de Wade (p. 56s) a la negativa negra a la aceptación de la discriminación y su involucramiento en tal proceso.

¹⁵⁹ V. referencia al asunto en Wade (p. 33).

¹⁶⁰ Naranjo y García González, 1996a, 1996b; Pruna y García González, 1989; Stepan, 1991.

¹⁶¹ No se olviden los hallazgos acerca de la presencia del indio en el culto afrocubano.

¹⁶² Las prohibiciones dictadas en distintas materias relativas a los cabildos datan desde sus orígenes hasta su desaparición a inicios del siglo XX (Ortiz: 1984b).

¹⁶³ Es uno de los principales esfuerzos de los ideólogos esclavistas, entre ellos los fundadores de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba.

presentaciones públicas. El negro desarrollaba en el cabildo y la fiesta una concepción distinta de la católica, la cual publicaba a los cuatro vientos y le servía para afirmarse en el mundo de la esclavitud, para tener esperanzas de superación de su pauperización. Creó la habilidad para lograr fondos para el socorro mutuo, que sirvieron para la emancipación. Constituyó sistemas de jerarquías político-religiosas alrededor del rey y la reina de los cabildos. Formó redes sociales que penetraron hasta la propia sociedad blanco-racista, que, con su débil catequización, admitió al negro como una figura distinguida y hasta utilizó, con múltiples ocultamientos, sus servicios litúrgicos para afirmarse en los momentos de pauperización y deterioro existencial. Ésta fue una vía de ingresos y una forma de encontrar protectores blancos que se convertían en sus clientes religiosos.¹⁶⁴

Los blancos pobres y de cierta liberalidad antiesclavista, ya en el segundo tercio del siglo XIX, tuvieron alguna presencia en los cultos afrocubanos. En tal sentido, en 1834 existía la Sociedad Secreta Abakuá, la cual antes que terminase ese tercio de siglo asimiló hombres blancos.¹⁶⁵ Lo cierto es que con el fin del cabildo en el lapso que pasa de la emancipación¹⁶⁶ a la desaparición de la fiesta afrocubana del Día de Reyes (1888) y de ahí a la década de 1920, una nueva institución empieza a señorear la religiosidad afrocubana, la casa de culto. Es la reunión de los ahijados de un sacerdote afrocubano alrededor de su morada. Esa agrupación debe haber surgido antes de 1870, fecha en que fueron autorizadas. A partir de ese momento se tienen noticias de diversas casas (Bolívar, 1994, 1990; Bolívar y González, 1998; Bolívar y Orozco, 1998).

La pujanza de creación cultural y de retención de patrones africanos asociados a los cabildos, lograda por la extensión del culto y las relaciones sociales, impidieron la desaparición de un modo de agrupación religiosa de ascendencia africana, incluso pese a que entre los propios negros actuaba el fraccionamiento entre los “de nación” y los criollos, y entre negros y mulatos, para blanquear el culto. El balance entre acomodación y resistencia se inclinó hacia una forma de congregación religiosa que sustituyó el criterio de ancestralidad africana “de nación”¹⁶⁷ por la ancestralidad en la adoración de los seres espirituales, la apelación a las ánimas de los antepasados de la esclavitud y el establecimiento de patrones y linajes rituales de descendencia de los líderes de las casas hacia sus ahijados (Barnet, 1995; Fogarty). La absoluta eliminación del cabildo, perseguida por las autoridades y la iglesia, no fue posible. Los cabildos desaparecieron; pero su esencia perduró en las casas de culto.¹⁶⁸

La sociedad blanco-racista contempló con desprecio las casas de culto. Así lo hace ver Ortiz, quien en 1906 era partidario de esa concepción racista.¹⁶⁹ Él trasluce la incomodidad que para la sociedad racista representaba la casa. Explica que en ella, el negro se dedicaba a acciones criminales a las que lo inclinaban sus atávicas creencias. Mira ese espacio como una asociación delictiva, de gente poco dada al orden y el trabajo, atrayendo a compinches blancos. La aprecia como una forma repugnante de vida, donde el negro se embrutecía, se enajenaba, al buscar una solución mágica a sus problemas, dejando de lado la opción de la educación y el refinamiento cultural (blanqueamiento). Argumenta en favor de la ley del delito brujo contra los asociados a los antros de la religiosidad negra, ley que facultaba a las autoridades a intervenir en esas casas y en sus prácticas para imponer el orden, ley que tenía su antecedente en las restricciones coloniales impuestas a los cabildos. Después de varios allanamientos y arrestos de brujos, esa ley pasó al olvido, porque en

¹⁶⁴ Cabrera (1990) y Ortiz (1995) nos dan noticias de la recurrencia de los blancos, incluso poderosos, a estos servicios.

¹⁶⁵ Tómese en cuenta la noticia que de este asunto nos da Franco (1975: 210-216) y López Valdés (1985).

¹⁶⁶ Según Rebecca Scott, el cabildo ya no tenía tanto sentido en los momentos finales de la emancipación, en el que empezaron a cobrar forma las Sociedades de Color. Pero ella misma muestra que aún los antiguos esclavos reclamaban a las autoridades coloniales el mantenimiento de esa institución para ellos y para sus hijos.

¹⁶⁷ En el momento preciso que empieza la emancipación e inicia la lenta marcha hacia la democracia racial, que en Jamaica demora siglo y medio desde 1820, que en Brasil —al igual que Cuba— se prolonga por cerca de 70 años. Es el instante en que la ancestralidad deja de ser importante como criterio racista en las naciones poscoloniales de raigambre española y portuguesa del tipo de plantaciones, para ceder a la identificación de la raza con el status (V. Guimarães).

¹⁶⁸ En este punto hemos tocado varios de los factores que Simpson atribuye como decisivos para la continuidad de las religiones afroamericanas, factores que perpetuaron esos cultos en Cuba después de la abolición de la esclavitud.

¹⁶⁹ V. del autor, la edición de 1995. No se soslaye esta aseveración: “[Fernando Ortiz] was deeply enmeshed in the scientific racism of the day. Ortiz was engaged on a long-term study of Afro-Cuban criminality and underworld culture, the aim of which was to investigate these with a view to eliminating them as backward elements in the nation's progress (Wade: 49).

realidad las propias autoridades y los propios blancos de alcurnia (como lo era Ortiz) acudían a las ceremonias a las deidades afrocubanas.¹⁷⁰

Las casas de culto se han conservado hasta hoy. Los criterios de democracia racial y de libertad de culto, que el proyecto nacional se vio obligado a asumir, no han transformado el fondo racista de la representación de su inferioridad y de la necesidad de vigilarlas. Desde ellas el creyente afrocubano, ya no sólo negro, ha continuado expandiendo sus cultos hacia el resto de la sociedad. Recluta adeptos y crea un campo de vida social (López Valdés, 1985; Sosa, 1982) que contradice el carácter peyorativo con que se ha visto la africanía cultural. Reproduce y difunde su noción de lo sagrado, que por algo es reclamada por los cubanos sin distinción de raza, sexo, edad, status social u otra. Sin embargo, esa expansión no es nueva. Es interesante el señalamiento que se nos hace sobre la propagación que lograron los miembros de la Sociedad Secreta Abakuá en los puertos de La Habana, Matanzas y Cárdenas en los siglos XIX y XX con ascensos dentro de las jerarquías y los puestos laborales frente a los tratos discriminatorios (Guanche, 1983: 444).

La sociedad y cultura afrocubana ha tenido sus formas de organización. El autor alternativo no las fija, pero, paradójicamente, el integrativo sí; sólo que las señala como parte de una adaptación transcultural, sin considerar de ningún modo la rebeldía. Cree que no hay sustanciales diferencias de sociedad y cultura dentro de la nación por cuestiones raciales, que la propia convivencia mutua las ha ido desapareciendo.¹⁷¹ Incluso llega a tratar con cierto desdén la rebeldía negra (Ortiz, 1988). Hay quienes la toman como un impulso natural del esclavo a la liberación (Franco, La Rosa). Quizá el paso más adelante es considerarla como un brote de los movimientos nacionales.¹⁷² Pero no es apreciada como factor adaptativo de la organización social afrocubana, extendiendo los razonamientos que Price nos hace al respecto o retomando la idea de la contraposición no-oficial a la vida oficial, propia de las sociedades del Caribe que Mason nos presenta.

Las formas de organización social afrocubana provienen de la contestación cimarrona: cabildos, coordinación festiva, casas de culto, redes de apoyo mutuo, Sociedades de Color, círculos de intelectuales negros, correligionarios políticos negros y hasta un partido de color. La posición integrativa toma muchas de esas modalidades de socialidad por su carácter informal, no-oficial. Nos hace notar más el trasvase a las expansivas alianzas con los otros que su intimidad rebelde, la cual le parece tan arcaica y endeble como para ponerse a competir con la moderna y poderosa maquinaria de la estructura formal, oficial, de la dominación blanco-racista-atea, estructura a la que están ligadas los actores de la socialidad afrocubana por no vivir en un coto transcultural aparte, en un gueto o sociedad segregada. Esas estructuras con su carácter ubicuo e imperceptible, facilitan al actor afrocubano oscilar de modo cimarrón a la otra sociedad y cultura, para encontrar protectores, lograr autorizaciones, conseguir que disminuya la explotación, reunirse con aliados antirracistas, propagar sus cultos, y contraer alianzas (Deschamps; García Rodríguez; Scott). Esas estructuras, con su no-oficialidad; ubicua e imperceptible; en muchos casos, acéfalas o con un frágil centro; con una dispersión reticular, tienen una realidad débil en la conformación del poder; pero, quizá, esa debilidad sea el factor más importante que facilitó el cimarronaje cultural. Anda en todas partes a la vez y es difícil de descubrir. Ha permitido una "amplia libertad estratégica", una modalidad criolla que combina la acomodación y la resistencia de una manera distinta a cómo ha sucedido con las corrientes de la negritud, nacionalismo y de esencialismo afro en otras partes del Atlántico negro (Gilroy: 32-33).

¹⁷⁰ Dicho por el propio Ortiz (1970: 18-19).

¹⁷¹ Este punto de vista esperanzado, es dado a conocer por Ortiz (1973a). Pensaba en el fin del racismo con la aproximación de blancos y negros en un proceso de integración, en el que se unirían los lazos de comunidad nacional entre todos los cubanos. Su idea no contemplaba el fondo de las diferencias dentro de esa comunidad. Para él, el racismo era sólo un rezago expresado en prejuicios y con base en "el gravamen discriminatorio de los factores económicos" (p. 187), sin distinguir la complejidad socioeconómica que hacía que el gravamen fuese tal. Esa idea de comunidad homogénea, integrada, Ortiz (1973b) la llegó a presentar sin diferencias sociales de raza. Muy a tono con el espíritu de la integración reinante en las fechas originales de las referencias citadas, 1959 y 1940, respectivamente.

¹⁷² Es un punto de vista muy común entre los historiadores.

Capítulo II: El observatorio

Los encantadores no se dejan ver.
Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*

El trabajo del antropólogo empieza y termina en la observación. Pero debe considerar que él no es el único que observa. Otros hombres, puestos fuera de la cultura que investiga también están contemplando los hechos con extrañeza. Pudiera ser útil para el etnógrafo no descartar esas otras visiones --al contrario de lo sugerido por Malinowski (1995: 24).

Al seguir la indicación de Redfield (1955) sobre la importancia de los asombros de las primeras impresiones del observador. Por ello apelé a las admiradas observaciones de sujetos con cierta distancia cultural de los hechos investigados y las consideré como un registro valioso para orientar los míos y confrontarlos. Así, en los tres primeros epígrafes aparecen motivando la documentación del dato, varios extranjeros y un nativo en el rol de etnógrafo debutante. Las sorpresas de esos sujetos distantes ampliaron mi mirada a hechos familiares.

En el epígrafe II.1, varios extranjeros nos ponen ante una realidad en la que parece que el racismo no existe. Pero ellos se quedan pasmados entre dudas y cuestionamientos ante hechos que desmienten la convicción del nativo acerca de la completa igualdad mulata de la nación. La africanía cultural tiene una presencia redonda y completa en la vida local, pero un síntoma de racismo, inefable, le aparece a los observadores externos por todas partes.

En II.2, el sujeto distante nos conduce por una realidad donde todos gritan "¡qué viva *Changó!*" en el júbilo de la fiesta. Percibe que la africanía sagrada resulta un elemento esencial de la vida cubana. Pero descubre en el nativo un sentimiento de contradicción entre la religión y el Estado, que para el caso de los cultos afrocubanos, se manifiesta en un tratamiento intolerante hacia una práctica tenida como inferior. Y así se le asume por los que están involucrados en el boom afrocubano que estalla previo a la reforma y que amplía el goce de la inferioridad. En el plano histórico yo situé el ateísmo que entraña ese sentimiento de contradicción y reporto sobre el especial tratamiento de los cultos afro en el panorama político. Esto último, pero para el caso del racismo, queda expuesto en II.4.

En II.3, atrapo en sus contradicciones a un etnógrafo debutante, con lo cual construyo una idea preliminar del fondo denigratorio de las nociones. Esto lo trato con más detenimiento en II.4, al examinar el contenido de los estudios afrocubanos y al hacer el primer planteamiento de la investigación en II.5. Por otra parte, el epígrafe II.3, resulta útil para fincar la delimitación de la unidad estudiada, la casa de culto, y el territorio local en dónde transcurrió la investigación, que toma como pivote el pueblo de Regla. Para esto último, apelé al dato histórico y a la constatación por la zona estudiada de la anchura reticular de un tipo de casa, con un tipo de culto en el que se ligan la *Regla de Ocha*, la *Regla Conga*, el espiritismo *cruzao* y el catolicismo afrocubano.

II.1- ¿Entonces?

Los amigos de Castillo no habían empezado la fiesta. El motivo era reunirse y aún faltaban unos cuantos. Castillo y yo llegamos con Eric, un canadiense a quien él había conocido en su negocio de *jinetero*; pero que para su sorpresa no le interesaban los ofrecimientos *jineteros*, ni venía a Cuba por intereses políticos. Era un estricto hombre de negocios. Atildado y dedicado a su trabajo; pero muy sociable y deseoso de conocer el país fuera de los *tours* y del *apartheid* turístico. Castillo, viejo alumno mío en la Universidad y estimado amigo, por momentos se sentía hastiado de su vida como *jinetero*. Tenía expectativas de salir del país —donde para él ya no *había arreglo*— para dedicarse a su profesión, en la que sin dudas tenía talento. Él, que era mulato, con asombro decía que Eric era un blanco que no "le gusta la *carne de tiñosa*" ni le agradaban los *tropical shows*. Era un hombre que en la distancia adoraba a su mujer. Sentía una gran satisfacción por su hogar y su familia. Con Eric su negocio de *jinetero* perdía; pero ganaba un amigo. Eric lo devolvía a lo que él, proxeneta y traficante, le gustaría ser y vivir.

Poco después de nuestra llegada, empezó el baile y la alternancia entre la gente, que con muy poca bebida brindaba y se divertía. Una pieza a todo volumen fue la señal para romper la danza al compás de un sabroso estribillo: "¿Entonces?/ el negro no tiene na', caballero/ ¿Entonces?" Mientras eso sucedía, Eric, Castillo y yo terminábamos una conversación que habíamos iniciado desde la hora del almuerzo. Los temas de la plática eran dos. La presencia redonda de la africanía en la vida cubana y la fusión completa de la africanía en la cultura nativa. Esas eran dos materias que a Eric le llenaban de asombros, y Castillo me había llevado a su casa para que compartiera conmigo esa fascinación: "Te presento a un amigo. Un tipo *chévere*. Investigador de esos asuntos afrocubanos y de negros que a ti te llaman tanto la atención".

Eric, en sus dos estancias en el país, se había quedado cautivado con la africanía doméstica que se colaba por todas partes y estaba presente en todo. Ese axioma cultural que nos dice que sin el negro no se puede comprender Cuba, él lo había captado de inmediato. También había reparado en una peculiar relación interracial. Las percepciones de Eric se podían confirmar en aquella fiesta y en la amistad nuestra con Castillo.

Él, como cualquiera que se asoma por primera vez a la africanía de Cuba, nota que ella está al alcance de la mano. Es perceptible por todas partes la impronta cultural dejada por los africanos que antaño llegaron a Cuba. Esta presencia no está circunscrita a tales lugares y pobladores. Es algo inmediato, algo que nos salta a la vista, al paladar, al olfato, a la percepción de las conductas, al sentido del entorno, a la apreciación estética, ... No es algo que ande en herméticos empaques, protegido por un grupo especial de pobladores. Además, por todos los medios por donde es posible la transmisión de información, el encanto de la africanía está circulando. Así lo captaba otro visitante al oír la radio que, a todo volumen, desde la casa vecina, encantaba los alrededores con unos sonos donde la percusión y el ritmo decían de nuestra africanía; mientras la muchacha que limpiaba el portal, se movía como otras chicas del barrio con ese andar sensual que la poesía y la música recrearon al hablar de la mujer de Antonio que "camina así".

Eric, hombre culto y agudo en el trato con la gente, tenía una percepción parecida, que se prolongaba en aquella fiesta donde notaba entre nosotros una manera de conducirnos en la que la africanía había dejado su huella. Nuestro baile. Nuestra música. Nuestra manera de decir. Todo en la fiesta, daba cuenta de la extensión de lo africano en nuestras vidas, como sucedía con la sugerente canción con la que empezó el baile. Aquello devolvió a Eric de sus paseos por los museos, donde pudo ver la presencia africana en el arte cubano; de sus lecturas de literatura cubana, en la que el negro es personaje, voz, presencia narrativa y motivo poético. Quedó de cara a representaciones que ya se había formado con asombro al ver la libertad con que se formaban los matrimonios y las parejas interraciales. Mientras una muchacha trataba de *levantárselo*, él percibía la caprichosa mezcla de rasgos hispanos, asiáticos y negros que formaban su físico. Su piel blanca con sus ojos rasgados y el pelo que le recordaba sus viajes por China, junto a sus labios negroides, congruentes con los trazos de su figura. Siempre que percibía esa caprichosa mixtura de rasgos físicos se asombraba y sólo podía pensar en una larga, secular, combinación de razas en nuestro país. Para él, ello era equivalente a una intensa y próxima relación social, donde el encuentro de hombres de distintos rasgos raciales era parte de una convivencia común. Como en aquella fiesta, todos entre sí

eran vecinos, amigos y compañeros, no sólo por esa ocasión, sino en vínculos permanentes. Castillo, el mulato, era amigo de otros mulatos, negros y del *chinito*, hermano de la chica que trataba de *levantarse* a Eric; y de los dueños de la casa, un matrimonio de un hombre blanco con una mulata. Ellos a su vez guardaban una excelente relación con los demás, en especial con la familia de los vecinos Chong Soto, particularmente con el *chinito* y su hermana. Yo era amigo de Castillo, a través de él había tenido relación ocasional con los negros Carlos y Elizabeth; pero por la simpatía que me tenían, me introdujeron en la relación con los demás, de modo tal que a la hora de la fiesta ya estaba por *ligarme* a Paulina, a quien le decían la *jabá*. Sin embargo, ninguno de nosotros hizo ese conteo de las relaciones, que a mí como antropólogo me hubiese remitido a un capítulo de la obra de Lowie (1972: 293s). Quien compuso en su mente aquel entramado de vínculos, haciendo activa y sabrosa plática con los demás, fue Eric.

Otros extraños a nuestra cultura me habían confesado su admiración ante la presencia total y fusión completa de lo africano. El antiguo esclavo dejó su música, sus formas de vocalización y un modo de hablar el español venido de las lenguas *bozales*. Una reportera europea a pocos días de su llegada a La Habana me explicaba la sorpresa que le producía encontrarse con peculiares tonos de voz y hábitos expresivos que en otros lugares de América Latina podrían conceptuárseles de mala educación, pero que en Cuba eran parte de la etiqueta y la vida cotidiana. Su primer amigo en la ciudad era un amigo mío, quien le recordaba en su hablar al negro Julián de las poesías de Guillén o al canto de voz profunda con que Bola de Nieve hacía su llamado de "Drume negrita".

Una española que fue a un encuentro de intelectuales, nos planteaba su asombro por la comida española que se cocinaba en Cuba. Había comido varias veces en un restaurante para turistas, especializado en platos de distintas partes de España, que a la dama le hacían recordar su tierra. Pero siempre notaba en esos platos "un no sé qué", un poquito más de condimento, una combinación distinta de las carnes y los vegetales, que daba un resultado nuevo para su paladar. Hasta que después de tanto preguntar, el maestro de cocina le aclaró que se trataba del resultado del toque peculiar que a la comida de origen español siglos atrás le dieron los africanos. Pero la experiencia no terminaba en tal conclusión, en aquel restaurante tocaba un conjunto que pretendía cantar canciones tradicionales de España, pero que no podía hacerlo si no le ponía a aquellos sonos un poco del ritmo africano que multiplicaba la percusión.

Uno de los antropólogos extranjeros que estuvo de visita en nuestra Facultad, se sintió desconcertado en un *bembé*. Vio que blancos, negros y mulatos se movían al son de la percusión de unos tambores que animaban la celebración que ofrecía una *santera* blanca y de pelo rubio. "¿No que esta son religiones de los afrocubanos, es decir de los negros y los mestizos? ¿Dónde esa muchacha blanca aprendió a bailar con tan rítmico movimiento pélvico como hacen las negras? ¿Por qué a ese blanco le gustan tanto las canciones del Benny, en definitiva el Benny era negro?" Hasta que un día, en sus andanzas por La Habana, se vio en un festival de jazz, donde conoció músicos y vocalistas cubanos que de modo muy característico interpretaban una música en la que iban los ritmos de los ancestros africanos.

Un intelectual nuestro le dio una visión sutil de la presencia de elementos negros en la música cubana. Se encargó de explicarle cómo fue que el africano en parte por la división del trabajo, en parte por su inserción en la sociedad colonial, puso su sensibilidad, su peculiar talento y su poesía en la música criolla para dar toques de voces típicas, las cuales llegaban hasta el presente con magníficos intérpretes como Rita Montaner, Benny Moré, Celia Cruz, Pablo Milanés; para la creación de música culta y popular con elementos africanos, una sonoridad que lo mismo pueden despertar una partitura de Leo Brouwer o una interpretación de la Orquesta Aragón; para construir letras y líneas melódicas sobre la base de la poesía que resulta de la iteración de fraseos muy sencillos, como sucede en "El Manisero" de Moisés Simons; para hacer música con el refuerzo del ritmo a base de la percusión, procedimiento tan alabado por Carpentier al celebrar la obra de Amadeo Roldán; para conferirle al canto un sentido de la comicidad, entrelazado a un modo peculiar de ver la vida, que encantó en las sentidas interpretaciones de Bola de Nieve, o que fueron de las delicias que el público disfrutó con el desparpajo de las letras que acompañaban al personaje del negrito en el Teatro Bufo. Se expandía su explicación por las artes de la escena, cuando introduje mi juicio de gusto por la magnífica interpretación de Hilda Oates en una de mis obras preferidas, *Réquiem por Yarini*. Y

quedamos los tres para ir un día a presenciar el virtuosismo que en la danza ponía el elenco del Conjunto Folklórico Nacional.

Para Eric, como para otros visitantes, en nuestras vidas en total estaban tan fundidas la africanía y la relación con los hombres negros, que sin todo ello no podíamos explicar qué éramos. A él, en particular, le sorprendían las actitudes y expresiones que entre nosotros denotaban algo que no podía llegar a calificar de racismo, pero que se le hacía una especie de descrédito hacia el negro. Cuando departía con nosotros de ese asunto, como en la canción primera de aquella noche de baile, nos preguntaba: ¿Entonces?

Las actitudes y las expresiones sobre el negro empiezan a notarse por los calificativos con que se le denomina. Una extranjera casada con un cubano negro se asombra de cómo su marido era clasificado en distintos contextos de asuntos públicos como negro o como mulato, infiriendo, en tal relatividad del clasificador, el de una actitud hacia la cuestión racial.

Esa relatividad oficial se hace más exorbitante cuando se pasa a la clasificación no-oficial, que se usa como un imperativo habitual. Esa realidad operativa del ordenamiento racial es la realidad con la que cotidianamente funciona la población. Hasta el propio clasificador oficial cuando tiene que hacer un registro se remite a pensar en los términos no-oficiales que son tan abundantes como la propia variedad de raza biológica: negro, negro prieto, negro azul, negro color teléfono, negro coco timba, negro cabeza de puntilla, negro atrasado, negro fino, negro adelantado, negro coloradito, moro, jabao, mulato, mulato atrasado, capirro, mulato color cartucho, moreno, mulato de pelo, indio, indio oriental, mulato chino, chino mulato, achinado, chino, mulato blanconazo, blanco amulatado, blanco quemado, blanco orillero, múcaro, blanco, trigueño, rubio, rubio de ojos claros, ruso, blanco colora'ó, blanco gallego (gallego), blanco americano (americano), pelirrojo, albino, blanco pecoso (pecoso), blanco lechoso (lechoso), ...¹⁷³ Esta ordenación es tan variable, circunstancial y efímera como la moda; sin embargo denota en sus ambigüedades, hijas de un decir popular, lo intrincada que es la valoración que se introduce en la clasificación racial usada de modo común.

Toda esa complicación tipológica dejaba a muchos observadores externos a nuestra cultura absolutamente confundidos. En particular, una persona que iba de trabajo etnográfico a Cuba me confesaba que no podía entender por qué tan abigarrada clasificación entre gente que se llamaba entre sí, sin serlos, hermanos, amigos, familiares, parientes, ... Incluso, esta persona ni podía explicarse que al ser clasificada racialmente, se le empezó a dar apelativos de proximidad parental en el trato que por su sentido literal no se correspondían con lo que en realidad era para esos hombres. Hubo alguien que creyó que nosotros nos complicábamos demasiado la existencia para caracterizar las cuestiones raciales, cuando blancos, negros y descendientes de asiáticos, convivían juntos sin tantas distinciones: "Aquí no hay barrio negro. En el barrio chino quienes viven ya no son los chinos. Este negro tiene una mujer blanca. La *india* no es tan *india*; pero su marido es negro. Los mejores amigos de los dos son Padilla y tú, que son blancos. Pero, Rogelio a ti te dice *jabao* y a Padilla *múcaro* ... ¡Yo no entiendo!"

Tanto Eric como uno de nuestros asesores extranjeros veían que nuestras abigarradas clasificaciones raciales eran racistas: "Si no son racistas, mucho se parecen al racismo". Cuando se les matizaban con adjetivos, aumentativos, diminutivos y formaciones de frases cortas, combinaciones lingüísticas y formaciones metafóricas, se hacían más variadas.¹⁷⁴ Para Eric, era como una gradación que subía del valor del negro al blanco (de la gente de color a la gente blanca —diría el

¹⁷³ Introduzco más términos que los registrados por Guanche (1996b). Para más sobre el relato que acompaña a esta clasificación, se debe ver al autor citado. También, nótese en el contexto de mi narración etnográfica la utilización de un variado casillero de clasificaciones, que, como se evidencia, están en función de "vigilar el pase" interracial de modo múltiple —si apelamos a la idea que al respecto nos ofrece Aguirre Beltrán (1972: 154). Además siguiendo al propio Aguirre Beltrán (cit.: 163, 165), es característico notar que, en los pueblos afroamericanos donde la posibilidad de movilidad social es mayor, los investigadores reportan una categorización del fenotipo racial que usa la forma y color del pelo, de la cabeza, la barba; así como el grosor y prominencia de los labios; la forma de la nariz; el color del iris; la complexión corporal; o la anchura de la cara. Todo eso se combina con lo que Guanche llama el factor epitelial, el grado de la coloración de la piel ("matices de los tegumentos de la piel"). En estos casos, la profusión de categorías introducidas crea confusión y ésta "facilita el pase" y su "formulación jurídica".

¹⁷⁴ "Muchos prefieren decir [un diminutivo] y no usan el sustantivo como tal por la histórica implicación despectiva o de dominación que ha tenido o que aún tiene en determinados medios familiares y sociales" (Guanche, 1996: 54).

nativo), que seguía la ruta de eso que nosotros llamamos blanqueamiento. Ese término, el extraño no lo conoce bien pues por lo general se dice que Cuba es mulata, o sea, que la complicada mezcla cultural y la activa relación racial tiende a aclararse, aunque ningún nativo declare con esa voz más que la mixtura racial y socio-cultural. Así los dos extraños que digo, al compartir con nosotros, con nuestras obras y expresiones como pueblo, observaban a los cubanos persuadidos de la idea de la Cuba mulata.

Nadie asume el contenido denigratorio de su mulato discurso. Este se pone en juego en las expresiones, actitudes y conductas, como las que sucedieron aquella noche de fiesta, en la que Castillo señalaba con discreción hacia Eric como "un blanco que no le gustaba la *carne de tiñosa*". Allí nuestro visitante había podido captar las argumentaciones que en discusión amistosa e íntima intercambiaban Elizabeth y otra muchacha acerca de qué tan blanca era la última. En medio del jolgorio alguien hizo chistes de negros, para después decir que era en juego. Al salir del lugar yo concertaba una cita para salir con Paulina, mientras Castillo, que se había dado cuenta del asunto, le rumoraba a Eric que yo era un blanco *petrolero*, refiriéndole al llegar junto a ellos la historia de mis amoríos con una condiscípula suya a la que calificaba de *negra piola*.¹⁷⁵ Eric una vez más dirigía su cuestionamiento hacia nosotros como cubanos, ¿entonces?

Esa mengua del negro y de los factores culturales de la africanía doméstica es muy sutil. Discreta. Íntima. Bromista. Rumorosa. Paralelamente, el reconocimiento del racismo disgusta a cualquier cubano. Puede que por una simple alusión al tema sienta que se le ha ofendido su ser mulato, y su sociedad y cultura mulatas. Aunque, en el bajo nivel en que transcurre su subvaloración de lo negro (aunque sea por un negro mismo como Castillo), desmiente lo que hay de africanía en su ser y trata de mirar su sociedad y cultura desde una perspectiva blanca.

Si alguien con la mayor ingenuidad –como sucede con los extraños- hace una sencilla alusión al tema del racismo, una avalancha de argumentos se le viene encima: "Eso que usted me dice es como si me echaran *ají guaguo*". Así le decía el Señor Sotolongo a un visitante extranjero que recibía en su casa. Su esposa enseguida le replicó: "¡Ay, amigo mío, no diga eso en otra parte porque van a creer que usted está loco! ¡En Cuba somos socialistas! ¡Aquí el racismo se acabó! ¡Esto no es Sudáfrica y mucho menos la *yuma!*". Es muy raro observar una acusación explícita de racismo. La sola mención de ese fenómeno, provoca la ira y la alteración en las conductas de quienes exigen de inmediato justicia o exhiben la equidad de la nación mulata. Un cuestionamiento de ese tipo sólo se le perdonaría a un observador extraño y poco familiarizado con la cultura. Así sucedió con aquel invitado, a quien para disculpársele por su interrogante se le puso ante cuanta gente pudo dar testimonio de la estrecha y afectuosa convivencia racial que existía entre los individuos que moraban en torno a la casa: parientes, familiares, amigos, vecinos, camaradas –incluyendo a mí. Desde el mediodía hasta muy entrada la noche, aquella gente estuvo dándole vueltas a las posibles respuestas. Cada vez que parecía que la cantaleta terminaría, los presentes volvían con un nuevo argumento sobre lo mismo y se traían de los alrededores a alguien más para que diera testimonio de lo equivocado que era responder sí a la interrogante del extraño, a quien se le atendía con toda clase agasajo. Llegó el punto en que la pregunta degeneró en choteo, y después, en representación burlesca en la que se hizo participar al extraño, ya con unas cuantas copas de más. Al fin se sintió que el extraño había asimilado el mensaje que le venía de la cultura nativa. Ya cerca de la medianoche, dos negros bien entrados en tragos se despidieron de él con un abrazo muy fraterno: "Apréndete eso. Aquí no hay racismo. Aquí nada más que hay algún que otro *singao* y mucha *hijo'eputada*".

Una situación similar, viví otra noche de invitación. Un joven artista negro, Eustaquio, y su esposa blanca, me convidaron a una tertulia en su casa. Junto a varios amigos del patio encontré a un matrimonio de curadores europeos, gente con una proyección sencilla y sin parcialidades políticas hacia el caso cubano. Estos extraños con mucho respeto se refirieron a cosas del país que le habían sorprendido en ese, su primer viaje. Así fue que llegaron al punto de que no había racismo, como en

¹⁷⁵ Alvarado (1996: 40), en su investigación en una barriada de La Habana, nota que el imaginario de las relaciones sexuales interraciales no es tan marcado como el que existe hacia los matrimonios mixtos. En su muestra: "Aproximadamente, las dos terceras partes de los blancos (68 %), casi un tercio de los mestizos (29.4 %) y la cuarta parte de los negros (25 %) desapruaban los matrimonios interraciales".

otras partes del mundo. Les llamaba la atención el trato directo y estimable que había entre negros y blancos, así como la presencia completa de la africanía doméstica en la cultura artística. Sobre todo, el matrimonio anfitrión se les hacía maravilloso, como admirable les parecía la relación de ellos con Pepín, otro artista joven, negro, que empezaba a dar muestras de su indudable talento. Todo estaba bien hasta que su sorpresa fue demasiado lejos. A ellos tal armonía racial se les hacía muy extraña. Por la información que tenían, no les era ajeno que Cuba había sido por siglos un país esclavista, en el que antes del triunfo de la Revolución existieron manifestaciones racistas.

Los presentes no dieron tiempo para que los visitantes matizaran sus palabras, pronunciadas en un español algo torpe. El nativo que rompió la argumentación les dijo más o menos lo mismo que yo había escuchado en la casa del Señor Sotolongo. Se agregaba que a la gente se le dice negro hasta por cariño: "Porque aquí el negro es un hermano. Es más, aquí la gente es *chévere*. No mira que uno sea blanco y otro negro. Es una sola Cuba donde no hay blancos ni negros, ni chinos. Todos somos cubanos y compartimos como los *mejores*". Alguien hizo alusión a cómo el período especial con sus dificultades hermanaba más a la gente. Se relataron hechos que demostraban las cercanías entre blancos y negros dentro de ese grupo de amigos. Se relacionaron los avances que tuvo la vida del negro, beneficiada por la justicia social de la Revolución. Más altas se pusieron las miras sobre el asunto de la esclavitud en el pasado y la cultura cubana. Se argumentaba que en Cuba no hay etnias, que quizá nunca las hubo: "No somos como la URSS, como Yugoslavia, como los países de América Latina". Se argumentaba una integración gradual de todos los pobladores que, por supuesto, se había logrado con la Revolución. El racismo y la subestimación de la cultura afrocubana eran cosas del pasado, aunque se refirieron varios casos de la cultura artística donde se demostraba que en el pasado existieron intelectuales que se dieron a la tarea de fusionar en sus obras el componente africano. "No sólo intelectuales –apuntó el anfitrión– entre la gente de pueblo, el racismo nunca tuvo razón de ser. En el *solar* de mis abuelos se llevaban de maravillas blancos y negros. Allí se bailaba el *guaguancó* con música de cajón. Este país ha sido mulato. Aquí el que no tiene de congo tiene de carabalí".

El tema se disolvió en el aire que venía del mar, con la música, los *saladitos*, los tragos y el humo de las tazas de té. La plática tomó por otro rumbo hasta que los extraños, quienes poco añadieron a la cuestión, se fueron. Ese momento pareció ser esperado por todos. Unos minutos después, nosotros, los nativos, volvimos a enfrascarnos en el asunto. El racismo dejó de ser cosa de otros lugares y de otros tiempos. Hubo un jocoso intercambio de palabras. Juan Manuel, un joven periodista blanco, dijo con gusto que habíamos dicho todo lo que parecía, pero no todo lo que era. Hubo el consenso de que estábamos entre gente desprejuiciada, y con ello se levantó una ola de chismes raciales que nos tuvieron ocupado por tres horas pasada la media noche, sin darle importancia al apagón que nos dejó a oscuras. Vinieron al caso las críticas y las acciones de "mala voluntad" que Eustaquio y su esposa habían tenido que soportar desde que eran novios. Las cosas que hacía un tal Vicente, quien fue compañero de ellos en la escuela de arte, para disimular que era negro. Las argumentaciones que sobre su ascendencia blanca daba un joven mulato que recién había sido nombrado para un cargo importante en la cultura del país: "Si fuese negro, entonces buscaría la manera de parecer mulato". Salieron a relucir las manipulaciones de la cultura afrocubana. La presentación degradante de la africanía doméstica al turismo. La voluntad de algunos de los presentes de trabajar para esa empresa propagandística, pues era la mejor forma de vivir en el período especial. La mala fama que se le da al negro, que va junta con un complejo de inferioridad del que a muchos les cuesta trabajo liberarse, como le pasaba a Pepín, quien por ese complejo no podía progresar en su arte –según nos explicaba Eustaquio.

Yo no tuve el cuidado de anotar lo sucedido. Pocos días después caí en cuenta que en la libreta de campo sólo había dejado un espacio, que vine a llenar después. Fue a propósito de un asunto que salió durante una visita a la casa de Hipólito. Su hermana, quien era una gente autorizada para tratar con extranjeros de mucho interés para el gobierno, había estado en una reunión con unos visitantes donde se planteó que en Cuba no se publicaba nada sobre el tema racial. Ella comentó el asunto con su hermano delante de mí. En definitivas, creía que estábamos entre blancos revolucionarios.

Así capté otra sorpresa. En realidad, era cierto. Los periódicos, revistas, noticieros y propagandas nunca hablaban de los asuntos raciales internos y presentes, todas sus alusiones iban dirigidas al exterior o al pasado.¹⁷⁶ Lo mismo sucedía en el ámbito editorial, con excepción de la divulgación que se le empezaba a dar a las obras de tema folklórico. En los ámbitos científicos y de política cultural las cuestiones raciales eran del consumo de un reducido círculo de elegidos. En la vida política estatal, el tema salía cuando había elección o designación de cuadros, que obligaba a tomar en cuenta el sistema de cuotas por razas para cuadros al servicio del Estado, aprobado por el III Congreso del PCC (1986).¹⁷⁷ Ese sistema procuraba que existiese una proporcional representación de negros y blancos en todas las instancias directivas, desde la base hasta el nivel nacional y en todo los aparatos del Estado. Exigía que fuese alta la representación de negros allí donde había un alto número de electores o subordinados negros. Los pronunciamientos de los directivos del país al hablar del negro se referían a su participación en las grandes epopeyas de la patria dándole cumplimiento a los objetivos del proyecto nacional. Cuando había algún pronunciamiento sobre la cultura cubana se destacaba en ella el componente africano, blanqueado, amulatado, en fin sincretizado. Había escuchado en círculos íntimos a intelectuales negros que con ironía estimaban que en ciertas ocasiones en esos pronunciamientos a los directivos estatales se le iba la mano con el cubo de "lechada", al punto de que olvidaban enunciar la presencia de los negros en la sociedad y la cultura. Es decir, no había un silencio absoluto. Pero la información que se manejaba era muy limitada, blanqueada. Por un momento pensé que si Juan Manuel hubiese puesto en blanco y negro lo que había acontecido la noche de nuestra tertulia en casa de Eustaquio y toda la historia de vida cotidiana que estaba detrás de lo narrado, hubiese llenado el mismo número de páginas que en largos intervalos de años se le había dedicado a la cuestión negra, hubiese tocado problemas que nadie mencionaba. En un instante me vino la admiración que me comunicó un investigador extranjero que entre dos bibliotecas del país descubría interesantes documentaciones sobre la cuestión negra en la Cuba prerrevolucionaria que mostraban hechos que estaban ausentes de la historia oficial: "A donde quiera que voy me cuentan una historia del negro, pero aquí hay datos que nadie dice. Y creo que pocos conocen".

Para la hermana de Hipólito, ese era el estilo revolucionario y por extensión nacional de informar sobre la africanía doméstica. "Nunca antes del triunfo de la Revolución se habló tanto del negro y de la influencia de sus costumbres [cultura] en el país —puntuizaba ella con un gesto de desprecio. Ahora dicen que hay silencio". Hipólito recuerda los años que mediaron entre su participación en la lucha contra Batista y los primeros meses de 1959. El y su hermana estaban integrados a las actividades revolucionarias. Evocaban que desde esos días, la gente revolucionaria, incluyendo a los negros que eran revolucionarios o simplemente gente decente ("porque hay negros que son *metralla*"), se acostumbró a esperar que cualquier cosa que se dijera sobre la africanía doméstica saliera del pronunciamiento del máximo líder. Él con disgusto estimaba que mucha gente ha querido desconocer que no sólo de las cosas de los negros sino de cualquier asunto, hay que esperar el pronunciamiento que viene "de arriba". "Son gente que no tiene confianza", pero "el negro que es agradecido" sabe que cuando "de arriba" viene algo es para su bienestar. Los hermanos hacían referencia a los compañeros negros que los han acompañado en su quehacer al servicio de la Revolución desde los días de la contienda liberadora. Ellos destacaban que esos negros revolucionarios eran como sus hermanos y que nunca se molestaron por la medida o información que venía o no "de arriba": "Mira, cuando Fidel por primera vez abrió la boca para reivindicar al negro, todo el mundo supo que este gobierno traía buenas intenciones para con los negros. Al que no le gustó tuvo que irse o callarse".

Como otros extraños, la crónica de Oppenheimer, trasluce el imaginario nacional de gratitud negra hacia el régimen imperante y hacia su máximo líder, reflejada en expresiones: ¡Gracias [a] Fidel! ¡Gracias a la Revolución! Esa percepción de Hipólito y su hermana era real, pero a la vez se quejaban de los visitantes que no captan esa gratitud de los negros y que no diferenciaban a los

¹⁷⁶ Al respecto, A. de la Fuente (2000: 201) nos hace notar una ligera variación de esa línea informativa a partir de 1997.

¹⁷⁷ "La composición étnica de nuestro pueblo, unida al mérito revolucionario y al talento probado de muchos compatriotas, que en el pasado eran discriminados por el color de la piel, debe estar justamente representada en los cuadros dirigentes del Partido (PCC, 1990: 503-504)".

negros desagradecidos. Estos últimos estaban en el propio barrio, al alcance de la vista. Eran cotidianas las actitudes de rechazo hacia ellos por parte de estos dos hermanos y sus familias. "Pero fíjate si tienen que estar agradecidos que uno que es revolucionario no puede decirles en su cara que son una lacra de la sociedad y unos mal nacidos". Hasta que en su revisión mental recuerdan los pocos momentos en que ellos y otra gente integrada (entre ellos negros) pudieron desahogar esos impulsos reprimidos hacia los *niches* mal agradecidos. Fueron ocasiones de arrestos envueltos en grandes griterías, reprimendas escandalosas y mítines de repudio.

La gratitud del ciudadano negro nace de las mejoras que experimentó ese segmento poblacional por las medidas tomadas por la Revolución en sus inicios. Los extraños a diferencia de otros contextos contemplan que el negro no vive bajo barreras de segregación (en centros de trabajo, escuelas, servicios, vivienda, asentamiento residencial y lugares de recreo) y conviven en armonía con los blancos. Ello es una segunda naturaleza para el nativo. A nadie le pasa por la cabeza la posibilidad de que los negros no compartan con los demás los mismos derechos y oportunidades, independientemente de que ello esté garantizado por la ley. Estaba en lo cierto Eric cuando nos decía que la compenetración entre blancos y negros era algo común.

Pero, habría que señalar que esa armonía no es completa, si uno se remite a observaciones como las del propio Eric. Esas apreciaciones también valían al considerar las maneras en que Hipólito y su hermana –como otros nativos– se referían a las gracias que debía dar el negro: "El negro tiene que estar agradecido. Porque el negro nunca fue nadie. Un perro valía más que un negro. Ahora es persona, pero se le ha *dado* demasiada *ala*". Este punto de vista parte de la historia oficial de la nación que se refiere al negro como esclavo primero y proletario después, explotado por su condición social y racial: "Mira las novelas de la Televisión cuando presentan al negro en el tiempo de antes. El negro no valía nada". Los documentos centrales del país plantean que la verdadera reivindicación del negro se vino a lograr con el socialismo, con la emancipación de la clase obrera. Sólo así pudo gozar de la justicia antisegregacionista y antidiscriminatoria. Esto sucedió cuando la Revolución puso a vivir al negro con iguales derechos junto a los blancos y los integró. "Los puso a vivir como nosotros los blancos, pero hay negros que no aprenden y es difícil entrarlos por el aro". Claro, siempre hay un ejemplo concreto de negro que vive como los blancos.¹⁷⁸ Para ellos, era Pepe, un simpático joven, quien trabajaba con la hermana de Hipólito y era amigo de la familia. Pepe era –según ellos– uno de los tantos casos de negros integrados al sistema del socialismo. Para su forma de vivir, las cosas criticables de los negros eran puro folklore o rezagos del pasado, y se esmeraba porque su mujer negra y sus hijos aprendieran buenas costumbres y siguieran "una forma correcta de vivir". Hipólito siempre demostraba una consideración muy especial hacia Pepe. Él creía que gracias a la Revolución, por la que él había luchado, jóvenes como Pepe podían ver las tradiciones negras del pasado en las danzas folklóricas, en los museos, en las obras de arte y literatura, en el baile y la música, y en las costumbres que conservaban los cubanos como la justa reivindicación en la vida nacional de la cultura introducida por los africanos en Cuba –"una reivindicación que se hizo gracias a la Revolución". Ahora, para ese joven, esas eran las mejores cosas del pasado que debían preservarse; lo demás era el atraso y la inmoralidad característica de los cubanos no-integrados, de los antisociales, a las que el negro malagradecido era proclive.

Cuáles son las cosas criticables de los negros. Cualquier nativo desde una perspectiva racista las podría decir en una rápida enumeración al hablar de los negros en general, sin tener formada una clasificación estricta.¹⁷⁹ Pero, para su interés denigrador, las utiliza y las combina para hablar de un negro concreto. Los extraños que, como Eric, captaban el asunto les sorprendía lo florido que son los rasgos negativos que se le atribuyen al hombre negro. Así, Felicia, mujer extranjera ligada en su país a activismos sociales, observaba que al negro se le baldonaba culturalmente por rasgos físicos, de su presentación pública y de su vida en sociedad. Son atribuciones de una conciencia prejuiciada, que para algún fin específico desea que la sociedad mantenga un control del negro, que desea verlo llevar "una blanca vida". El matrimonio multirracial de los extraños John y Diana me dicen de esa expresión

¹⁷⁸ "Racial prejudice was usually dissimulated and many blacks (especially those who accepted their place in the system) themselves denied its existence. Those blacks who did achieve some upward mobility tended to distance themselves from other blacks (...)" –Wade, 1997: 56.

¹⁷⁹ Este ha sido un punto predilecto en la investigación más reciente, al evaluar prejuicios y diferencias de status.

y me hacen notar en diferentes casos que no se puede entender como la vida del hombre blanco. El denigrador en algún punto se detiene para decir que no todos los negros tienen esos rasgos, que hay blancos que tienen algunos de esos rasgos (maleados, contagiados), o quizá el denigrador sea un negro mismo.

El negro o el blanco que no llevan "una blanca vida", es por los siguientes rasgos:¹⁸⁰ sucio, cochino, huele mal, tiene sudor desagradable u otros malos factores de la higiene y el aseo; o en su conducta es extravagante u ostentoso, tiene problemas de porte, aspecto, gesticulación o tono de voz, es intelectualmente bruto, se le considera lascivo o lujurioso, es en exceso lúdico o corporal, gusta de usar la fuerza y la camorra, o posee cualquier otra proyección que se considere escandalosa; o es dado a la conducta social impropia: la neutralidad política, la vagancia, la morosidad, la delictividad, los comercios ilícitos, la relación con gente inmoral o con la brujería, en resumen, inclinado a acciones que no le dan una alta dignidad social; o a la laxitud de las costumbres: la vida regalada, el asueto, la diversión, el escándalo, la vociferación, la indisciplina, el desorden, el tumulto, en general todo lo que indique *pachanga*; o a la doble moral: al ascenso sin méritos auténticos, la disimulada dejación de los deberes sociales, la falta de espíritu crítico y combatividad, *tapado*, deshonesto, embaucador, mentiroso, dos caras, doble vida, zorro, disimulado, agazapado, "en fin no dice todo lo que piensa, ni muestra todo lo que hace". Tales atributos negativos se combinan para formar expresiones que califican individuos, casas, familias, parentelas, grupos y barriadas como antisociales o proclives a la antisocialidad.

La disyuntiva en la enumeración de esos rasgos nos indica que ellos son usados alternativamente para denigrar a alguien que no lleve "una blanca vida". Por ejemplo, Hipólito y su hermana tratan a Linda, una cantante negra del vecindario, con atención hacia muchos de sus valores de "blanca vida"; pero de todas formas proyectan su denigración al tomarla como una negra deshonesta, que se hace pasar por una revolucionaria auténtica: "Quién le cree cuando estaba cantando eso de '¡Qué viva *Changó!*' y (...) se puso a corear '¡Qué viva Fidel!' ... ¡Qué le crea su abuela! Es una negra zorra. Fíjate que dos cosas le tengo guardadas. Nunca confesó que sus hijos tenían planeado irse del país y que tiene *tapado* un *marindango* que es *retama*. Eso tenía que haberlo dicho cuando nosotros la metimos a trabajar [en una empresa turística]".

Esos rasgos están en el trasfondo de actitudes y conductas como las que Eric percibió aquella noche de fiesta. Son indicativos de las presiones sociales (vigilancias, listados, exigencias, solicitud de gratitud política, demanda de adhesión) que hay sobre quienes no llevan una "blanca vida" —como observaban John y Diana. Ellos con satisfacción advertían que en Cuba no existían guetos negros. No tenían ante sí estadísticas, yo tampoco las había procurado, pero no se consideraba que existiese una zona, población o barriada en la que los negros estuviesen segregados del resto de los habitantes. Pero a ellos le sorprendió mucho cuando su amiga List llegó con la noticia que un especialista social cubano al servicio del Partido le había dado la ubicación de los barrios de negros, donde podría observar cómo vivían los negros en Cuba y sus cultos: "Esa herencia cultural que dejaron los negros de épocas pasadas". A la vez que le recomendó a List andar con cuidado por esos lugares, por la delincuencia, los embaucadores y los antisociales en general. Más bien le indicó que mejor sería ir al Conjunto Folklórico Nacional, donde había muchos negros que se dedicaban profesionalmente a las cosas del folklóre y eran gente de confianza del gobierno, que de ningún modo la iban a meter en problemas. Ante aquella anécdota los extraños se sorprendieron: ¿Entonces, hay guetos?

En varios ámbitos había una alta concentración de negros y en otros sin un dato preciso se le atribuía ser lugar de negros. Elevada congregación de negros había en equipos deportivos (boxeo, atletismo, baloncesto, béisbol, lucha, voleibol, judo y karate), entre los especialistas atléticos y entrenadores; en grupos artísticos de música popular, danza folklórica y variedades para el turismo; entre los jefes de tropas de las Fuerzas Armadas (no así entre los técnicos y especialistas militares) y

¹⁸⁰ "La práctica y la experiencia científica indican que el patrón más general de los prejuicios raciales se refiere a la contraposición del blanco y el negro. Esta coexiste con otros prejuicios y actitudes peyorativas, que dimensionan ciertas características sobre los rasgos físicos, como son las expresiones culturales, las religiosas, los hábitos de vida, la organización familiar, el comportamiento social y otras" (Pérez Álvarez, 1996: 49).

en la Policía (especialmente en los últimos años);¹⁸¹ entre braceros portuarios, azucareros y de la construcción; entre trabajadores de limpieza y mantenimiento en distintas entidades; entre los técnicos y profesionales de la salud; y entre los maestros primarios y secundarios. Varias barriadas de la Ciudad de La Habana y Matanzas eran catalogadas como barriadas negras. Las provincias Guantánamo y Santiago de Cuba eran conceptuadas desde el occidente capitalino como negradas de *palestinos*. En todo ello habría que poner en duda si se trataba por el alto número de pobladores negros o si era una atribución de subjetivismo racista. Esos asuntos raciales me lo decían dos investigadores autorizados que la G-2 me los había enviado como cebo para que yo, llevado por el entusiasmo de una plática entre académicos, les revelara el rumbo de mi investigación, sobre todo para que les pidiese datos estadísticos, y a partir de ahí saber si yo me interesaba por el tema del racismo, tema incómodo para las autoridades. Sólo escuchándolos con perfecta cara de idiota, me enteré de lo que me decían y, como alguien que no tenía motivación por el asunto, me despedí de ellos cuando supe lo que me interesaba sin que me viese perjudicado.

Las manifestaciones de racismo no parecen tener relación con la política del Estado, que en apariencia combate esos llamados rezagos del pasado con la aplicación del sistema de cuotas. Hasta la poca publicación sobre la situación racial puede justificarse con la poca monta del asunto, en un país que tiene una realidad superior en equilibrio étnico, incluso con respecto a países desarrollados y al mundo socialista desmoronado. Así, el observador externo encontraba que el dedo nativo indicaba al racismo en otra dirección política que no era la del socialismo cubano. El nativo, por lo general, era incapaz de pensar en el racismo como un fenómeno ligado a la política estatal. El propio observador externo podía formarse la percepción de un problema sin importancia, problema que se esfumaba, cuando se involucraba en el sentir de los pronunciamientos oficiales sobre el idealizado sistema cubano en relación con otras realidades.

Una interpelación cuya idea estuviese en sentido contrario a la percepción de problema de poca monta era extraña al común discurso del prójimo y del extraño, pero de todas formas apareció: ¿Cómo cuadra ese clima de "blanca vida" y todo el repertorio de desvalorización que hay detrás de esto con la política antisegregacionista y con la decisión del sistema racial de cuotas tomada por el III Congreso del PCC? Algo así me preguntaba con desconcierto una joven investigadora extranjera. Yo sólo me encogí de hombros para no dar la respuesta tradicional, la que está puesta en blanco y negro: son rezagos del pasado capitalista y esclavista de la nación. Un nativo siempre tiene esa respuesta a la mano, hasta cuando utiliza la clasificación de los rasgos negativos del negro: "Yo soy muy cuidadoso en estas cuestiones de los negros, porque ellos no comprenden que en realidad hay gente de su raza que tienen problemas serios y se lo toman muy a pecho. Tienen complejo de inferioridad". Eso lo hacía valer Hipólito, directivo estatal al frente de una empresa de duros trabajos manuales en la que el 67 % de los trabajadores eran negros. Con la interrogante dando vueltas en mi mente me preguntaba si la "blanca vida" no era el trasunto racista de la contribución completa que el régimen socialista exigía de los ciudadanos, la integración donde se hacían los méritos revolucionarios. Esas eran las dignidades que le faltaban a Castillo por más que esmerase su blanqueamiento de "mulato fino". Esa falta de virtud era parte de lo que llevaba a que los servicios de inteligencia vigilaran su cercanía con Eric. La pregunta no vino en balde a mi mente. Por aquellos días, Castillo ante la sospecha de una redada de *jinetes*, se recogió en su casa para evitar complicaciones policíacas que en ese momento podían haberle afectado su plan de salida legal del país. Eric llegaba a La Habana de sus tantas idas y venidas. Muy pronto, recibió la llamada de Castillo diciéndole que fuese a verlo. Unas horas después llegaba a su casa. Allí estábamos representados muchos de los elementos que ni siete vidas –como las de un gato– nos alcanzarían para ser hombres nuevos, de la "blanca vida". Después de los abrazos, sonó una canción que se había grabado en el gusto de Eric: "¿Entonces?/ El negro no tiene na', caballero/ ¿Entonces?"

¹⁸¹ De décadas pasadas existe el trabajo de Domínguez (1976).

II.2- ¡Qué viva *Changó*!

Sonaba la voz de un canto jubiloso: ¡Qué viva *Changó*! Me volví para ver y eran unos colegas extranjeros que, como yo, estaban esperando la hora de inicio del congreso de ciencias sociales al que asistíamos. La noche anterior se habían ido con varios nativos a disfrutar de la fiesta cubana y en aquel momento les llamó la atención que yo me dedicaba a estudiar cultos afrocubanos.

Los cultos afrocubanos enseguida impresionan al extraño y, de una manera u otra, son consustanciales a la existencia social del nativo. Forman parte de esa presencia redonda de la africanía doméstica. Se les cuenta de una manera particular en el panorama religioso de Cuba.

El panorama religioso cubano está integrado por varios tipos de devociones: la religión católica, las variantes evangélicas, la religiosidad popular,¹⁸² el espiritismo y los cultos afrocubanos, llamados cultos sincréticos. Se encuentran algunas expresiones de budismo, pero son poco notables y aisladas.

La cristiandad se asentó con la colonización española. En la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX¹⁸³, entraron las iglesias evangélicas y el espiritismo kardeciano, procedentes de EE.UU. y en menor medida de Europa. No se registraba, en los momentos de la investigación, una multiplicación de nuevas iglesias evangélicas. Más bien, las iglesias evangélicas que más presencia tienen en el país son del tipo de las que tradicionalmente han existido: bautista, pentecostal, adventista, metodista, presbiteriana y testigos de Jehová. A su vez no se registra un crecimiento de cultos espiritualistas. El espiritismo kardeciano en su sentido ortodoxo sólo se ha practicado en círculos aislados. Tanto éste como el catolicismo han convivido en simbiosis con la religiosidad popular y los llamados cultos sincréticos.¹⁸⁴

Ése es el panorama religioso oficial. Los nativos lo identifican más o menos bien a través de conocimientos adquiridos en el trabajo político-ideológico. Pero es común cierta confusión entre la religiosidad popular y los llamados cultos sincréticos.

En la percepción del nativo domina la idea de una discordancia entre la religión y el Estado, pese a que los documentos oficiales deducen toda su normativa de la idea de la libertad de culto expresada en la Constitución (Cuba, 1976), idea que se conserva en las ulteriores modificaciones de ese texto.¹⁸⁵ Con la aprobación de la apertura religiosa en 1991, a raíz del IV Congreso del PCC, se reconoce la posibilidad de que los creyentes ingresen al único Partido político del país, quedando en la libertad de acceder sin cortapisa formal¹⁸⁶ a puestos estatales electivos o por designación en todos los niveles. En la presentación de la historia oficial del socialismo en Cuba, la contradicción entre la religión y el Estado se le remite a los años 60, cuando un sector de la Iglesia católica entró al enfrentamiento con la Revolución triunfante (Betto, 1985). Se le asocia con los conflictos que se tuvieron en los años 60 y 70 con los Testigos de Jehová por la transgresión de leyes fundamentales de la República. Es por ello que el propio texto constitucional aclara que la libertad de culto se debe desarrollar dentro de límites que no afecten las leyes y al Estado mismo. Por lo demás, los encargados de construir la visión oficial de la relación de la religión con el Estado, declaran relaciones normales con las iglesias y aluden a la libertad de culto que se le garantiza a los creyentes, con independencia de las actitudes que tengan las iglesias y de la separación legal de la iglesia y el

¹⁸² Para el caso cubano, se considera un tipo de práctica no sistemática de la religión (Academia de Ciencias de Cuba, 1990: 26-28). No depende de ninguna institución o grupo. No está asociada a una vocación de fe que implique la formación de un hábito de la creencia. Mezcla indistintamente elementos católicos, afrocubanos, de espiritismo y formas esotéricas, según los usos que hacen los practicantes. Estos mantienen una relación de clientela con curanderos, adivinos y sacerdotes afrocubanos. Concurren a los espacios católicos de culto más guiados por una fe difusa que por una formación. "Sus actividades de culto se realizan según formas propias de la manera en que encausan su fe y sus devociones no ocupan un lugar determinado en un sistema religioso con cierta estructuración" (pp. 27-28).

¹⁸³ La llegada de creyentes protestantes data de fecha muy anterior, pero no tuvo ninguna influencia en el país: "Todo este periodo europeo, principalmente inglés, de protestantismo en Cuba se extendió desde fecha muy antigua hasta la primera mitad del siglo XIX. Fue una presencia circunstancial, incidental y sin intenciones expresas de realizar labores de conversión entre la población" (p. 58). Tampoco implican una masiva organización y movilización comunitaria territorial. Además carece de líderes de multitudes.

¹⁸⁴ V. para mas detalles Academia de Ciencias de Cuba, 1994, 1990.

¹⁸⁵ También queda asegurada la posibilidad de no profesar ningún tipo de fe.

¹⁸⁶ Adjetivo usado por Alonso, 1995: 28s.

Estado. Al tiempo, que se ha planteado que la iglesia católica, por sus reticencias hacia una normalización del trato con el Estado cubano y por su débil labor pastoral, se ha quedado aislada. No obstante se reconoce que, desde la década de 1970, varias iniciativas de la comunidad católica trazaron una política social de la iglesia ajustada al marco del socialismo.¹⁸⁷ Asimismo el reporte de la situación a partir de mediados de los 80, indica el aumento de la religiosidad cristiana (particularmente católica) medida por la asistencia a los oficios religiosos y por el número de bautizados. Es significativo que después de la visita del Papa a Cuba en 1998, la iglesia católica ha elevado su potencial crítico hacia la situación por la que atraviesa el país. Amonesta al totalitarismo. Toma medidas para apoyar a sectores desvalidos. Y llama al diálogo nacional (Cuba, 1999). Se esfuerza por continuar con el acercamiento político estratégico que inició hacia los cultos afrocubanos desde 1986, acercamiento que desde entonces no ha llegado a ser satisfactorio. Sin embargo, por otra parte, las relaciones internacionales del gobierno con la Santa Sede, obispados y grupos religiosos de otras partes del mundo son cordiales y de colaboración.

Sobre todo el observador ajeno a la cultura nacional se da cuenta del sentimiento elemental de contradicción entre la religión y el Estado que vive el nativo. Uno de esos colegas que tarareaba el estribillo de vivas a *Changó* me explicaba su duda al respecto y a la vez me interpelaba. No entendía por qué si había expresada una libertad religiosa y veía una extendida religiosidad entre la gente, sobre todo por la afición y la divulgación de los cultos afrocubanos, el cubano experimentaba de distinta manera la existencia de un conflicto entre la fe y la política estatal. Si la gente podía ir libremente a las iglesias, si mucha gente tenía una creencia un tanto indefinida pero que sostenía con ello su vida, y si los cultos afrocubanos se propagaban hasta en las canciones, no veía por qué un sentimiento de contradicción entre la religión y el Estado. En mi conversación con ese extranjero me hice el *chivo loco* y no apelé al común planteamiento, difundido en el clima de las aparentes aperturas, que dice que se trata de rezagos del dogmatismo soviético en nuestra sociedad, de la pervivencia entre nosotros del ateísmo marxista. Se atribuye el problema de la fricción religión-Estado a un factor externo, como si en ello no tuviesen ninguna incidencia factores de la propia vida nacional.

La contradicción presentada proviene de la centenaria historia del país.¹⁸⁸ No es nada nuevo. En Cuba operó el relativo ateísmo o relativa indiferencia hacia la religión, los cultos y las iglesias, que nos presenta la literatura del Caribe. Durante el período colonial, la iglesia católica estaba unida al Estado; no es hasta la intervención norteamericana que la iglesia queda separada y que se legalizan las expresiones religiosas protestantes. Sin embargo, desde los orígenes del país la práctica rigurosa de la fe de raíz cristiana fue un contrasentido para el Estado. Como en otras partes de la región del Caribe, cualquier tipo de iglesia de raíz cristiana tuvo que colocarse en una posición que no estorbase la dominación de plantaciones sobre una amplia masa gastable, y por añadidura no resultaba significativa para el reforzamiento de la ideología que sostenía la coerción sobre el consenso. En particular la iglesia católica cubana, optó por no llevar una recta y directa labor pastoral. Hizo de la evangelización del esclavo un mero trámite de bautizo, con muy poca carga doctrinal. Su culto se concentró en los aspectos formales de la liturgia y la exteriorización de lo sensible de los objetos de devoción, lo cual le ubicaba en una posición equidistante al fetichismo africano y a las supersticiones de los cristianos recién convertidos que llegaban a la Isla en calidad de colonos. No penetró a los lugares donde más popularidad pudieron haber encontrado sus creencias, el campo, los enclaves agroindustriales y las comarcas suburbanas; es decir se instaló en ciudades y poblados grandes bien lejos del epicentro de la plantación. Decidió ser una corporación representativa de los valores de la hispanidad del Estado, primero; y después, durante la República, de la cubanía, pero sólo de un modo propagandístico y figurativo, que en verdad, constituyó sólo un ámbito de utilidad para que la oligarquía nacional, la burguesía industrial no-azucarera y las clases medias escenificasen su

¹⁸⁷ Para este panorama religioso véase: Academia de Ciencias de Cuba, 1994, 1990; Alonso, 1990; Betto, 1985; Hageman y Wheaton, 1971. Por otra parte, obsérvese que la política social de entendimiento de la iglesia católica con el socialismo es más tardía que la de las iglesias protestantes, las cuales empiezan a trabajar en este asunto desde mediados de la década de 1960 (Academia de Ciencias de Cuba, 1990: 68-69).

¹⁸⁸ Para los aspectos históricos que aquí trataré, V. Academia de Ciencias de Cuba, 1994, 1990; Alonso, 1995, 1990; Argüelles y Hodge; Bolívar y Orozco, 1998; Cabrerra, 1974; Carneado, 1982; Cepeda y otros, 1995; Guerra, 1952, 1938; Hageman y Wheaton; Menéndez, 1998; Moore; Oppenheimer; Ortiz, 1995.

acercamiento a la educación y la socialización en los símbolos que le colocaban cercano a Occidente, en un país con tantos negros, blancos pobres y dominado por el autoritarismo de plantaciones. Por lo que a la iglesia no le fue dada la posibilidad de encabezar un amplio movimiento de religiosidad popular, ni se diga de reivindicación política y social, lo cual el Estado siempre vio con reservas, dado que en el seno de un clero, con alto número de sacerdotes extranjeros, descompuesto en su moralidad y fe, aparentemente incapaz de tales empresas, emergieron figuras que se ligaron a procesos democráticos y liberadores –por ejemplo los padres Varela y Sardiñas. Por otra parte, el Estado, incluso en los tiempos de la ligadura colonial con la iglesia, siempre vio la cosmovisión católica como un cuerpo extraño para la empresa de perfeccionamiento de la racionalidad administrativa de la contribución completa, que como ya he dicho nace muy temprano –en el siglo XVII. Ciencia, pragmatismo, concreción, empirismo, materialismo y racionalidad, son ingredientes necesarios para el progreso de la sociedad de plantación en la medida en que ella se expande más allá de los sembradíos, más allá de la esclavitud, más allá de una dependencia colonial. Por muy dúctil que fuese la iglesia frente al poderío del Estado, este tópico era decisivo en la agenda de sus diferencias. No en balde en la propia evolución del Estado se registran un sin número de expresiones hacia la ignorancia del clero, el papel negativo de las supersticiones, la insuficiencia de la fe, los límites de la religión, la debilidad educativa de las creencias.

La iglesia católica y después con ella las evangélicas y los espiritistas institucionalizados, comprendieron muy bien que la exhibición de un poderío doctrinal y de un amplio proselitismo, les llevaría a un choque con el Estado, un choque que siempre estuvo latente. En la protesta de los plantadores que veían con reservas la predica religiosa entre esclavos, pardos y morenos libres, y colonos pobres, entre las masas del campo y los trabajadores urbanos y suburbanos. En las suspicacias hacia la agrupación popular en torno a cualquier tipo de fe. En lo problemático que resultaba para las creencias religiosas el debilitamiento comunitario, que a su vez fortalecía el poder del Estado autoritario de plantación. En las reservas pragmáticas de muchos proyectos educativos y culturales hacia la formación y la moral religiosa, tenidas por desorientadoras e hipócritas. En el no-involucramiento de la fe en los asuntos del patriotismo del *pathos* heroico, asumido como un instrumento formador de una mentalidad más eficaz de colaboración social. Doctrina y proselitismo llevados a fondo podían alterar el panorama del control extendido del Estado paternal, por lo que las denominaciones sacras siempre optaron por un bajo perfil en sus acciones.

El sector de la iglesia católica que protagonizó un enfrentamiento a la Revolución triunfante ni por un instante reflexionó en esas realidades históricas. Confió demasiado en la divulgada imagen de la iglesia católica como iglesia nacional, imagen que fructificó en el ambiente republicano, donde el Estado benevolente –como suelen serlo todos los poderes autoritarios- la utilizó como imagen de la nacionalidad cubana en medio de las contradicciones que suscitaba la injerencia norteamericana para los movimientos de renovación nacional, así como para reforzar la figura de una nación indivisa y unitaria, que en realidad se veía fragmentada por las contradicciones del partidarismo de la época, las luchas contra las dictaduras de turno, y las resistencias oligárquicas por llegar a una democracia representativa y hacerla operativa. Primero, en los años 60, ese sector de la iglesia católica; después, a fines de los 60 y los 70, los Testigos de Jehová, los Adventistas del Séptimo Día y El Bando Evangélico de Gedeón, entraron en franca contradicción con el poder revolucionario. Ninguno calculó las escasas bases de poder que, históricamente, entre la gente habían tenido las denominaciones religiosas y la poca simpatía que representaban para el Estado que había resultado del curso de la evolución de la sociedad de plantaciones.

Añádase a ello que el Estado que emergía tenía un potencial ateísta muy superior al conocido hasta entonces. Con una doctrina indiferente a la fe, que después llegó a hacerse de un ateísmo enunciado y coherente, reclutó para su servicio, bajo una ideología de carismático *pathos* heroico, a las colectividades de base que durante siglos la iglesia católica no cultivó. Asimismo, la oligarquía que antaño había mimado la ductilidad de la iglesia católica y sus creyentes, que contempló la pasividad social de otras denominaciones, fue desaparecida del poder y después de la escena nacional, para convertirse en la enemiga del nuevo poder popular. Éste entraba dispuesto a llevar hasta sus últimas consecuencias el proyecto de renovación nacional, el cual estaba engrosado por ideas ateas, que

consideraban que la religión, la iglesia y los cultos no eran positivos para el desarrollo civilizador;¹⁸⁹ hubiese o no una reacción por parte de sectores religiosos, tarde o temprano, el Estado que emergía estaría en camino de restringir a todos esos factores lesivos con una formulación política, más que jurídica, de una libertad de culto que trajese la desmovilización de creyentes, organizaciones de culto e influencia religiosa –por mínima que ésta fuese.¹⁹⁰ Y ese fue precisamente el quid del ateísmo del Estado socialista cubano. No entrar en contradicción formal con la libertad de culto; pero sí estimular por la vía de la coerción indirecta y la persuasión tal desmovilización. Para ello había que hacer uso del rechazo hacia las creencias y las prácticas religiosas. Había que encubrir esa forma de rechazo con cuestiones relativas a la necesidad de progreso científico-técnico, de participación ciudadana y adhesión política, al punto que el creyente, sus agrupamientos y comunidades, se convirtiesen ideológicamente en signos de potencial oscurantismo, retrainamiento y traición. Si alguna vez se aplicaba la coerción directa, debía ser bajo esas consideraciones y de ningún modo bajo el criterio de combatir la religión. El Estado cayó en cuenta que no era, preciso abrir un combate frontal, pues entre tanto, la pérdida de base social, la pobreza material y administrativa, así como la desbandada de los éxodos del país, se apoderaron de los templos de las denominaciones de raíz cristiana y de los cultos afrocubanos.

No era necesaria una política de persecución religiosa: "(...) la oficialización del ateísmo no cobró forma en la prohibición de cultos, cierre de iglesias, o acciones represivas" (Alonso, 1995: 27).¹⁹¹ La selección social que implicaba el ateísmo era suficiente. Dentro de la Isla, los creyentes empezaron a tener dificultades para instalarse en labores políticas, administrativas, científicas, técnicas y pedagógicas. No era fácil para ellos hacer carrera técnica o universitaria. Eran cuestionados los niños, los jóvenes y los padres creyentes en los niveles de educación anteriores al universitario. No tenían acceso al Partido, y con ello a ascensos sociales que requerían de confiabilidad política. Se orientó a los colectivos actorales de base de las organizaciones revolucionarias, la estrecha vigilancia de las actividades de los devotos de cualquier fe, a quienes había que persuadirseles y presionarles con métodos indirectos, poniendo a prueba su lealtad hacia el proceso revolucionario. Se orientó el uso de todos los medios de divulgación, educación e inculcación de ideas para llevar una escalada persuasiva que contrarrestase cualquier actividad de proselitismo y que tendiese a la desmovilización de cualquier creyente.¹⁹² De esta forma, cuando sucede la apertura religiosa de los 90, el cambio no es esencial. Se hace una modificación formal, para evitar una fricción por asuntos religiosos en medio de las circunstancias de crisis del país. Como se verá en el siguiente epígrafe, el Estado socialista instrumentó aparatos especiales para el control directo de los asuntos religiosos, valiéndose de los colectivos actorales de las organizaciones revolucionarias. Esos aparatos son adelgazados desde el punto de vista burocrático en el período de la reforma. Incluso, está documentada la acción de esos aparatos –ya adelgazados- sobre las acciones religiosas en fecha reciente (Alfonso, 2001a, 2001b; PCC, 2001).

Los creyentes afrocubanos fueron a dar al mismo saco que los devotos de otras religiones, pues al fin y al cabo también eran religiosos. Pero si hacia cada profesión de fe hubo una política especial, hacia los cultos afro también. Esta política se cifró en aprovechar su popularidad y la simpatía que entre sus adeptos había hacia la Revolución triunfante, para que esos mismos adeptos asociasen signos religiosos a la victoria del nuevo poder. Se reconoció un lugar como cultos sincréticos, evitando denominarlos como una religión, para no darle más significación cultural y para aplicarles una política bien diferenciada con relación a las iglesias de raíz cristiana. Así se entendió

¹⁸⁹ El Estado cubano en su momento de institucionalización, preparando en 1975 las bases de una nueva Constitución, formuló que la religión debía considerarse como: "(...) como un reflejo tergiversado, fantástico y sobrenatural [en la mente del hombre]. Nacida (...) de la ignorancia y de la impotencia del hombre ante las fuerzas ciegas de la naturaleza, [así como un instrumento dominación] de la división de la sociedad en clases (...)" (PCC, 1978: 300-301).

¹⁹⁰ Es ahí donde radica la radicalidad del cambio revolucionario por su "(...) peso apreciable en la confortación entre la Iglesia (cabría afirmar las iglesias) y el sistema político" (Alonso, 1995: 26).

¹⁹¹ La política ateísta del Estado cubano quedó cifrada en PCC (cit.: 295s).

¹⁹² En cuanto a la situación de rechazo religioso que se creó en Cuba socialista, se nos dice: "(...) la persecución es una acción realizable exclusivamente desde una relación de poder, en tanto la discriminación [lo que realmente operó –nota de E.E.] es más diferenciable si se genera en el seno mismo de la sociedad civil. Pero cuando es impuesta en el contexto de una doctrina oficial puede ser usada también para justificar acciones que exceden a su connotación" (Alonso, cit.: 26-27).

que los cultos se les debía incorporar más lentamente o menos al folklore nacional, desmovilizando a sus creyentes y agrupaciones: "Los valores culturales folclóricos –música, danza, instrumentos musicales, etc.–, que aporten las etnias representadas en estos grupos, deben asimilarse, depurándose de elementos místicos, de manera que la utilización de sus esencias no sirva al mantenimiento de costumbres y criterios ajenos a la verdad científica" (PCC, 1978: 317). Al mismo tiempo se añade que: "[La política del Estado] con relación a estos cultos, en lo que tiene de específico, se dirige a prevenir las actividades y conductas antisociales [subrayado de E.E.], dañosas para la salud y la integridad de los ciudadanos y contrarias al interés público, que se generaron en el pasado al amparo de estos cultos y que hoy se manifiestan todavía como secuela de unas condiciones sociales que la Revolución ha superado y desterrado para siempre" (PCC, cit.: 316-317).¹⁹³ Así cuando se le reconoce un valor a los cultos, en un verdadero paso de avance en la vida nacional, por un lado se les atribuye, sin discernimiento, una condición de ámbito antisocial, y por otro, se estima el campo de lo folklórico como un entorno social para concentrar la producción simbólica afrocubana, restringiendo sus posibilidades como religión, y el ascenso y movilidad social de sus fieles, puestos paternalmente en un plano de inferioridad como la que se le atribuyó al negro, pues para el caso venían de la misma raíz ancestral. La política se deja abierta a la introducción de prácticas y criterios blanco-racista-ateos. Ésa fue la clave para mantener el control sobre los cultos afro; pero, también, una formulación del Estado que le permitiese, ser a la vez progresivo, respetuoso con los conservadurismos racistas y ateos que antaño habían enraizado en la vida cubana.

Esa enunciación mantuvo el cuidado de no quebrar la amplia base social del Estado socialista, para la cual se manejaba la imagen del negro beneficiado y alineado con el sistema político. Incluso, en el momento inicial de la institucionalización, la política del Estado veló por no excederse en la aplicación de la fuerza sobre las llamadas "sectas" abakuás, denunciadas por los colectivos actorales de las organizaciones revolucionarias como dañinas a la Revolución. Fue hacia esta agrupación político-religiosa hacia la que se ha mantenido una especial vigilancia y coerción directa, haciendo uso de métodos de compulsión de más bajo perfil para agrupaciones como las casas de culto –sobre todo después de 1981, momento en que el folklore afrocubano entró como carta en la jugada de la legitimación de la nación latinoaficana que practicaba el internacionalismo en África (Moore: 343s).¹⁹⁴

Quizá ya sea momento de regresar la escritura al registro del nivel local, dejando, para otra clase de estudio, la reflexión sobre los problemas de Estado y religión en un nivel de integración nacional. Con ese retorno podemos plantear muy bien cómo los adeptos a los cultos afrocubanos interpretan la política diferenciada del Estado hacia las iglesias, la religión y los creyentes. Quizá esa interpretación podría resumirse alrededor de un sencillo registro levantado en la casa de Melesio. Cada uno nos sentamos en un taburete a mirar el paisaje, después de haber dejado en la terminal de ómnibus a una ahijada suya que había venido de La Habana. Ante un hecho tan común y en el inicio mismo de la investigación, yo no encontré cosa significativa que no fuese la anotación de los componentes de una ofrenda, anotación que trataba de completar sacándole conversación a Melesio, a quien noté un tanto molesto conmigo. Pensé que le fastidiaba que no le dejase contemplar el paisaje. Pero en realidad los asuntos que le incomodaban eran otros dos, la profundidad sociológica de lo que estaba sucediendo con su ahijada y mi estupidez etnográfica. Con una *puya* me lo hizo saber cuando su esposa vino con nosotros: "Vieja, mira cuántas cosas interesantes tiene nuestra

¹⁹³ Cuando el Estado nos dice de actividades y conductas dañosas para la salud se está refiriendo a la ingestión de bebidas y otras sustancias, así como a tratamientos curativos que por ser conceptuados ineficaces o venenosos, pueden causar trastornos al organismo. Sin embargo, como aquí mismo se ve, en los años de la reforma, la postura hacia este asunto se modifica con la revalorización de la llamada medicina verde, a la cual la cultura religiosa afrocubana ha aportado importantes elementos. No es hasta entonces que el medio académico también cambia su consideración hacia este asunto, en el que dominó el criterio de los cultos afrocubanos como una expresión anti-científica del tratamiento de la salud y por tanto inmoral. No obstante, de años anteriores, se conservan unos pocos trabajos que hacen apreciaciones desprejuiciadas sobre la curación en los cultos afrocubanos (v. gr. Cabrera, 1989; Seoane, 1984). En el momento de mi investigación, el prejuicio se iba esfumando de la formulación pública, para hacerse fuerte en el criterio social que le quedaba como reducto, aquel que considera a los cultos afro como un ambiente carente de higiene, como faltó de higiene es el negro –punto predilecto éste en las consideraciones racistas cubanas (Ortiz, 1995) y de otros ámbitos de afroamérica (Wade, 1997: 31-32).

¹⁹⁴ Súmese a ello que la tensión con los cultos afrocubanos llegó a su punto más alto en aquel momento, cuando una buena cantidad de sacerdotes y creyentes abandonaron el país a raíz de la crisis de los marielitos. V. Moore.

religión, que te das cuenta que este país es como nuestro patio. Todos los animales andan sueltos y revueltos; pero no pueden olvidar la jaula que les corresponde. Pero de todas formas hay quien se las pasa anotando tonterías, que si unas flores más y otras menos, que si uno prende el tabaco con un fósforo o con el culo". Su ahijada había venido a hacer un trabajo a favor de que su hija pudiese salirse de la jaula que le correspondía como negra, descendiente de creyente y cliente de la casa de Melesio, para poder aspirar a un modesto puesto en el Ministerio de Comercio Exterior, un puesto de no mucha remuneración, pero sí de satisfacción para la superación profesional que la joven había cultivado; pero en fin, un lugar poco apto para negros y menos si eran gente a quien se le pudiera comprobar que era mejor que estuviesen haciendo folklore. Cada tipo de religioso tenía su círculo de integración social reservado, el afrocubano tenía el suyo —a lo mejor no tan rectamente formulado, pero sí practicado por la selección social.

Aquí a diferencia de lo que nos describe Smith para las *West Indies*, no hay secciones con religiones en especial, sino círculos especiales para que cada tipo religioso alternase transculturalmente sin peligro a contagiar a los demás. Quienes quisieron aprovechar las amplias posibilidades de desarrollo social que ofrecía la Revolución triunfante, optaron por distanciarse de la religión, los creyentes y de cualquier clase de culto.¹⁹⁵ Otros mantuvieron una postura de encubrimiento o de relación ocasional. Y los sectores que optaron por una militancia religiosa conveniente, cristianos que no se enfrentaron al Estado, los creyentes afrocubanos, espiritistas y creyentes de la religiosidad popular confesos, trataron de aprovechar el conjunto de posibilidades que el Estado paternal les dejaba e incluso hubo actitudes tendientes al entendimiento, la colaboración y la participación comprometida con el Estado.¹⁹⁶ La ampliación de perspectivas de la reforma se vino labrando con la modificación de la política social de distintas iglesias; el bajo perfil que tomó la contradicción; los ligeros ajustes de la política ateísta en los 80; y la voluntad reformista del Estado, tendiente a evitar fricción en medio de la crisis del socialismo. De acuerdo con las coyunturas, las tareas que a esas denominaciones asignó el Estado, le permitieron mejorar su radio de oportunidades. Dentro de esas tareas las hubo de nivel internacional, de contribución con el Estado para preparar plataformas de conservación y extensión de las relaciones con el Vaticano y con instancias y autoridades de distintas iglesias; de fortalecimiento de relaciones con movimientos de reforma de política social de iglesias; de creación de ambientes de alternancia con autoridades y creyentes extranjeros de interés para el Estado. En el nivel local de integración los detalles saltan a la vista. Estoy en una casa de culto en Matanzas, llega la noticia de que hay gente del *achelú* en la casa de un *babalawo* cercano. Nos alarmamos todos. Pero minutos después, quedamos tranquilos. No había por qué inquietarse, el *achelú* estaba allí para inspeccionar la seguridad y la organización de un evento folklórico de música y danza que se había preparado para recibir en un ambiente bien folk a unos políticos y diplomáticos invitados de un país africano. Nosotros solamente debíamos mantenernos lejos, no éramos quienes íbamos a actuar.

Por el momento no he de detenerme en los conflictos para el caso afrocubano, que de acuerdo con nuestro objetivo es mejor observarlo en el nivel de integración local. Ahora vayamos a la extensión de la africanía sagrada entre los pobladores y el contexto social del país. Varios observadores extraños observaban que el cubano aunque no fuese un adepto a los cultos afrocubanos, los contemplaba como una parte de la realidad del país. Un alemán me decía que veía a muchos nativos que se paseaban por entre la presencia de la africanía sagrada como si fuesen ciegos con una asombrosa destreza para reconocer su entorno. Él me hacía notar que hasta los cubanos más distantes de esos cultos, sabían que éstos existían, sea por una experiencia empírico-personal, por vivencias o por una vastísima información para conducirse por entre las relaciones interpersonales, los entornos y los contextos donde había al menos un rastro de africanía sagrada. Él mismo, después de 20 años de relaciones con cubanos y casado con una nativa atea, se había adiestrado en ese reconocimiento a ciegas de la religiosidad. Podía reconocer los rasgos de la

¹⁹⁵ Entre esos dos círculos, se localiza tanto el 70 % de población no-creyente sistemáticamente como el 15 % declaradamente no-creyente, frente al 15 % de militantes religiosos —resultado arrojado por encuestas aplicadas por el Depto. de Estudios Socio-Religioso de la Academia de Ciencias de Cuba en 1990.

¹⁹⁶ Esta actitud que fue más allá del entendimiento hasta llegar al compromiso, la encontramos en las llamadas iglesias protestantes, en los cultos afrocubanos y en algunos sectores católicos. V. Betto, 1985; Hageman y Wheaton; PCC, cit.

creencia afrocubana allí donde aparecían fuera de sus contextos, en los museos, la literatura nacional, las danzas folklóricas, el cancionero popular, ... Su agudeza de percepción lo llevaba a identificar las maneras de los practicantes, siempre que ellas se hiciesen ostensibles, o algún dejo particular si éstas se guardaban con reserva. No le sorprendía entrar a las casas cubanas donde un conjunto de signos le decían de una adoración a deidades africanas, observando entonces un trato muy peculiar por parte de esos adeptos. No le llamaba la atención la declaración de algún hechizo o la sugestión de que alguna influencia espiritual, animista, actuase sobre la vida de tal o cual gente. No creía en esas persuasiones, pero las encontraba como algo común en la vida de muchos cubanos.

Por todas partes uno encontraba hombres que llevaban collares, manillas, vestidos blancos muy peculiares y arreglos de atuendo que eran un signo inequívoco de religiosidad afrocubana. Practicantes uno podía encontrar de distinto sexo, edad y profesión, constatando que entre ellos los había blancos, negros y hombres de rasgos asiáticos. Salía uno por el espacio de las barriadas y observaba que en el interior de la casa cubana había señales que nos decían de la africanía religiosa: una emblemática banderita, soperas para guardar los elementos de deidades, una ofrenda, un adorno floral, una interpretación sincrética de alguno de los santos católicos. Con solo pasear un poco o irse por las zonas de más abundancia de vegetación, uno encontraba la presencia de los *trabajos* que la gente comúnmente llamaba brujería. Era usual ver una mano de plátano fruta con una cinta roja al pie de una palma. Ofrendas de todo tipo junto a la ceiba y puesta en ella los ojos de adeptos que vivían cerca, quienes evitaban que alguien profanase o maltratase su árbol sagrado. Animales muertos, junto con otros ingredientes, que aparecían lo mismo en las cuatro esquinas, en la manigua o entre los restos de la basura. Manojos de hierbas que, evidentemente, se habían aderezado para un *trabajo* de limpieza.

No es que los ámbitos y las personas ligadas a la africanía sagrada estén abiertos a los sujetos externos; es más bien que estaban ligados, soldados, con ellos. Una extensa cadena de relaciones de proximidad interpersonal coloca al adepto en el ámbito general. El practicante de los llamados cultos sincréticos es un hombre que está fundido en las relaciones de parentesco, familia, amistad, camaradería, vecindad, compañerismo y allegamiento con otros sujetos. Esta fusión está asociada a un trato directo y continuo, transcultural. Hace que el universo de relaciones de un practicante no puede contarse sin el vínculo con otros individuos y viceversa. Un conteo de esta clase –al estilo de la citada obra de Lowie– lo hacía a su manera el ruso Valeri para explicar a la santera Lázara y a sus allegados, entre quienes era significativa la gente sin ningún tipo de afiliación religiosa. Valeri de modo común me comunicaba su aguda percepción al explicar los lazos de intercambio, reciprocidad, mutualismo, mediaciones, clientelas, vínculos sexuales y matrimoniales, vida doméstica, conexiones públicas, profesión, diversiones, ... que daban sentido a la vida de Lázara y al amplio y variado círculo de gente próxima a ella.

Nada más erróneo que esa visión que algunos extraños tienen de la africanía sagrada como un ámbito críptico, o de un número reducido de posibilidades de relación social o de intensidad de éstas. Así llegó pensando un viajero, quien en los escasos diez días que estuvo en tierra cubana, para su sorpresa, fue asimilado en el círculo de allegados de Rigoberto, un *babalawo* que decía tener muchos hermanos, innumerables compañeros y un millón de amigos. Con esas expresiones –propias del léxico nacional– se enfatizaba el dilatado espectro de relaciones de proximidad al cual el viajero entró como uno más, al punto que a su partida, en la distancia, resultó significativo para la vida de otros en ese círculo, tanto para los que eran tan incrédulos como él, como para quienes eran tan devotos como Rigoberto. Hablaba ese extraño de cuán amistoso era Rigo y su gente, con quienes departió en dos fiestas afrocubanas, en varias casas, en lugares de labor, de paseo por las calles, en sitios de recreo y hasta en la cabecera de un enfermo hospitalizado. Observó el amplísimo diapasón de los tratos próximos y abiertos entre toda aquella gente, proximidad y abertura que lo dejaron extrañado al no poder sostener un conteo preciso de cuántos y quiénes eran, ni poder estandarizar una condición social de esa masa de allegados. A tal punto de admiración llegó su percepción, que terminó por afirmarme que parecía que los cubanos "se pasan el día haciendo amigos".

Esa extensa e intensa relación del practicante intercepta a los nativos no-adeptos hasta en los ámbitos más alejados de esas creencias. Hay puntos territoriales (vecindarios, barriadas y zonas regionales) donde es poco notable la presencia de los cultos. Se puede decir de empleos en los que

no es costumbre encontrar adeptos, sea por criterios ateístas en las normas de contratación o porque tradicionalmente no han sido empleos propios para gente sin "blanca vida". Los observadores externos del patio nos señalan hacia esos puntos y los círculos de interrelaciones sociales que son ajenos a los cultos afrocubanos. Empero, también sienten cierto asombro por su observación acerca de la infiltración de la africanía sagrada en esos ámbitos. Indican hacia los practicantes y clientes eventuales de estos cultos que andan *tapados* entre gente que se supone ha estado a prueba política por su ateísmo o lejos del contagio con el sincretismo sagrado: revolucionarios cabales, militantes comunistas, militares, cuadros políticos, empleados en funciones directivas, académicos, maestros, y técnicos medios y profesionales de esferas particulares. Revelan el síntoma de la activa interrelación social afrocubana, que llega a tocar las esferas de vida que se estimaban —en la versión oficial— más preservadas de la brujería y sus practicantes. Describen la entrada y el crecimiento de adeptos en los puntos territoriales blanqueados de las manifestaciones sagradas afrocubanas.

En este barrio nunca hubo ese fenómeno. Cuando los burgueses dejaron estas casas y se fueron del país, las ocupamos gente a quienes se nos otorgó vivienda por nuestros méritos revolucionarios. Los nuevos edificios que se construyeron en los alrededores se ocuparon siguiendo ese patrón. Pero ahora tenemos 3 babalawos, 4 tatas, 10 santeros y 5 abakuás. Eso te dice cómo están las cosas. Como tú has visto no falta un bembé. Llega gente a consultarse con esos brujos, quienes crean hábitos antisociales y relajan la moralidad entre los vecinos —relata un jefe de vigilancia de zona de los CDR.

Con cierta desazón los más recalcitrantes ateos señalan el crecimiento del sincretismo afrocubano y de otras formas de religiosidad: "La religión se ha destapado por todos lados. Muchos de los que andaban *tapados* ahora se han declarado. Otros siguen *tapados* pero andan más sueltos, hasta que un día se *destapan*. Pero lo que más abunda es la brujería, los *santeros* y toda esa lacra antisocial, que antes no pasaban de ser dos o tres embaucadores" —señala con casos observables un directivo de una instancia municipal del PCC. Con alarma los cuerpos de las organizaciones revolucionarias se previenen más que antes frente algunas festividades patronales, donde hay una gran afluencia de creyentes católicos, practicantes de cultos afrocubanos y gente con alguna religiosidad popular. Constaté —entre otros casos— parte de esos "preparativos" cerca de cuadros políticos provinciales de La Habana en ocasión de la fiesta patronal del 17 de diciembre de 1990 en el Santuario de San Lázaro en la localidad de El Rincón. Dentro de los templos católicos, los creyentes más ortodoxos ven con cierta perturbación el crecimiento de la afluencia de los sincretistas, nombre dado, indistintamente, a los practicantes de cultos sincréticos o a los de la religiosidad popular.

La presencia de la africanía sagrada penetra por todas partes de las relaciones y los ámbitos sociales. La difusión de las expresiones folklóricas es una manera en que la africanía sagrada se infiltra por todos los poros sociales de la nación. Por todas partes al nativo lo alcanza la música, la danza, y la difusión cultural con tema afrocubano. Veía un cartel turístico con motivo afrocubano en la oficina del mismo jefe de vigilancia que se asombraba con el crecimiento de los practicantes sincréticos en su barriada. Los cuadros políticos que organizaban el control de los festejos religiosos en El Rincón, como cubanos cualquiera, podían tararear con alegría trozos de letras de canciones de motivos afrocubanos: "¡*Elegguá* ...! ¡*Elegguá* ...!" "Esa negra linda/ que me echó *bilongo*". "¡El *yerberito* llegó/ llegó ...!" "¡*Babalú Ayé* ...! ¡*Babalú Ayé* ...!" "¡Oh mío, *Yemayá*!" "¡Qué viva *Changó*!" "Me fui pa' Guanabacoa/ a casa de un *babalawo*". El dirigente municipal del Partido que me manifestaba sobre el estallido de los cultos sincréticos recibía en su oficina a unos cuadros municipales de cultura para coordinar la presentación de una jornada cultural en la que se incluirían danzas afrocubanas y *medicina verde*, ésta última con muestras de la herbolaria usada en los cultos sincréticos, una información que aparecía frecuentemente en los medios informativos del país. Uno de los sobrinos de ese directivo tenía entre sus discos dos sorpresas de la música nacional, las *Danzas Ñañigas* de Leo Brouwer y una grabación con varios temas afrocubanos del Grupo "Síntesis".

Eric se sorprendía al ver el dominio elemental que los nativos tenían de los sincretismos afrocubanos a través de canciones, anecdotarios populares y por las pláticas que corrían de boca en boca: El Santo Niño de Atocha-*Elegguá*, Santa Bárbara-*Changó*, La Caridad del Cobre-*Ochún*, La Virgen de las Mercedes-*Obatalá*. Un nativo a la altura de los 90 podía completar el cuadro de esos sincretismos con la lectura de libros en que se hacía una exposición completa de los mismos, escritos que tenían bastante circulación y prestigio autoral ("obras de cultos y reputados autores"). También tenía la opción de ir hasta el museo para contemplar esos sincretismos en las cédulas explicativas,

escritas en el mismo estilo de los textos "serios" de los hombres de "cultura". Se podían contar motivos afrocubanos en la propaganda turística. Eran un leitmotiv estético en las artesanías, el arte plástico y el diseño, donde Eric contaba el sin número alusiones a la mitología afrocubana, donde podía disfrutar del arte naíf de Mendive y las inspiraciones afro de artistas más novedosos.

Cualquier observador externo podía argumentar que esa presencia completa de los cultos afrocubanos era un hecho de siempre. Sólo había tenido una notable multiplicación con el boom afrocubano que se inició en la segunda mitad de los ochenta —consecuencia en parte, del suavizamiento de la política del régimen hacia los cultos después de 1981.

Si, por aquellos años, el número de creyentes y la intensidad de la religiosidad creció entre todas las denominaciones religiosas, en el caso de los cultos afrocubanos ese aumento fue el más abultado. No disponía de estadísticas.¹⁹⁷ Pero, para una investigación cultural, no eran indispensables. De repente, el observador externo nos señalaba hacia los hechos constatables que decían del alto número de personas que concurrían a las peregrinaciones y a los homenajes a los santos católicos, que son prácticas en las que se incorporan sincréticamente muchos elementos afrocubanos. Se multiplicaban las actividades de los practicantes afrocubanos: los *bembé*, los *güiros*, los *tambores de fundamento*, los conciertos ofrecidos en homenaje a deidades, las ceremonias fúnebres, ... Era significativo el número de concurrentes en esas actividades, quienes asistían en distinta calidad (practicantes, clientes, allegados y curiosos) y sin mucho tapujo para mostrarse en público. Crecía el número de practicantes *destapados* en los más diversos ámbitos públicos. Subían los señalamientos hacia un gran número de practicantes y otros concurrentes *tapados*. Aumentaba la comercialización legal e ilegal de objetos ligados a los cultos: plantas, flores, animales, tabaco, aguardiente, elementos vegetales, telas, cuentas de collares, cauris, perfumes, esencias, confecciones en madera y metal, ... E iba en progresión geométrica la información acerca de la tradición curandera afrocubana.

Esa crecida de la africanía sagrada, la observación externa la veía correr a la par de otros fenómenos. Sobre todo funcionarios estatales de la cultura me participaban las evidencias de la amplitud del radio del boom en su esfera de trabajo. Se incrementaba el número de sujetos aficionados a las tradiciones afrocubanas, entre los que contaban los investigadores, trabajadores culturales e intelectuales que se inclinaban por el tema, así como los afectos a las tradiciones locales de africanía sagrada —en los lugares donde éstas eran más notables. Distintos especialistas intervenían en festivales con motivos afrocubanos. Entre los intelectuales el tema cobró un vivo interés para la creación artística, el comentario periodístico y la reedición de obras clásicas. Se destaparon investigadores de los asuntos afrocubanos, que, no siempre con todas las herramientas teórico-metodológicas, se dieron a la tarea de hacer registros sobre los cultos sincréticos.

Desde empresarios y funcionarios estatales hasta gente común, veían el boom como un imán para la atracción turística y la inversión extranjera: el ofrecimiento sexual con sello negro, el *sexy show* a la afrocubana, los espectáculos folklóricos, las decoraciones, los carteles, los diseños de productos, la factura negra de la presentación de las cosas y de la gente destinadas a agrandar al extranjero, el servicio litúrgico de los sacerdotes afrocubanos, las publicaciones, el turismo médico, científico y cultural, los museos, las artesanías, ... La mina de la africanía sagrada tenía muchas vetas para reportar al Estado billetes verdes.¹⁹⁸ Cuando cualquier observador externo volvía los ojos a los sujetos nativos que participaban de ese boom, notaba que desarrollaban una actividad social intensa. Aprovechaban al máximo las permisividades de la reforma, pero con recelos hacia las aperturas ("¿Apertura? Mejor te abro las piernas"). La africanía sagrada se convirtió en un negocio redondo, en un campo provechoso para encontrar cauces de participación y acción, que conducían de tal o cual modo a la empresa más importante para el nativo, el turismo y por extensión la inversión extranjera. Esta idea me la hacía notar el artesano Radamés, un hombre blanco que en su vida no había *creído "ni en la madre de los tomates"*, y que despreciaba a "esa gente que anda metida en las misas negras [las liturgias afrocubanas]": "Con este negocio se puede ir pasando el período especial, sin problema con la *fiانا*, ni con los *mayimbes*. Esto nos conviene a todos: al gobierno, a los negros, a los brujos, a

¹⁹⁷ Existen registros sobre el asunto en manos del Departamento de Estudios Socio-Religiosos, de la oficina de Asuntos Religiosos del Comité Central del Partido Comunista y otras instancias oficiales.

¹⁹⁸ V. para algunos de estos aspectos Oppenheimer (1993) y Sierra (1997).

los *jineteros*, a los extranjeros, a la gente como tú y a la gente como yo. Hasta puedes pisar con cuidado del otro lado de la *cerca* [salida del país, relaciones con extranjeros, desahogo de desafecciones políticas y mercado negro] ¡Esto es folklore!"

El movimiento pendular entre la sociedad y cultura blanco-racista-atea y la africanía sagrada había aumentado con el trasvase de una gran masa de hombres que se movía de un lado a otro. Sabemos que, secularmente, ese es el modo de existencia de esas dos sociedades y culturas penetradas transculturalmente. Asombraba a Valeri el hecho de que cualquier actor como Lázara y Pepín, hombres con los que había convivido durante años, tenían posiciones en una y otra sociedad y cultura, mudanza de posiciones que, entonces, se hacía más intensa. Pero ni ese conjunto de hechos cambió los conceptos comunes que, tradicionalmente, se tenían de los llamados cultos sincréticos desde la perspectiva blanco-racista-atea.

Me sentaba junto a la bahía, de cara a la puerta exterior de la "Sala Anexa" del Museo de Regla, después de haber recorrido también el Museo de Guanabacoa, junto a John, Diana y List. Ellos repasaban los datos que habían recogido, con los que se preguntaron si la africanía sagrada tenía la sistematicidad que le daban los museos o si era un sistema religioso propio, que quizá el museo reproducía. Dudaban de nociones que los nativos con los que se habían relacionado (funcionarios, académicos, intelectuales, trabajadores de cultura y agentes turísticos) manejaban con destreza para orientar sus actitudes, entre despectivas y paternalistas, hacia los cultos afrocubanos. Sobre todo les llamaba la atención la denominación de cultos sincréticos y herencia africana (negra), por la carga de ideas que había detrás de esas nociones. Yo ponía en las manos de ellos una lista de textos que explicaban esas nociones nativas desde la "alta cultura". Esas nociones como hecho cultural eran algo nuestro, un fenómeno de siempre, que no alteraba ni el propio boom de la africanía sagrada: "No importa que crezca el número de creyentes (practicantes, como ustedes dicen), ni que se publiquen más cosas sobre los cultos (que ustedes llaman sincréticos), ni que por todas partes uno pueda encontrar información sobre lo que ustedes llaman presencia del negro en la cultura. Las ideas para conceptualizar esas cosas siguen siendo las mismas".

El boom como hecho era antagónico y pendular, como contradictorias y oscilatorias, eran las nociones dichas. Un sujeto cualquiera, sea el artesano Radamés, los practicantes *tapados*, los intelectuales entusiastas o cualquier otro, puede ser captado por la observación externa en sus antitéticas y fluctuantes actitudes entre la africanía sagrada y la esfera racista-atea.

Las nociones racista-ateas con que el nativo se orienta hacia la africanía sagrada son en lo fundamental tres. (1) Se considera una práctica sincrética, sin una fe y sin una doctrina en comparación con el cristianismo en general y el catolicismo en particular. (2) Compuesta de cultos cuasi-religiosos, de brujería, especie de sistema mágico-religioso, que los adeptos asumen con una actitud pragmática para resolver sus debilidades de conocimiento y afirmación existencial. (3) Venida de la primitiva y asistemática herencia africana, en calidad de folklore y costumbrismo.

Para la sociedad y cultura blanco-racista-atea, los llamados cultos sincréticos son tolerables. Sus nociones permiten una oscilación, una alternancia con esos cultos desde una perspectiva despectiva y a la vez paternal, para entrarlos por los buenos cauces del blanqueamiento. Constató que varios equipos de trabajadores de la cultura participaban en un ordenamiento museable de estas formas cuasi-religiosas, para así mostrarlas al público en galerías, museos, espectáculos, artesanías y otras formas de presentación –sobre todo las que eran gratas al turista. Varios activistas culturales e intelectuales, en particular ligados a la joven nomenclatura, promovían agrupaciones recreativas, círculos de tertulia, proyectos culturales, fundaciones, sociedades y barruntaban organizaciones no-gubernamentales, con un cariz de africanía sagrada, para motivos costumbristas y folklóricos, eliminándose cualquier potencial de contestación o independencia de los círculos afrocubanos. Los funcionarios del régimen y sus intelectuales orgánicos creían que era mejor que existieran débiles cognitivos con una fe asistemática y por lo demás sin formas coherentes de organización de culto, "embaucados por un brujo", que religiosos cristianos, organizados en iglesias con doctrinas y trazados de estrategias sociales a escala nacional.

La africanía sagrada no era peligrosa a la cultura blanco-racista-atea, tomada desde el ángulo del gran proyecto político de la reforma, si se continuaba la línea de blanqueamiento de siempre. Sólo había que refrenar la oscilación hacia la llamada vida antisocial y otros rasgos negativos para una

"blanca vida" de los sujetos involucrados en el boom, negros o gente que había quedado familiarizada con las "cosas de los negros".

Ese criterio me lo fundamentaba Patricio, un jefe de policía negro, quien mantenía activa las redes de vigilancia de la zona que estaba bajo su mando. Allí seguía una estrecha pesquisa de sacerdotes afrocubanos y del artesano Radamés. Para él, las características antisociales de los negros facinerosos y sus asociados ("ahora son muchos, porque ya se hizo moda andar en cosas de negros *mal nacidos*"), eran concomitantes. Él se sentía responder a las altas orientaciones del Partido cuando recibía y daba órdenes, para sostener "con todos los elementos revolucionarios" a su alcance la vigilancia sobre las "lacras sociales" que estaban alrededor de esas "sectas". De esos elementos revolucionarios, Romualdo, era un mulato quien fungía como el ayudante civil más cercano del jefe policial, muy próximo a Perfecto, blanco, que actuaba como jefe de vigilancia de los CDR. Para ellos lo más importante no era evitar que esas lacras crecieran: "Al fin y al cabo, los negros, los brujos, los antisociales son bueno para algo" –criterio que me expresaba Perfecto a espaldas de Patricio y Romualdo, que para el caso consideraba "distintos de los antisociales y los maleantes, aunque sean tan blancos como yo [él]". Lo más significativo es que fueran útiles en esas cosas "para la que son buenas los negros (deporte, folklore, brujería y trabajo duro)" y que mantuviesen una integración elemental a las tareas del socialismo. Para lograr esos objetivos, Romualdo aportaba ideas de negociaciones con esos sujetos. Partía del principio de hacerles saber que estaban bien vigilados, que se conocían sus costumbres y su vida antisocial. A cambio de dejarlos tranquilos, se les pedía que no levantasen la intensidad de sus acciones y que cooperasen: "No les puedes decir que vayan al trabajo voluntario o que vayan a la Plaza. Pero, los puedes dejar vigilando el barrio mientras nosotros nos vamos. Si pasa algo es responsabilidad de ellos. Y eso les puede poner malo el *pica'o*". Ese plan, obra de Perfecto, sirvió para actuar contra Radamés y contra un "brujo", ambos asociados en negocios de toda clase, incluidos los del mercado negro, bajo el pretexto de que hacían folklore.

Perfecto sentía una profunda repugnancia por los rasgos físicos y de presentación que se le atribuían a los negros. Compartía ese sentir con Romualdo, a quien consideraba un mulato fino, "cuidadoso y decente como un blanco". Juzgaba que esas cualidades eran inevitables, pero provechosas para el negocio turístico. Según su concepto, el extranjero quería ver a negros y brujos en general por esos atributos. Ese tema de para qué son buenos los negros es común para la perspectiva blanco-racista-atea. Veía la televisión con Hipólito, en una casa de Regla a donde me había llevado a conocer a una familia negra de trabajadores de su empresa. Mirábamos un cartel de boxeo y los miembros de la familia trajeron buena cantidad de cerveza para paliar el calor, cervezas que evidentemente venían del mercado negro. En un momento en que nos quedamos solos él y yo, él –sentado señorialmente– me dijo, mostrándome la cerveza que tenía en la mano y señalando hacia la pantalla: "Para algo son buenos los negros. Yo creo que en los países donde no hay negros, le dicen al más sucio, al más extravagante y al más bruto que va ser el papel de negro, para que sea boxeador o le lleve la cerveza a los blancos". También pensaba en este asunto cuando me di cuenta que Romualdo salía y entraba de la casa de un *santero reglano*. Hasta que María Antonieta, la vecina de enfrente, *santera* también, me reveló de qué se trataba la constante visita de aquel señor: "¡Huy, a ese le gusta esto [*la santería*] que ni te imaginas!" Yo me extrañé, pero ella llamó a Margarita para que lo confirmara. Así que Romualdo, el gran vigilante de los antisociales, entre ellos de los brujos, venía "a que le tiraran los caracoles". Como siempre salía con mucho disimulo de la casa de "su brujo" y yo lo veía por la ventana vecina. Romualdo, el cliente *tapado*, atrás dejaba la música de un aparato de radio a todo volumen: ¡Qué viva *Changó!*

II.3- Camino de Regla

II.3.1- Ser reglano

Encabezo el epígrafe con el título de un famoso cuadro de la pintura cubana del siglo XX. En el lienzo aparecen tres tamboreros sobre una lancha que flota en el mar. En un estilo entre cubista y expresionista, la verticalidad de las figuras humanas, que por el título y los trazos evocan el paso a través de la Bahía de La Habana, nos trasmite ese aire de solemnidad de la ufana fiesta en el pueblo de Regla, una fiesta donde se tocarán tambores afrocubanos.

Muchas veces di ese viaje hacia Regla acompañado de Hernán. Para él, estudiante de provincia, Regla era un lugar sorprendente. Experimentaba que el nativo de aquel pueblo se sentía diferente y que lo expresaba con jovialidad y honra en el decir. El lugareño avecindado sentía lo mismo, aunque no fuese nacido en Regla, con sólo vivir en ese sitio separado por pocos minutos del resto de la ciudad. En la referencia de ese saberse reglano, sobresale el júbilo por la fiesta de los cultos afrocubanos, a la que Hernán concurría como aficionado.

II.3.2- La villa

Regla, pueblo en las riberas de la Bahía de La Habana, sirve de cabecera al municipio del mismo nombre, adscrito a la Ciudad de La Habana (V. ANEXOS: Mapas II.3a). En algún momento fue la municipalidad más pequeña del mundo (Gómez Luaces, 1945: 22). Por el último reporte cuenta con una superficie de 9.2 km² y 39,928 habitantes. El territorio municipal está constituido por el pueblo, así como por terrenos aledaños no cultivados, dedicados a zonas residenciales periféricas y a diversas instalaciones de producción y servicio. Estos emplazamientos hacían del municipio el quinto en importancia industrial del país y uno de los más valiosos a la economía portuaria. Históricamente, ha quedado ubicado en la intersección de las vías de transporte que salen de dos subzonas económicas de Occidente (V. ANEXOS: Mapas II.3b), una de Cabañas a La Habana y otra de La Habana hacia la fértil llanura de Colón, dos zonas definidas desde 1830.¹⁹⁹

El municipio está situado entre las tierras que están al fondo de la Bahía de La Habana (V. ANEXOS: Mapas II.3c). Son aquellas que están comprendidas entre las Ensenadas de Marimelena y Guasabacoa. Una parte de su extensión es una península que da al centro de la Bahía de bolsa de La Habana, península que remata en un saliente hacia el mar. Esta península señala hacia el Norte. Si se sigue en dirección Noroeste aparecerá la entrada a la rada habanera y La Habana Vieja. Al Nordeste, se encuentra La Habana del Este y en dirección norte el pueblo de Casablanca. Al oeste, Regla limita con la ensenada de Guasabacoa y el río Martín Pérez que desemboca en ésta. Al este limita con territorios de los municipios Guanabacoa y Habana del Este así como con la ensenada de Marimelena. Al sur limita con la importante arteria vial de la Vía Blanca, la cual le deslinda longitudinalmente de la próxima Guanabacoa y del municipio San Miguel del Padrón.

El reglano mide su diferencia local en lo cultural y lo social con el resto de la ciudad –sobre todo con sus vecinos. Esa diferencia la marca desde su pueblo, encapsulado en la ciudad, entrado en su separación local y que la ciudad no ha intentado devorar, ni Regla se hubiese dejado. Una parte del pueblo de Regla está ubicada en una de las pequeñas penínsulas del interior de trébol de la bahía, la cual es la única habitada. Las otras están ocupadas por almacenes, fábricas, industrias, puntos portuarios, unidades militares y el amplio vertedero de Cayo Cruz. Las grandes vías de comunicación de la zona portuaria (Vía Blanca, Primer Anillo del Puerto, Carretera de Casablanca y Vía Monumental) pasan por las tangentes del interior pueblerino, pero no llegan directamente éste. Esos puntos de intersección vial entran al pueblo estrechándose en carreteras, avenidas y calles. Una ruta de carga ferroviaria le atraviesa por el centro. La línea del ferrocarril central y del Habana-Matanzas, destinadas a transporte de pasajeros y a la carga masiva, no penetran al pueblo, la última, del llamado tren de Hershey, sólo llega hasta Casablanca.²⁰⁰

¹⁹⁹ Con la primera expansión de la agricultura comercial (Le Riverend, 1974: 295, 361-362), expansión decisiva para la modelación del sistema de plantaciones en el resto del país, para la consolidación y larga continuidad de la esclavitud y que marcó la localización regional dentro del país de la formación del patriciado criollo. La importancia económica que en la historia ha tenido la franja del territorio económico la estudia García (1986).

²⁰⁰ V. García (1987) para la importancia del tren de Hershey en la economía de la zona.

Regla es esencial para el sistema de plantación, aunque no es un lugar con suelos para la agricultura. Su economía es portuaria e industrial. Es un punto clave en la Bahía de La Habana, circundado por vías terrestres que comunican con enclaves de la agricultura comercial y la industria, así como con puntos turísticos al este desde La Habana hasta Matanzas. El Anillo del Puerto y la Vía Blanca ponen en comunicación la subzona económica del este con la del oeste. El servicio de transporte de las lanchas que surcan la bahía, junto al servicio de autobuses,²⁰¹ han servido para convertir al pueblo en un punto de tránsito de marineros, braceros, trabajadores del puerto, de las industrias y los almacenes aledaños. En Casablanca está enclavado el Observatorio Meteorológico Nacional, importante para el control planificado de la agricultura y la economía en general. Hay talleres de reparación de trenes, ómnibus y otros transportes. En zonas aledañas al municipio se encuentran instalaciones claves para las operaciones de pesca y almacenaje de productos del mar.

Es un punto importante de circulación de gente. Allí nada está diseñado para que el forastero se detenga y éste no tiene ningún interés en hacerlo. Son los reglanos quienes invitan a sus amigos a venir de visita. Son cortos y pequeños los servicios de recreación y deporte. Pero son instalaciones que alcanzan para los lugareños, sus invitados o para algún curioso, de quien se hacen la lógica pregunta de identidad de quién es éste. Desde el punto de vista social es bastante uniforme. Lugar de obreros, trabajadores portuarios, empleados de almacenaje, transporte y oficinas, artesanos, marineros, profesionistas y artistas. No es campesina, el campesino allí aparece como un visitante. La urbanización no se ha dispuesto para la creación de obras que propicien un geométrico aumento de los habitantes, sino para el mejoramiento de los medios urbanos. El pueblo —como en la década de 1940, cuando lo describe Gómez Luaces— se divide en las barriadas 1, 2, 3 y 4. Todo ello ha fomentado la separación local de Regla y una identidad pueblerina muy marcada en la vida familiar, comunitaria y de pueblo.

Desde el punto de vista racial, la población de Regla es de mayor número de blancos que negros (contando mulatos). La proporción racial, en la historia, aproximadamente se ha compuesto de 1/3 de pobladores negros frente a 2/3 de blancos. Ello tiene sus razones en el lugar que ocupó Regla en los momentos de auge de la esclavitud como almacén de esclavos, en especial de los emancipados, siendo a la vez punto cercano, pero separado, a la vivienda de los comerciantes de esclavos y sus compradores.²⁰² Hoy no se reportan casos de desarmonías en las relaciones raciales que rayen en la violencia o la separación étnica. Por constatación, pues no hay cifras, una buena proporción de blancos y negros del lugar practican los cultos afrocubanos, que son parte del sentido cultural del *reglano* aunque no sea adepto a esas liturgias. La posición del pueblo y el municipio en la intersección de las subzonas citadas, está ligada a un intenso poblamiento negro fomentado en el área en los tiempos de la esclavitud.

El reglano alaba sus tradiciones y su adscripción. Este sujeto trabaja a su manera, que no tiene que ser en unión con el Estado, en la reproducción de la conciencia histórica y cultural de la comunidad. Influye notablemente en todas las instituciones, para que desde los pequeños hasta los más grandes no pierdan el entusiasmo y la solemnidad con que se trata el hecho de ser reglano, y la experimentación vivencial de la historia y las tradiciones. A la vez, los aparatos estatales han enganchado a su carro político esa fuerza de tradición y pertenencia. Para el módulo básico de instituciones culturales de la comunidad (museo, galería, cine-teatro, casa de cultura), la Dirección de Cultura del PP del municipio cuenta con personal profesional y ha reclutado activistas entre la gran cantidad de reglanos amantes de su adscripción, para fomentar con la actividad cultural ese sentimiento. De todos estos puntos, el Museo fue un lugar importante para esta investigación.

El reglano se ve a sí mismo en la tierra de *santeros*, *paleros* y *babalawos* muy poderosos. El varón liga a su alusión de la hombría, el hecho de la firmeza de carácter masculino del *abakuá*. Sin embargo, percibí que esas diferenciaciones, el reglano puede hacerlas con un particular sesgo

²⁰¹ El tiempo máximo de comunicación desde Regla hasta los puntos vecinos es de 25 min.

²⁰² El panorama de Regla era el de un punto favorable para el amplio comercio ilegal de esclavos con el consentimiento de las autoridades coloniales. Un verdadero espacio de contacto de toda la sociedad esclavista. Negreros, hacendados, mayores, contramayores negros, esclavos, libertos. Y escondidos entre sus madrigueras de tablas: ladrones, ramerías, chulos, vagabundos, piratas y cimarrones (Franco, 1975: 201-202).

racista, atea, de amulada uniformidad nacional o de contestación a ésta, formas de diferenciación que, aunque difusas, percibía por toda la zona estudiada.

II.3.3- Historia de la localidad

El establecimiento de la colonización española data de 1573.²⁰³ El lugar se le conoció como Guaicanamar –transformación española del topónimo indígena que significa frente al mar. En 1598 allí estaba enclavado uno de los primeros cinco ingenios del país. A fines del siglo XVII, al lugar fue llevada la imagen de la Virgen de Regla para su adoración católica. Llegó a ser famosa por sus milagros y por su influjo para propiciar el viaje por mar. En 1696, ya se tiene noticia de la construcción de la Iglesia de Nuestra Señora de Regla. De esa historia viene el actual nombre del lugar y en 1704 se le proclamó Patrona de la Bahía de La Habana. El asentamiento de esta localidad se vio beneficiado por las condiciones del suelo y su posición en la bahía. La práctica de la agricultura se abandonó en el siglo XVIII para incentivar las actividades portuarias, centuria en que la marinería, el almacenaje y el transporte desde el puerto fueron sensibles para el crecimiento de la economía exportadora-importadora de plantación. Regla quedaba apta para entrar en ese crecimiento. El ferrocarril hizo dinámico el transporte en Regla.²⁰⁴ Éste apareció hacia 1840, para ser el segundo ferrocarril que surgía en el país. Hacia la década de 1860, preludio de la conversión de los ingenios en potentes centrales, Regla llegó a ser la principal estación terminal de ferrocarriles del país. En su alrededor se establecieron los más importantes almacenes de productos de exportación-importación, así como puntos de procesamiento fabril. Creció una amplia variedad de transporte marítimo para surcar la bahía y para la actividad de pesquería de plataforma. Desde principios del siglo XIX se convirtió en un punto de la contradicción entre criollos y peninsulares. Y hoy a la iglesia se le ha dado rango de monumento nacional, por ser uno de los lugares desde donde se lanzó una proclama independentista, por el Padre Félix Varela.

En el siglo XX, continuó el fomento del transporte. Lo favorecieron la construcción de la Vía Monumental, la Vía Blanca y la Carretera de Casablanca, las dos primeras vías rápidas. Este último punto con el que siempre tuvo el pueblo de Regla enlace por mar y tierra, influyó en la situación del transporte de la zona, al construirse en años iniciales del siglo XX el ferrocarril de Hershey, el cual enlazaba a Casablanca con Matanzas. Devino un enlace importante para el transporte por los caminos del azúcar que conectaban los puertos y almacenes de la Bahía de La Habana y sus similares de la Bahía de Matanzas. Aparece en Regla, una importante terminal de ómnibus que une el lugar con Guanabacoa, Casablanca y La Habana Vieja. Hasta que la construcción del Primer Anillo del Puerto en años recientes terminó rematando la dinámica del transporte. Este proceso fue concomitante con el fomento de la agricultura comercial, la industria y el turismo en las áreas conectadas por vías rápidas con la bahía.

II.3.4- La sorpresa de un etnógrafo amateur

El Museo ha animado el estudio de la historia de la religiosidad afrocubana. Su muestrario sorprende al observador externo, quien sólo haya una galería de ese tipo en otro de los museos periféricos de la ciudad, el Museo de Guanabacoa –admiración que se acrecienta para quien sabe la importancia que en la política cultural se le dan a los cultos afrocubanos como un elemento de la composición de la cultura nacional.

Los intelectuales han señalado en Regla uno de los puntos de origen de las casas de cultos de *Ifá*, *Ocha*, *Congo* y *Abakuá* (Bolívar, 1990; Franco, 1975; López Valdés, 1985, 1971; Sosa, 1982). Entre ellos cuenta uno de los especialistas del Museo local (Pedroso, 1993, 1992). En los trabajos de esos estudiosos, el interesado en la cultura local encuentra planteadas las nociones racista-ateas sobre los cultos afrocubanos. Así lo llegó a notar Teófilo, un alumno de la Universidad de La Habana, en sus registros de etnógrafo debutante. Él nunca había tenido contactos profundos con esos cultos. De sus 24 años, 7 años de su juventud habían transcurrido en la URSS. Aspiraba a hacer una investigación escolar que le sirviese de base para una realización cinematográfica que le ayudase a

²⁰³ De aquí en adelante los datos históricos del siglo XVI a la primera mitad del siglo XX son tomados en lo fundamental de la obra de Gómez Luaces (1945).

²⁰⁴ V. García (1987) para la importancia económica del ferrocarril.

obtener un ascenso en la empresa turística a la que había ido a trabajar. Y Regla fue su punto de observación.

Al igual que cualquier otro observador externo, él percibía un intenso trasiego humano asociado a las casas de culto. Se trataba de un ir y venir de gente por entre casas del lugar, y por entre éstas y otras de localidades diferentes. Captaba, con mucha dificultad y después de un largo tiempo, que aquellas casas no eran tanto un sistema de jerarquías interiores (descritas por los intelectuales). Eran, más bien, el foco de una amplia relación reticular que se extendía por las dos subzonas dichas. Su sistema de jerarquías no-oficiales, no comprometidas con el Estado, ni formalizado en registros de control del gobierno (salvo la *Sociedad Secreta Abakuá* que se le asienta con datos mínimos en el Registro de Religiones del MINJUS), no sólo respondían a lazos rituales, sino también a relaciones de parentesco, familia, amistad y camaradería. Eran organizaciones que sin cabeza que las uniera, formaban entre sí una coordinación que las cohesionaba, sin que Teófilo pudiese explicarla. En esas casas, preliminarmente, registró los cultos de *Regla de Ocha*,²⁰⁵ *Regla de Ifá*, *Regla Conga*, *Sociedad Secreta Abakuá*.²⁰⁶ Después de mucho análisis de datos creyó bien incluir el culto afrocubano a los santos católicos y el espiritismo *cruzao*. Y señaló el culto *arará*.

Lo puse ante la pregunta de si a aquel manojito de cultos se le podía llamar religión. Términos más socorridos, para él, eran los que encontraba concretados entre el decir y la actitud de la gente y que correspondían con las elaboraciones intelectuales de la percepción racista-atea. Le llamaba la atención cómo se imbricaban en una misma práctica religiosa todos esos cultos –la cuestión sincrética. Así, ninguna casa era estrictamente de un culto, ni en ella se practicaba un solo culto. También a varios cultos estaba ligado un mismo practicante durante su vida. El caso de Ambrosio – con quien Teófilo hizo amistad– no era una excepción. Desde niño, a través de su madre, estaba ligado al espiritismo *cruzao* y al catolicismo afrocubano. Había sido iniciado en *Regla Mayombe* a los 18 años y en *Regla Ocha* a los 20. Había recibido *Babalú Ayé* por camino *arará* a los 28 años y a los 32 había sido iniciado en *Ifá*. A la vez conoció a varios creyentes de la *Sociedad Secreta Abakuá*, quienes sin falta practicaban otros cultos. Para él, ese era un mosaico de costumbres, de ningún modo una religión afrocubana. Prefería el acercamiento que al asunto hacía León (1990a, 1990b) para decir que la africanía sagrada se prolongaba en su adaptación en Cuba como folklore, como retazos sueltos de religiones venidas de África, que perdían tal sentido para convertirse en costumbres que no responden a una concepción general de la existencia. Veía con razón aislar componentes de algún culto para estudiarlos en la separación de los otros. Aunque le indiqué la lectura de Cabrera (1990, 1974), donde esa soldadura de creencias no se abstrae del relato etnográfico, él prefirió la norma del estudio por jirones: por cultos, deidades, objetos litúrgicos, ritos, etc., que le planteaba un mejor camino para la producción de su cortometraje. Ya estaba listo para empezar a filmar. Así me dijo al presentarme un esquema de los sincretismos entre las deidades de los cultos de *Ocha* y *Congo* con el catolicismo. En otro esquema aparecían los cultos ya dichos. Sólo a mucha fuerza de razonamiento y experiencia preliminar, razonó incluir la práctica afrocubana del catolicismo (o sincretismo católico)²⁰⁷ y el espiritismo *cruzao*.²⁰⁸ “Es verdad, un practicante del folklore afrocubano también va a la iglesia [católica] y hace espiritismo, pero no es estrictamente católico, ni espiritista”.²⁰⁹ Quizá lo que más lo persuadió a esa conclusión fue la cadena de ritos mortuorios al fallecer uno de sus informantes, que incluyó junto a ceremoniales *congos*, *lucumí* y *abakuá*, una misa en la iglesia de Nuestra Señora de Regla y la asistencia a una labor espiritual (sesión ritual de espiritismo *cruzao*), labor que a Teófilo no se le pareció a la misa kardeciana, sino más bien a las posesiones que había presenciado en ocasión de las fiestas de *Santería*. De todas formas, seguía

²⁰⁵ Hablar de Regla como culto no es lo mismo de hablar de Regla como pueblo. Vea Glosario de Términos Afrocubanos.

²⁰⁶ Las dos primeras son atribuidas a los *lucumí* y a la primera se le llama también *Regla Lucumí*. La tercera se dice *Conga* o *Mayombe*. *Arará* nos dice también de una designación correspondiente a un grupo étnico africano. Para más aclaración véase Glosario de Términos Afrocubanos.

²⁰⁷ Cabrera (1990) es la autora que más se acerca a esa posición.

²⁰⁸ Se aproximan a este tipo de consideración Argüelles y Hodge (1991), Bermúdez (1964).

²⁰⁹ Esta diversidad la explica muy bien Aubrée (1995) para el caso afrobrasileño.

presenciando esa conexión de los cultos afrocubanos como un asunto folklórico y sincrético, sin una lógica propia.²¹⁰

Sin embargo, Teófilo se sorprendía, a la vez, de sus descubrimientos y del fondo de actitudes denigratorias con que se empleaban las nociones con las que él concordaba, sin poder conciliar una cosa y la otra. No podía consentir en que se tratase de concepciones de la vida asociadas al atraso cultural, la superstición y el oscurantismo, concepciones que en estimación de Mateo, uno de sus informantes, llevaban a la observancia y el recelo con que él, “un auténtico revolucionario, un hombre que quería la superación de cualquier atraso o subdesarrollo”, trataba a los creyentes de su radio de relaciones interpersonales, pese a que compartiese con ellos momentos de profunda alegría y el orgullo mismo de ser reglanos. Esas expresiones folklóricas, para Teófilo, eran una herencia del pasado; pero no pensaba que fueran resabios antisociales en la práctica viva, actual, del creyente. Después de conocer a varios creyentes se le hacía incomprensible por qué tanta vigilancia sobre gente que hacía folklore. Ello le parecía contrario al espíritu de la apertura religiosa proclamada por el IV Congreso. Percibía como inofensivas e irrelevantes las redes de relaciones sociales de las casas. Por ello no entendía la actitud reguladora de las organizaciones revolucionarias locales sobre esas unidades. Pensaba que era una especie de rezago de intolerancia socialista que la reforma seguro cancelaría. No estimaba que los sincretismos eran una forma en que los adeptos se embarcaban en una debilidad mental que contagiaba a la gente engañada y necesitada de fe por problemas existenciales. Me participaba sus observaciones para corroborarme que “en realidad, esa gente cree en sus santos, en los espíritus, en los *orishas*, en las potencias congas”, en todas ellas a la vez. “No es un embaucamiento; es una tradición cubana”, que se le representaba entre una ingenua curandería y una costumbre. Concordaba con aquellos especialistas de cultura y cuadros de las organizaciones estatales que decían de la incorporación de los practicantes, a través de la participación espontánea en las actividades folklóricas y en proyectos populares para la animación de la comunidad y la estimulación del turismo.

Para Teófilo, el uso denigratorio de las nociones de alta cultura que correspondían con las ideas comunes de la gente, no estaba asegurado por el Estado. A éste no se le veía intervenir directamente en estos asuntos. La ley sentaba la absoluta libertad de culto. Las voces gubernamentales en todo momento habían planteado el mayor respeto y entendimiento con los religiosos.²¹¹ La propia apertura religiosa podía ser tomada como un ejemplo. A John, Diana y List les parecía incorrecto que la apertura fuese interpretada como una concesión. Creían que la actitud hacia los revolucionarios (entre ellos los militantes del Partido) tapados en los cultos afrocubanos —como practicantes o clientes— no debía ser de tacharlos de deshonestos. Tal actitud les parecía un resentimiento opresivo y sin razón, que tenía un sesgo de desprecio y recelo. Habían entrevisto manipulaciones del comportamiento del creyente que pasaba por las fronteras del apartheid turístico. Con mal sabor tomaban esa situación, que habían empezado a percibir en una oficina estatal en la que le sugirieron a qué sacerdotes “de confianza”, “gente revolucionaria y decente” debían visitar. Ellos apreciaban que lo mismo que estaba sucediendo para los cristianos, también sucedía para los creyentes afrocubanos. El Estado ampliaba la libertad de culto, pero no iba a consentir que ningún religioso llevase una actividad pública independiente, como actor propio, ni le iba a liberar de los

²¹⁰ Un ejemplo es el vudú haitiano. Tiene dos factores, el Radá y el Petro. Rada (dahomeyana y yoruba), culto de un panteón de dioses vinculados al supremo creador y que se manifiestan en la posesión de los creyentes. Esta concepción fue reforzada con el carácter milagrero de los santos católicos. Petro (congo), culto al poder moral trascendental de los muertos, a quienes se le atribuye la facultad de curar y de ejercer una justa coacción intimidatoria. El principio radá está asociado a la serenidad de espíritu que provee la paz y la reconciliación (el lado de la “frialdad”, civil). El petro está asociado con el fuego espiritual (“spiritual fire”) del encanto que los espíritus tienen para la curación y para el combate contra el mal (el lado “caliente”, militar). Más bien son dos principios de una vida religiosa compleja, donde los dos cultos se entrelazan. Es importante señalar, sin embargo, que las dos secciones fundamentales del vudú están fundidas en aspectos religiosos similares de culturas africanas de diferente raigambre. Así, la parte “caliente” de la magia está contenida potencialmente de una u otra manera en la “fría”, donde los ribereños dioses yoruba son reasignados como fuerzas espirituales. Correspondientemente, el lado “frío” creativo de los espíritus congos (*simbi*) fue trasladado al radá, donde sus positivos poderes fueron emparentados a aquellos de los dioses y diosas de Dahomey y el país Yoruba” (Thompson: 165). Simpson (p. 64s) comenta que las características de esa unidad varían localmente. Thompson (p. 165s) nos prueba que ese estilo de complementación, sincretismo, ya había empezado en África.

²¹¹ Carneado (1982) y la entrevista de Betto (1985) con Fidel Castro.

estigmas. Una reforma que, para ellos estaba empezando, sería la única que llevaría al fin de ese estado de cosas.

En realidad, ya sabemos que en el organigrama estatal cubano habían desaparecido los grupos con una especialización racista desde la década de 1890 y el tinte de abierto racismo en sus órganos quedó obsoleto desde la década de 1930, con la instalación de un ejército de amplia composición negra. Durante la Revolución, el Estado siguió conservando cuerpos de funcionarios encargados de regular su relación con la religión —como la mantiene todo Estado. La diferencia es que la Revolución extendió esos cuerpos en número y en funciones ateístas; pero llegado el momento de la reforma adelgazó esos aparatos.

Antes de la apertura religiosa el Estado dispuso en materia ateísta de una sección dentro del DSE, de la Oficina de Asuntos Religiosos del Comité Central del PCC, de equipos académicos (Departamento de Estudios Socio-Religiosos de la ACC y otros equipos de investigación²¹²), de secciones o funcionarios ateístas a todos los niveles de las organizaciones revolucionarias, y de intelectuales de confianza. Con la reforma, sólo se desarticulaban las secciones y funcionarios ateístas. El resto de los cuerpos permaneció para estructurar una acción hacia las religiones coherente con la apertura y dando orientaciones a los funcionarios no-especializados que quedaron en las organizaciones revolucionarias tratando coyunturalmente el asunto. El Estado no abandonó el acotamiento en materia religiosa. Pero el tamaño limitado de sus cuerpos, la eliminación de las secciones especializadas en las organizaciones revolucionarias y la renuncia pública al ateísmo, parecían indicar que no actuaba sobre los cultos y sus creyentes. Más que nunca se cuidaba cuando recurría a métodos de coerción directa.²¹³ Así, la apertura religiosa fue coherente con otras dos reformas políticas, la reducción de los aparatos estatales y la reformulación del sistema de coerción.

II.3.5- ¡Yemayá, ven a la mar!

Por tradición Regla ha celebrado su fiesta patronal el 8 de septiembre con su correspondiente octavario. El santoral católico publicado en Cuba nos dice que ese día está dedicado a la Natividad de Nuestra Señora de Regla y San Adriano mártir. Es un evento ligado al orgullo del reglano, aunque no sea creyente de ninguna religión. Un momento esperado para la fiesta, la diversión y el desahogo de la euforia local. Siempre había sido un gran festejo, rodeado de diversiones durante esos días. Asistían dignatarios de la Iglesia. La diversión era multitudinaria y muy lucida. Se organizaban procesiones católicas y otras de marcado carácter afrocubano, como las salidas de los dos cabildos de *Yemayá*, organizados por las *santeras* Pepa Herrera y Susana Cantero.²¹⁴ Pero desde inicios de la década de 1960, con la tensión entre la jerarquía católica y el Estado, en el conjunto de tensiones del país, la fiesta en grande fue suspendida.²¹⁵ Así la celebración quedó dentro de la Iglesia y en el tramo de la calle Santuario frente a ésta. La procesión quedó limitada al interior del templo y el atrio. Desde ese momento hasta las postrimerías de la década de 1980, bajo la política del Estado hacia la religión y la deserción de creyentes, mucha gente dejó de concurrir. No hubo un aumento de la multitud hasta esa fecha.²¹⁶

El evento nunca ha sido puramente parroquial, ni católico. La afluencia de gente ha llegado de todas partes. Los observadores externos —como Valeri y Eric— no sólo se quedan pasmados por el gentío, sino también por la mezcla de ruegos religiosos que allí convergen. Es una reunión de católicos, creyentes afrocubanos y afectos a la religiosidad popular. Los dos últimos pueden percibirse a sí mismos, de modo muy parecido, como hombres de una fe católica. Es probable que conozcan el rito católico y estén bautizados; pero a lo mejor no sucede así, sin que los primeros pongan objeción por la participación católica de éstos, audiencia que causa el beneplácito de las autoridades eclesiásticas. Las diferencias de fe con quienes los católicos denominan sincretistas, por ese momento se olvida. De este hecho, Teófilo describe que los sincretistas de la casa de culto,

²¹² Notables los formados alrededor del Instituto de Antropología de la ACC, antaño de Instituto de Etnología y Folklore. Por ese nombre le llamo en páginas que siguen, dada a la referencia de época.

²¹³ Oppenheimer nos hace varias descripciones del mantenimiento indirecto de los cultos afrocubanos bajo la férula estatal. Uno de los institutos oficiales que señala es el ICAP.

²¹⁴ Resumo la descripción de Gómez Luaces. Existe trabajo especializado (Pedroso, 1993).

²¹⁵ Nos da noticias Cabrera (1974).

²¹⁶ Debo esta observación a compañeros del Museo local.

quienes participan en el evento por un asunto folklórico, se imaginan a *Yemayá* como diferente, pero a la vez una y la misma deidad que Nuestra Señora de Regla.

Este evento es sincrético. Confluyen a un mismo espacio religioso los tres tipos de creyentes dichos. Se juntan las representaciones de Nuestra Señora de Regla con la de *Yemayá*, deidad afro cubana. En pocos lugares del país se produce este tipo de acontecimiento. Lo observé en las celebraciones de la Virgen de la Caridad del Cobre, en Centrohabana; de San Lázaro, en el Rincón; de Santa Bárbara, en Güines y Párraga; de la Virgen de las Mercedes y San Cristóbal, en La Habana Vieja. Añádase el festejo a la Caridad, en El Cobre —donde no estuve presente. Pero en el único lugar observado donde la gente se reúne en una forma comunitaria y pueblerina es en Regla. Es donde existe un auténtico sentido de patronazgo religioso y donde sobresalen ciudadanos con gran afecto y orgullo por esta clase de tradición local.

La asistencia a la reunión de fieles en la celebración a Nuestra Señora de Regla en 1990, 1991 y 1992, fue cuantiosa. Llegó mucha gente. Nos declaraban funcionarios municipales de Cultura, que habían sido más concurrida que en años anteriores, desde los días de la celebración del octavario. El 8 de septiembre de 1992, en el momento de la procesión, habían cerca de 3,500 personas. En muchas casas reinaba el jolgorio. El reglano abandonaba con discreción las actividades cotidianas para dedicarse a la pachanga del día. Estaba anunciada la llegada de un obispo, de quien se decía que pronto se le haría Cardenal. Pero en realidad la gente no le esperaba. En el templo todos pedían a la poderosa virgen negra. Afuera los creyentes comentaban de las celebraciones a la Señora del Mar, a *Yemayá*, que habían dejado atrás, en sus casas de culto o en sus hogares, para venir a la iglesia a rendirle culto a la imagen católica de aquella poderosa presencia. Sobre todo en la capilla cercana muchos cirios y flores honraban a la poderosa deidad, a la madre del mundo, *Yemayá*, vista y nombrada como Virgen de Regla. Ya varios creyentes afro cubanos habían hecho las ofrendas al mar, ofrendas para pedir la gracia de la Señora de las aguas de donde nace el mundo.

Entre tanto, en el atrio, hacían su agosto los vendedores del mercado negro. Los concurrentes hablaban lo mismo de sus dolores existenciales que de sus insatisfacciones por el régimen político. Decían tanto de la necesidad de sanación y de tranquilidad de espíritu como caracterizaban al régimen y sus líderes con palabras duras y chistes. Se sentían las risotadas y a la vez las palabras de dolor que latían entre quienes iban a solicitar por enfermedad y desgracias. Unos representantes de los perseguidos grupos de derechos humanos habían sido detenidos dentro del templo por oficiales de la G-2 cuando expresaron su ruego por la libertad para los presos políticos. Se pensó que, por aquel incidente, las autoridades limitarían la salida de la procesión. Pero no sucedió. El Padre Varela junto con otros sacerdotes y sus ayudantes, se hicieron cargo de sacar la procesión. Había quien esperaba el fin del evento para refugiarse en una *piloto* clandestina, antes que *volaran* las cervezas. Nadie se precavía de si le oían. Aunque sabían que no faltaban representantes oficiales y soplones metidos en la multitud. Alguien identificó un *mono* venido de La Habana Vieja. Tres funcionarios del ICAP, pasaron *gardeando* a varios extranjeros. Los vecinos del pueblo sabían que la policía estaba acuartelada. A la entrada de la sede municipal del Partido había tres coches extraños y se estimaba que funcionarios de alto nivel estaban en ese recinto. En la calle Santuario la gente indicaba a unos extraños entre la multitud, académicos en funciones estatales de investigación. Un lugareño, que se declaraba a sí mismo como incrédulo, llegó junto a unos amigos suyos. Se había demorado en las tradicionales actividades de guardia que para aquel día le habían fijado en su CDR.

La multitud se agrandó cerca de la hora de la procesión. Muchos esperaban para lanzar flores. No era extraño que alguien se aprestara a hacer una promesa en aquel sagrado día antes que la procesión saliera. Las voces del coro subían con la música de júbilo en la misa, y entre los cantantes y los músicos identificaba a cuatro creyentes afro cubanos conocidos por mí, dos de ellos hijos de *Yemayá*. Salió el tumulto entre la presión moral del sacerdote y sus auxiliares. Se levantaron gritos de viva y alabanzas en un ambiente de relajamiento, donde se olvidaban los factores que pudieran causar tensión.

II.3.6- El observatorio etnográfico

La etnografía es microscópica. En eso voy de acuerdo con Geertz (1987a: 33-34). Dos ejemplos, más allá de los clásicos, me atraen, uno es de los antropólogos que fijan la imagen del indio en una

discusión de la Cámara de Diputados (Castellanos, y López y Rivas, 1992) y otro de quien presenta la interrelación de un grupo con el conjunto de sus vecinos étnicos (Miano, 1992).

El microscopio del etnógrafo se construye de acuerdo con el objeto de investigación, no con el lugar de observación. Regla me obligaba a no recluirme en su separación y orgullo local, para salir a los expansivos vínculos de las casas de culto. En este pueblo se veía clara la oscilación continua entre la sociedad y cultura blanco-racista-atea y la sociedad y cultura afrocubana. Por ejemplo, alguien salió de su posición estructural como vigilante oficial de la fiesta patronal para irse a gozar al epicentro rebelde de esa celebración, el atrio de la iglesia, debido a esa honra del reglano, que, aunque no fuese creyente o negro, se vinculaba con afecto u orgullo con la tradición afrocubana. Allí se corregían los instrumentos para observar ese trasvase que se producía en otras partes a donde me obligaba a ir la unidad de observación elegida, la casa de culto.

Los cultos afrocubanos no son privativos de Regla. Y su organización social en Regla lo que me decía es que su base en la casa de culto forma una estructura reticular que se propaga por todas partes, fuese desde la villa o desde fuera de ella. No desde un punto de difusión sino como un brote de relaciones ubicuas e invisibles que corren por comarcas, barrios y ciudades diferentes. Esto muy a tono con lo que siempre fueron las casas de culto en la historia.

Ahora bien, todas partes puede ser el mundo. El etnógrafo tiene que poner las cotas de hasta dónde, territorialmente, va llevar su observación. En su ciencia vale mucho el refrán que dice que el que mucho abarca poco aprieta. Ya había escogido la unidad de observación y continué acotando:

1- Tomé como criterio que en cada casa de culto seleccionada se manifestase la imbricación de los cultos de *Ocha-Congo*-espiritismo *cruzao*-catolicismo afrocubano. Para sintetizar la expresión suelo decir variante *Ocha-Congo*, pues al acuñar el término con esos dos cultos digo de la interdependencia que hay entre los cuatro. Son el tipo de casa más abundante en la zona. Para hacer más uniforme el registro, hice abstracción de la imbricación del culto a *Ifá*, el culto *arará* y el culto *abakuá*. Era una abstracción que como toda separación analítica de elementos era convencional. Al advertir la presencia del culto *lucumí*, de alguna manera me he de referir al culto a *Ifá*, por lo socorrido del servicio de los *babalawos* para la adivinación y la consagración de los creyentes. El culto *arará* no lo consideré básico en la imbricación; pero lo acepté como un elemento de base común de creencia afrocubana que admiten algunas casas con las características que buscaba. Decidí no trabajar directamente con la *Sociedad Secreta Abakuá*, sino con miembros suyos observados en su práctica de la variante *Ocha-Congo*. Ello fue por un motivo práctico. Esa Sociedad era constantemente asechada por las autoridades y ello podía meterme en complicaciones con la vigilancia estatal.

2- Escogí un área territorial de investigación entre las dos subzonas que convergen hacia Regla. En esa superficie me dejé llevar hasta la extensión media de los vínculos de las casas de culto que partían de Regla. Marqué una zona que había tenido antecedentes importantes de población negra desde los tiempos de la esclavitud y con la migración de los antiguos esclavos a las ciudades y poblados. Por el oeste, el eje límite que demarqué corría hacia el norte de Bejucal a la Lisa. Por el este, de la llanura de Colón a Cárdenas (**V. ANEXOS: Mapas II.3d**),²¹⁷

3- Seleccioné casas de cultos específicas, atendiendo a la posibilidad de estudiarlas en su relación con su entorno social y su vínculo oscilatorio entre ella y la sociedad blanco-racista-atea. No como entidades aisladas.²¹⁸

Regla me obligaba a no trabajar en una o más aldeas, sino en una unidad más pequeña, la casa de culto, pero que se desparramaba por entre villas y barriadas. Me ayudaba a calibrar el microscopio etnográfico para la observación de los problemas de sociedad y cultura que encontraría en la relación de esas casas con el resto de la sociedad local. Regla me ponía en camino de ella y me hacía partir de ella. Daba al derecho y al revés el viaje de los tamboreros del cuadro que da título a este epígrafe.

²¹⁷ Si seguimos a Simpson y a Thompson —entre otros investigadores—, tenemos que hacer una delimitación territorial local muy estrecha, para localizar la zona donde se verifica una idéntica fusión de principios religiosos en un culto.

²¹⁸ Tal como no habían hecho los investigadores de la organización social de la africanía sagrada. Otro tipo de estudio sobre la casa de culto se debe a González Huget, quien enfoca la casa como un amasijo de fetiches, objetos de culto.

II.4- Juntos; pero no revueltos

Así los racistas cubanos contestaban, entre chismes y comidillas, a las primeras medidas del poder revolucionario en materia de democracia racial. Esa expresión –por lo que significa– sigue siendo hasta hoy un gran problema para los estudios afrocubanos, que deben someterla a un examen que diga por qué la unión, por qué tal separación.

II.4.1- Estudios afrocubanos: Generalidades

Desde el siglo pasado aparecieron esos estudios.²¹⁹ Sus animadores en esas tempranas fechas pretendían conocer la realidad social y cultural del negro en Cuba. La propia voz afrocubano apareció en esa centuria como término aportado por Veitía.²²⁰ No sólo cuentan los estudios científicos, sino también las descripciones ofrecidas por intelectuales costumbristas, quienes pretendían mostrar la presencia del negro en la vida del país.²²¹ De entonces acá el tema afrocubano ha sido una línea fundamental de la reflexión sobre la sociedad y cultura cubana para científicos e intelectuales en general. Los estudios afrocubanos son diversos. Pero se les puede clasificar de distinta manera. Yo los contemplo bajo dos clasificaciones: (I) Los de corte integrativo y los de corte alternativo. (II) Los de estudio político y socio-cultural de la población negra, frente a los que se han especializado en la investigación de los cultos afrocubanos. Estos últimos sean: (i) por la reconstrucción histórica del origen africano de esos cultos y su adaptación americana, por ejemplo Ortiz, Franco, Bascom, Sosa, Valdés Bernal; (ii) por el planteamiento discursivo de la creencia afrocubana, donde destaca la obra de Cabrera y Lachatañeré; (iii) por el inventario etnográfico, con su catálogo exhaustivo de las cosas de la africanía sagrada como jirones folk, quizá la vertiente de investigación más extendida en el presente, de la que sus principales representantes son Martínez Furé, León,²²² Barnet, Bolívar,²²³ Díaz y de Souza; (iv) y por el marxismo oficial, que a partir del epifenómeno religión-sociedad considera la primera como una deformación de conciencia con serias consecuencias de civilización y política para el socialismo pues proviene de una práctica folk de subalternos que, históricamente, vivieron en una explotación enajenante, corriente de idea en la obra de Guanache, López Valdés y Argüelles.

Era de esperar que dentro de esta última línea se produjese un intento de reformulación, típico de la reforma. Esta faceta apareció con el trabajo de Menéndez (1998), a propósito de una caracterización de la *Santería* como parte de la cultura popular, un trabajo muy ligado a la necesidad que la política cultural oficial tiene de integrar a los cultos afrocubanos en un proyecto más propio para los nuevos tiempos, dejando a un lado el oxidado marxismo oficial.

Un nuevo espejismo en temporada reciente ha enturbiado el panorama. El marxismo oficial explica, sobre la base de las nociones racista-ateas de la alta cultura, que el crecimiento de la religiosidad afrocubana es una pervivencia folk, tradicional; una vuelta equívoca, pero auténtica del cubano a sus orígenes culturales en una época de reforma.²²⁴ Toma los cultos afrocubanos como un refugio de los hombres a los males que le aquejan, males que entre esos cultos encuentran una forma práctica de resolverse con la apelación a la brujería, el espiritismo y la adivinación, cargadas de deficiencias de civilización, carentes de ética y ajenas al progreso social y cultural.²²⁵ Se trata de vinos nuevos en odres viejos. Domina la visión estática de la africanía sagrada.

II.4.2- Estudios afrocubanos: la mirada al presente

El particular racismo e intolerancia atea hacia el ámbito afrocubano sistemáticamente se le ha situado como cosa del pasado (Carneado, 1962 y Serviat, 1980). Sin duda alguna, la Revolución de 1959 trajo cambios profundos en la democracia racial, que dan la impresión que el problema ha desaparecido. Sin embargo, el propio Estado cubano se ha pronunciado por no descuidar el asunto, con pronunciamientos que tienen más un sentido de alerta que de profundidad. En los inicios mismos de la Revolución, dos alocuciones públicas hicieron saber la dirección antirracista del nuevo poder,

²¹⁹ Cuéntense las obras de Bachiller y Morales, 1887, 1881; Labra, 1873; Saco, 1879. Pueden añadirse los autores de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba referidos en I.7.

²²⁰ Según Ortiz (1970: 18).

²²¹ Betancourt, 1844; Merlín, 1841; Meza, 1903; Suárez y Romero, 1859; Villaverde, 1981 –entre otros.

²²² Incluye también León y Guanache, 1976.

²²³ Incluye también Bolívar y González, 1998.

²²⁴ Muy representativo es el ensayo de Ramírez Calzadilla (1994) y la tesis de cultura popular de Menéndez (1998).

²²⁵ Es una idea que se refleja en Argüelles (1992, 1994); Argüelles y Hodge (1990); Lahaye y Zardoya (1996).

cuestión que reiteradamente ha aparecido en el subtexto de los documentos oficiales, hasta que en el III Congreso del PCC, el asunto vuelve a resurgir con el llamado sistema de cuotas. En realidad la política inaugural de la Revolución en materia de raza se cifró en acabar con la segregación y la discriminación en la medida en que terminaba con las diferencias de clases sociales e introducía una amplia política de justicia social. Ello evidentemente tenía un complemento, la proximidad de la participación de los ciudadanos en los colectivos actorales de las organizaciones revolucionarias, que se estimaba que llevaría a la aproximación racial. Sin embargo, el pequeño enunciado acerca de la cuestión racial a propósito de la política de cuadros acordada por el III Congreso del PCC, evidencia que la sociedad y el propio Estado no podían darse por satisfechos con sus objetivos primeros en el tema que nos ocupa. No fue un planteamiento ligero e incidental, al referirse a tomar en cuenta patrones anti-discriminatorios y no prejuiciados en la política de cuadros, se estaba diciendo que existían anomalías en la ascensión y la movilidad social de los ciudadanos negros. Se estaban reconociendo fallas.

El sistema representativo que el Estado proponía con las cuotas para el nombramiento de cuadros y consecuentemente para el balance de distintos sectores de actividad fue un paso importante. Pero la evaluación de las fallas no fue muy lejos por la vía de la política. Más bien esa operación se abismó ante problemas históricos y estructurales típicos de una sociedad de plantación, que no sólo eran difíciles de reconocer por los dirigentes y funcionarios del Estado, sino también por cualquier ciudadano, incluido el académico que tenía los instrumentos para asomarse a la profundidad de una historia en la que se había generado una sociedad y cultura blanco-racista. De los pocos eruditos que se aproximaron al tema en la década de 1970 y 1980, Domínguez (1988, 1976) con razón nos deja ver que el tratamiento del racismo se había convertido en un tabú. Cuando el asunto sale a relucir dos años después del III Congreso en una obra de análisis de la etnopolítica cubana (Moore), Domínguez (1988: ix) señala con justa razón que afirmar la existencia del racismo disgustaba entre cubanos. Remite a reconocer la continuidad poscolonial y posesclavista de la nación. Desmiente la convicción de país superador de los viejos patrones de la diferencia racial. Deja el inquietante deseo de saber cuál es el entramado de dominación que soporta la reproducción del racismo, aunque sólo fuese en nivel de prejuicios y discretas formas de discriminación. Aunque el propio Domínguez (p. xi) aclara que la intervención del Estado ha de vérsese como no-deliberada, el propio Estado cubano se abismó.²²⁶ ¿Cómo era posible que después de tres décadas de Revolución, él podía estar relacionado con ese fenómeno, aunque sólo fuese de una manera estructural?

Este caso no era excepcional en el panorama poscolonial del Caribe. En Brasil, por ejemplo, e tenía la misma sensación en la misma década del 80, el asunto emergía con las mismas impresiones, cuestiones en algo parecidas y algunos problemas comunes. No pienso asomarme a la comparación ni hacer una exploración detallada del tema en el nivel de integración de la nación cubana. Pero cabe mencionar que en estas naciones la identidad cultural en su construcción histórica ha ido manejando con ductilidad las categorías raciales, como si ellas fueran meras categorías de color, pasando a un olvido inconsciente sus patrones y nociones racistas. Aquí parecen actuar mecanismos de encubrimiento de los recursos de coerción y desigualdad que acomodan a los ciudadanos en las expectativas comunes de una nación progresiva, unificada y democrática.²²⁷ Es un mecanismo mental que sostiene que sobre la base de la coerción –tenga ésta los perfiles que sea- y la desigualdad –sea ésta del modo que sea- se ha llegado a un progreso condicionado, a una unificación relativa y a una democracia que se coliga con formas de paternalismo estatal. Sin embargo cuando se exploran las denominaciones de color como categorías de clasificación social, se puede ver detrás de ellas la pervivencia de prácticas que impulsan a una sociedad y cultura blanco-racista que desde antaño continúa reproduciéndose con: (1) la regulación del exceso en el contacto transcultural; (2) el fraccionamiento racial; (3) el criterio de blanqueamiento, asociado a la construcción simbólica de la liberación del estigma de sangre; (4) la retención de la “institucionalización” de la otredad negra; (5) el gradualismo y el paternalismo en el tratamiento de la promoción social del negro; y (6) el mantenimiento de una vigilancia sobre el peligro de la raza negra misma y del contagio.

²²⁶ “(...) like all Cuban governments since independence, the current one acknowledges that racism was a problem under the rule of its predecessors, but not now” (Domínguez: 1988: ix).

²²⁷ V. Guimarães: 320.

Para que ello suceda hay una base efectiva de poder social, que funciona más allá de una buena voluntad de Estado, a la que más bien el Estado está adosado indefectiblemente. La base de poder social que se descubre, el estilo de la conformación del poder social, es presumible que no pueda funcionar si le falta el elemento racista en el caso que nos ocupa, una sociedad de plantación. Ella tendrá que reproducir ese elemento, recrearlo en nuevas condiciones; en vez de arrastrarlo como un lastre del pasado. Esto último sucede indefectiblemente aunque se proclame que esas condiciones son de democracia racial y muy distintas a las de otros países de la geografía política del racismo. Este asunto de los rezagos del pasado es lo que usualmente se entiende que sucede en realidad. Como mismo se tiene la convicción de que si el racismo existe, es de un modo suave, sugiriendo la relativa conformidad de la población negra –argumentos hacia los cuales, en plena etapa de reforma, reacciona el trabajo académico de Duharte y Santos.²²⁸ Estos dos sentidos comunes del asunto hacen retornar al actor social a echar tierra sobre el soporte de poder.²²⁹

El Estado y sus actores reunidos colectivamente en sus organizaciones se orientan por esos dos sentidos comunes en franca sensación de abismo. Prefieren no pasar a la profundidad; se cree que tal rumbo como sinónimo de negación de los logros de la Revolución en materia de racismo –aportándose un elemento más al carácter tabú del tema. Sin embargo, la acción transformadora del Estado cubano en su fase socialista es innegable. Ningún problema histórico y estructural la ocultaría.

La Revolución triunfante dio pasos significativos en materia de democracia racial. Transitó de la democracia racial enunciada, representativa, a la democracia de justicia social masiva. En virtud de una política antisegregacionista se erradicaron los exclusivos círculos y ámbitos para blancos. Las medidas de justicia social pusieron en ventaja al negro, quien podía acceder a los beneficios de equidad, fomento de la vida comunitaria, y progreso para la familia y el individuo. El ascenso social del negro quedó garantizado en virtud de la reinante igualdad para todos los ciudadanos concretada en prácticas que le permitían entrar a puestos públicos y desempeños profesionales, hacer estudios y actividades de trabajo. Estos derechos encontraron soportes materiales que garantizaban el desarrollo de todo ciudadano. El negro se enroló sin ninguna distinción discriminatoria formal en las campañas de alfabetización, superación educacional, formación de científicos y técnicos, fomento de la economía, fortalecimiento de los cuerpos armados. Participó en la conformación de los colectivos actorales de las organizaciones revolucionarias. En tal sentido, se llevó la democracia racial al plano anti-discriminatorio de los derechos y la garantía social de éstos. En el plano de las mentalidades, estas prácticas afianzaron una conciencia de igualdad racial que contuvo definitivamente la publicación de cualquier manifestación explícita de racismo e impulsaron la concepción de acabar con esa expresión de desigualdad.

Se divulgó la idea del negro como uno de los grandes beneficiarios del proceso histórico que inició en 1959. Lo cual en buena medida era cierto. Las prácticas masivas de incorporación de los ciudadanos a las transformaciones del país y el disfrute de la justicia social, alcanzaron a la población negra, la cual fue dignificada en los pronunciamientos oficiales como un sector importante de la vida nacional, y expresión de la continuidad de la lucha que los africanos esclavizados iniciaron por la libertad frente al poderío colonial. Con esas prácticas, la identificación de raza y status parecía llegar a su fin, incluso con el fin mismo de toda desigualdad que prometía el socialismo. Los viejos esquemas somáticos usados para presentar la inferioridad del negro, fueron divulgados críticamente y su análisis formó parte de la enseñanza. Las relaciones sociales estimuladas por la febril interacción de los colectivos actorales de las organizaciones revolucionarias, garantizaron la amplitud del contacto interracial, en un país que dejó de tener escuelas, centros de trabajo, lugares de recreo, zonas residenciales del tipo de exclusividad racial. La ancestralidad quedó dignificada por una vía transcultural, al contemplarse la descendencia africana como una de las ramas del integrado tronco

²²⁸ A. de la Fuente (2000: 202) aprecia este paso como muy importante. Aunque él sostiene la idea de que el régimen de esclavitud no predetermina el carácter y el rumbo racial de la sociedad después de la abolición. Empero, ése es un punto fuerte del argumento de Duharte y Santos, con el cual yo coincido, desde la idea de continuidad estructural de una sociedad de plantación. También señalo que el asunto es planteado de modo crítico por Guimarães, refiriéndose a Brasil.

²²⁹ La reproducción del racismo se verifica cuando, previamente, han existido patrones y nociones que conforman prácticas locales [subrayado de EE] y comportamientos que entrañan segregación o discriminación. El Estado más bien queda coludido en el funcionamiento social que se asegura con la continuidad de esos patrones y nociones (King, 1999).

de la cultura y la historia. El ascenso del negro era enaltecido y presentado como un logro de las masas que de conjunto estaban fundidas en la amalgama del país –fusión que la Revolución misma estimuló. La democracia racial de 1940 había quedado atrás, para elevarse a una etapa superior, de antisegregacionismo y de pronta desaparición de la discriminación. El Estado quedó fortalecido con ese paso. Apareció como el agente que por la vía revolucionaria, con el concurso de la más amplia organización popular, había desatado las trabas de la renovación social y política que la sociedad nacional estaba esperando desde 1940, con la consecuente transformación de la democracia racial.

Sin embargo, el planteamiento del III Congreso en 1986 –como ya decíamos- abrió el abismo de lo que no se había reflexionado, porque a cualquier actor de la vida nacional le resultaba difícil asimilar. Lo primero es volver a ver con crudeza esa afirmación que nos hace Mason sobre las reacciones que traen las transformaciones antirracistas en el Caribe. Son, sobre todo, renuencias culturales y de selección social –que Mason llama psicológicas. La política estatal, en la que están involucrados masivamente los colectivos actorales, no pudo escapar de las resistencias de los patrones y nociones blanco-racistas que la nación había forjado –como nos puede indicar Guanche (1996b: 53s) a partir de su reflexión sobre el artículo 41 del texto antirracista de la Constitución de 1976 (Cuba, 1976: 33). Esa política no puede existir sin la igualdad racial descrita en el plano de la justicia social. Sin embargo, no puede encarar el fenómeno del racismo en toda su profundidad porque esa expresión está conectada con el inmenso poder social que el Estado detenta, fincado en la masividad del control total y el efecto de saturación, un inmenso control extendido, sostenido por una fenomenal masa de actores integrados, entre ellos el negro. Pareciera como si un poder tan colosal no pudiese dejar claro las diferencias por peligro a la disgregación de la cohesión identitaria lograda. Aunque la investigación lo que ha revelado es que ese gran poder no ha podido entender la necesaria independencia de formulación del actor racializado, la institucionalización de su otredad (Caño; Dominguez, 1988, 1976; Moore).

Como todo lo contradictorio, parece imposible; pero así es.²³⁰ Si, por un lado, es una política antisegregacionista y antidiscriminatoria, por otro es inferiorizante y paternal, sometedor y compulsiva. Su concepto básico se tornó a apreciar al negro con un concepto histórico en el que se traducían los patrones y nociones racistas, que se le inculcaron al propio negro. Se trataba del concepto del negro como sujeto que viene del pasado de desigualdad, explotación y enajenación social, que le hizo un sector vulnerable a los vicios antisociales y la incultura que con el colonialismo y el capitalismo se fomentaron entre los grupos subalternos, los cuales alcanzaron su reivindicación final gracias a haberse sumado a la Revolución. Es decir la figura del negro como principal beneficiario de la transformación social y política revolucionaria se erige sobre el paternalismo estatal que sostiene una sociedad de plantación. Desde esa versión de la historia oficial, el Estado unipartidario se considera quien debe pronunciarse por los negros y no ellos mismos, es un Estado profundamente paternal. Es la simbólica asamblea carismática de la elite reunida con sus actores masivos –entre los cuales está representado el negro- y que actúa como práctica principal de poder social, la que debe manifestarse por el curso de la política anti-segregacionista y anti-discriminatoria, tal como lo hizo con una solución positiva, pero a la vez representativa, con la formulación del sistema de cuotas. El negro por sí mismo, de modo independiente no puede decir del curso de esa política que le implica y le afecta –sin que ello tenga que dar curso a una forma de negritud o de nacionalismo negro, la cual en el contexto de la nación transcultural no tiene razón de ser. Esa situación paternal es el quid de la reflexión erudita de Moore. Es la pregunta que Spivak lanza a las sociedades poscoloniales: *Can the subaltern speak?* No olvidemos que Cuba –como Brasil si seguimos a Guimarães (p. 320, 325-326)- se formó como nación sobre la base de un orden oligárquico en el cual la raza, status y clase están íntimamente ligados e interpretados por las elites, aunque a ellas estén asociadas las masas objeto de su paternal reivindicación.

De esta forma el Estado en compañía de los conjuntos actorales que le sostienen, se ha mostrado represivo cuando tiene ante sí cualquier expresión que contradiga la alta misión de la que

²³⁰ Esto nos conduce a la reflexión que han tenido los investigadores del campo de estudios cubanos acerca de: "(...) dos tendencias evidentemente contrapuestas que pueden resultar importantes para el conocimiento de la sociedad cubana contemporánea. Una que muestra cierto grado de superación de los prejuicios raciales, y otra en la que se manifiesta su permanencia y reproducción constante" (Alvarado, 1996: 42).

se cree intérprete. Ello le ha llevado desde los primeros años del triunfo revolucionario a una larga cadena de compulsiones sobre todo lo que pudiese ser signo de alguna independencia afrocubana. Suprime las tradicionales Sociedades de Color (1959). Anula los reclamos de los intelectuales y la pequeña burguesía negra. Aplica, en concordancia con criterios racista-ateos generados en los colectivos actorales de las organizaciones revolucionarias, compulsión hacia las llamadas "sectas" afrocubanas. Refrena y utiliza distintas expresiones de identidad y agrupación negra o de religiosidad afrocubana, bajo criterios de gradualidad y paternalismo que más bien manejan el estado interno del racismo-ateo entre su masa de integrados y las relaciones internacionales.²³¹ Se vio coligado a la alineación del beneficio de ascensión y movilidad social que el negro podía obtener de su participación en el entramado de justicia social, bajo una selección social que reinstaló la identificación de raza y status, que en la práctica fue orientada por los prejuicios paternos y represivos, convertidos en consenso colectivo blanco-racista en el que se hizo participar a la figura actoral del negro integrado. Tal ordenamiento de la ventaja social, compartido con el subalterno de modo transcultural, pero compulsivo, es impuesta en las interacciones sociales, donde los actores reclaman el ajeño blanqueamiento con nuevos contenidos.

Este punto ha conducido ineludiblemente a que, en las condiciones de la reforma, los académicos se planteen la cuestión de raza y status social. Caño (1996: 62) nos plantea que: "(...) existen serias deformaciones en la identidad sociocultural de los negros cubanos, las cuales se reproducen en el proceso de socialización de las relaciones raciales en la escuela, la familia, los medios de comunicación masiva, etcétera". Quiere decir por los distintos ámbitos por donde los investigadores exploran la renuencia al contacto transcultural después de la infancia; la evitación del matrimonio interracial; la selección de amigos, vecinos y camaradas; la educación familiar y comunitaria ("territorial") para asumir el fenómeno racial; la difusión de estereotipos; la fragmentación grupal por raza; y la interacción entre grupos ocupacionales. Sobre todo, las relaciones sexuales y matrimoniales interraciales han sido un área de mucho interés (N. Fernández, 1996). Los académicos recorren ámbitos que el trabajo político-ideológico de los colectivos de las bases actorales en función estatal dejaron yermos, escenarios de la vida social que fueron vistos con indiferencia desde la óptica de la sobrepolitización de la contribución completa y el efecto de saturación. Es a ese tenor que ellos detectan atribuciones de negativas cualidades sociales y culturales a los negros y mulatos, quizá compartidas por estos mismos segmentos raciales (Alvarado; Pérez Álvarez; L. Serrano, 1998), particularidades raciales indicativas de un bajo status social –aunque el propio investigador contenga su razonamiento o éste no vaya a un análisis que considere la entraña de la discriminación.²³² En ese punto si avanzan tanto Guancho (1996b) como Caño. Guancho (p. 55-56) nos señala como en ese medio de reproducción de los prejuicios puestos de manifiesto en las 'etiquetas raciales' es posible señalar distinciones de status. La discriminación llega al punto de la explotación del estereotipo de selección del negro para tareas de "alto rendimiento" como el deporte. "Pero al mismo tiempo, la mayor parte de la población reclusa por delitos comunes es también de 'negros' y 'mulatos'". Aquí también es importante como este investigador se vuelve hacia el problema de la ancestralidad y su relación con el status para señalarnos la diferencia de posibilidades laborales que se abren para la población negra que descendió de ancestros libres y aquella que provino de esclavos que obtuvieron tardíamente la libertad (pp. 56-57).

Caño (p. 63s) cuando nos refiere que la tradicional política del Estado "precisa de una mayor focalización" hacia grupos específicos. Esa política sólo se ha interesado por sectores (juventud, mujer, infancia, estudiantes, trabajadores por ramos –a mi modo de ver como resultado de su trabajo de integración de la ciudadanía a la gestión oficial de los actores colectivos de las organizaciones revolucionarias. Ella muestra la necesidad de dar un carácter institucional a la otredad negra, lo cual implicaría una política que se enfoque al tratamiento de un "grupo vulnerable," que como grupo debe ser tomado en cuenta como el principal agente de su propia "integración y participación", fomentando un mayor nivel "de compromiso grupal y social". Para argumentar esa vulnerabilidad: "Estamos considerando aquí las contradicciones al nivel de la formación de su identidad sociocultural, que

²³¹ Resumo muchos acontecimientos de esta clase descritos por Moore.

²³² No es nada nuevo que esto suceda en la investigación sobre la racialidad en los pueblos de afroamérica (Wade: 53s).

pueden derivar en respuestas de autolimitación, autoexclusión, subestimación y pérdida paulatina de una perspectiva real de evolución social en sentido positivo. En estos casos, dicha perspectiva solo es asociada a otros grupos sociales, hecho que es legitimado en la tradición de la conciencia popular con la expresión 'esas son cosas de blancos'" (p. 63). Añade sobre: "La exclusión, consciente o no, de los negros en las propuestas de modelos de referencia positivos: familiares, sociales, estéticos, etc. (p. 64)". Señala como punto alarmante que: "(...) que no basta con reconocer nuestro mestizaje racial y cultural y reiterar que somos iguales, si se reproduce y aumenta la segmentación". (Ibid.) De modo propositivo expone la importancia que para una política racial focalizada tiene la incidencia en el ámbito de la cotidianidad, la familia, la difusión masiva y el trabajo cultural. En esos señalamientos de los académicos, directamente hacia la política del Estado, es importante vislumbrar el cuestionamiento al manejo de los estereotipos raciales en el área de la prostitución asociada a la política turística nacional, en franca denigración de los valores afrocubanos (Bobes, 1996; Davidson, 1996; E. Díaz, Fernández, Caram, 1996; N. Fernández, 1997, 1996).

Aparece el negro sometido a diferentes desventajas sociales cuando se hace un balance después de cuatro décadas de triunfo revolucionario,²³³ lo cual lleva a pensar en uno de los sesgos de la sociedad y cultura blanco-racista-atea, el gradualismo en la solución de la problemática del negro y por extensión del creyente afrocubano, a quienes no se les toma como actores independientes, una negación que proviene de la histórica estructura unitaria de poder de la nación, que la Revolución se limitó a reproducir, incluso desde los tiempos de su lucha por el triunfo de la renovación nacional.²³⁴

Blanquear fue una operación de civilización de la imaginada inferioridad del negro, de la limpieza de su tradicional condición inferior en la pasada historia nacional. Significó poner a los negros a vivir como los blancos, es decir alinearlos bajo un criterio de "blanca vida". Es apreciable la idea oficial de que con la desegregación y la condenación de la discriminación, la estrechez de los vínculos entre blancos y negros (en las esferas laborales, de participación y actividad social, de recreo, de convivencia, vivienda, y educación) ayudaría a consolidar la equidad racial. Pero como bien señala Moore (pp. 42-44) esto se hacía a costa de que los negros imitasen los patrones de lo que se entiende por ser blanco (o lo que es lo mismo que la "blanca vida"). Significaba poner fin o convertir en un costumbrismo folk a la religiosidad afrocubana, sus formas de socialidad y jerarquías; participar de los méritos de ascenso social por contribución total al régimen, diseñados bajo los imperativos blanco-racista-ateos para dar cumplimiento a un proyecto nacional sin la independencia de la voz del actor afrocubano;²³⁵ y dejarse colocar en cargos públicos y desempeños sin poner reparos a una limitada selección social, la cual se traduce en la desproporción de la representación social del negro en distintas esferas o la presencia en ellas como una simple figura de la demagogia racial.²³⁶ La igualdad racial es limitada. Blanquear representa la operación de pasar la cultura y sociedad afrocubana de un lugar subalterno al trance de desaparecer. Se prefieren las figuras *abakuá* en miniaturas para la venta turística que el *abakuá* real. Todo punto de resistencia a esa manipulación significó un germen antisocial, de quienes, presumiblemente, quedaron colocados en situación de ventaja social; pero que hoy se les reporta con problemas de empleo, vivienda, vestimenta, salubridad e interacción social, así como con dificultades de garantías ante las autoridades policiales, judiciales y en seria desventaja penal.²³⁷

Tratamiento aparte doy a la política del panafricanismo, que llevó la impronta de la política interna en materia racial (Moore). Esta política internacional fue trazada por el gobierno cubano desde 1960. Condujo a las operaciones tácticas y estratégicas (a la vez civiles y militares) de relación de solidaridad con África, el Caribe y la comunidad negra norteamericana. Sin embargo, se propagaba el racismo nativo, pese a que los líderes cubanos publicaron su política panafricana como un resultado

²³³ V. los trabajos más recientes entre los que he referido.

²³⁴ Valiosa es la observación que al respecto hace Moore.

²³⁵ En el año 1960 un debate televisivo de intelectuales negros ya había planteado ese asunto, los voceros de ese debate terminaron todos en el exilio (Moore: pp. 47-48).

²³⁶ Dominguez (1976) y Moore tratan el asunto. Tanto Moore como Aranda (1996), desde perspectivas diferentes plantean que el sistema de cuotas raciales no termina por resolver los problemas de prejuicio y discriminación.

²³⁷ Es lo poco que se puede decir con el aporte de datos dados por los trabajos recientes sobre el tema, y de años anteriores algo se puede inferir con la lectura de Salas (1981, 1979).

de la conciencia antirracista de la Revolución, pese a la propagada adhesión a la causa negra en el mundo, pese a la difusión de la composición latinoafricana de la nación. Nunca se reconoció que aquel proyecto, bajo una verdadera concepción de respeto racial y étnico, había sido una creación de un ala de la intelectualidad nacional que desde los años 50, venía planteando el provecho mutuo de la relación con África –fue esencial en ese proyecto la labor del comunista negro Walterio Carbonell (1961, 1960).. La historia oficial presentó la idea como una hechura de los altos liderazgos del Estado y una consecuencia de la "noble" alianza con la URSS. Esos altos niveles no se detuvieron a analizar las relaciones de micro-dependencia²³⁸ que contribuían a crear con un credo civilizador, que, sin un desprecio deliberado por las comunidades afro, planteaba que los internacionalistas cubanos debían ser los agentes de la liberación o el desarrollo de otros menos civilizados y menos capaces. Primó el entendimiento de las cuestiones étnicas y raciales como problemas secundarios, y en algún sentido como rémoras con las que acabaría el socialismo. Así, la acción internacionalista llegó a interferir o a faltar a la consideración que merecían los problemas internos de esa naturaleza en el seno de los países, comunidades, movimientos y partidos aliados.

II.4.3- Estudios afrocubanos: conceptos integrativos-nociones denigratorias

La concepción integrativa nos plantea la homogénea disolución de la africanía doméstica en la sociedad y cultura nacional en virtud de la idea de la interdependencia transcultural. Parte del punto de vista cierto de que el africano aportó elementos importantes a la conformación de la nación en la medida en que se familiarizó con componentes de la cultura de los otros inmigrantes (Franco, 1975, 1965, 1961, 1959). Se produjo entre las partes lo que Ortiz llamó un ajiaco, una amalgama cultural, de fusión y presencia redonda de la africanía en la sociedad y cultura nacional. Hubo una mixtura de lengua, costumbres, modos de vida, razas, artes, religión, formas de oralidad, ... En esa mezcla se formaron los cultos afrocubanos. Se tiene comprobado que en ellos se verifica una combinación de distintas tradiciones litúrgicas, aunque predominaron los principios religiosos de aquellas etnias africanas que se vieron representadas en el país por mayor número de esclavos y que procedían de culturas con mayor elaboración intelectual (lucumí, arará, carabalí y conga).²³⁹ Los cultos afrocubanos resultan así una invención que reconstruye la concepción de lo sagrado traída de África en medio de esa mixtura cultural. Pero no confundamos las cosas, desde el ángulo del poder social ese proceso histórico fue mixtura; no, revoltura. La sociedad y cultura blanco-racista-atea hasta el presente siempre ha hecho valer ese refrán hacia las cosas de la africanía que dice juntos, pero no revueltos. Ese aspecto los partidarios de la línea integrativa lo destacan en el pasado, pero no en su presente. Así la meta deseada ha sido la del practicante de esas liturgias integrado a la nueva sociedad, de preferencia con el abandono de los rezagos religiosos o con el trabajo para el folklore de la unidad nacional (Guanche, 1983; López Valdés, 1985, 1971; Sosa, 1982), un folklore que encanta por la conservación de un primitivismo de "magia imitativa" (Bolívar, 1990: 28-29). Para la posición integrativa, los cultos afrocubanos en el presente siempre están en trance de desaparecer con sus imaginados rezagos de civilización y su peligrosidad social. Ayer lo fue para Ortiz; para Guanche (1983: 451) era la desaparición, la "desintegración" de los "cultos sincréticos" con el crecimiento de la ciencia y la técnica en la construcción del socialismo.²⁴⁰

Los intelectuales de la "alta cultura" entienden la africanía sagrada como algo estático. No es un cuerpo vivo de creencias y ritos. Es una conservación de la tradición y la costumbre, que sobreviven en cosas, prácticas y concepciones echas jirones, producto del desarraigo del africano y su enajenación por la explotación del régimen de esclavitud. Tradición y costumbre ingresaron al flujo de la mixtura transcultural, en el cual el africano trató de conservar esos retazos sueltos "que le permitieron asirse al pasado", completando con ingenio los trazos faltantes de su cultura, para darle continuidad a su vida presente con una "imagen deformada del mundo" (León (1990a, 1990b). De esta manera, no se trata de un sincretismo sistemático, como el que trató de organizar en un modelo teórico Lachatañeré (1992) a través del cotejo de cultos de diferentes orígenes, mitos y equivalencias

²³⁸ Se toma esta noción de una referencia de un trabajo no publicado que cita Moore (p. 336).

²³⁹ Se refieren desde distintos ángulos Angarica, 1990, s/f; Lachatañeré, 1992; Ortiz, 1981, 1952; Sosa, 1982.

²⁴⁰ Esa labor y el destino del folklore, de modo general la indica Hart (1990), tomando como base el documento rector de la política cultural cubana (PCC, 1990) hasta las fechas de inicio de la investigación.

de deidades. Para esta concepción, predominante entre un buen número de autores (entre ellos: Barnett, 1984; Bolívar, 1998, 1994, 1990; de Souza, 1998; Martínez Furé, 1979, 1966, 1963; Ortiz, 1993, 1981, 1965), la labor folklórica nos pone ante una mentalidad religiosa enajenada e incapaz de cualquier sistematicidad por el pecado original de la entrada de los africanos en calidad de subalternos a la nación. En las representaciones blanco-racista-ateas, equivale a decir que la africanía sagrada es un rezago cultural, un oscurantismo, un atraso civilizador, proveniente del pasado de la servidumbre negra. Hoy se cree que esa mentalidad retrasada es la fuente de embaucamientos que los sacerdotes afrocubanos manejan para obtener clientes y tener adeptos, la base de actitudes antisociales de los creyentes, o el principio arcaico que emociona a los turistas.²⁴¹

No hay un desarrollo de la noción de lo sagrado. No hay una definición precisa de religión. Ortiz en algunos de sus trazos de reconstrucción histórica (1981, 1965, 1952) se aproxima a una concepción de lo sagrado. Cabrera, quien más se ha acercado a la cuestión, a través de la reedificación del relato de vida del creyente, nos deja muestras del desarrollo de conductas gobernadas por un imperativo sagrado, así como de las motivaciones y estados de ánimo que se correlacionan con ese imperativo. Para Cabrera (1990) no parece ser confusa la correlación de cultos diferentes, ni un impedimento para entender una religión, aunque explícitamente no la defina.

En el estatuto indefinido que se le ha conferido a la africanía sagrada reposan nociones denigratorias. Estas toman el punto de vista de que los cultos afrocubanos no son religiones, pues no poseen dogmática, ni son un cuerpo organizado de iglesia al estilo de las llamadas grandes religiones. Tanto Argüelles como Sosa (1982) y Pedroso (1992) dan un paso adelante para considerar que existe una asociación religiosa con sistemas de jerarquías y compromisos, sin embargo no han arribado al amplio carácter social de esas agrupaciones. Al tiempo que se deja abierta la puerta a la denigración de la casa de culto como lugar folk o encuentro de antisociales.

La postura integrativa oculta la fractura de la esfera afrocubana y la racista-atea. Hace sobresalir la interdependencia que existe entre una y otra. Sincretismo, cuasi-religión (cultos en sentido de una "práctica" por "practicantes" que no conforman una religión) y folklore, le sirven a los actores para barajarse en el ámbito afrocubano y del racista-ateo, tienen una superficie integradora y un fondo denigratorio. Cada esfera representa un nicho de posiciones para un mismo actor, que siempre estará entre las dos sociedades y culturas. Pueden ser los funcionarios que mantienen bajo control estatal las posibles expresiones antisociales de la ceremonia patronal en El Rincón y a la vez disfrutan de la africanía de las canciones. Puede ser uno de los tantos sacerdotes afrocubanos que he presentado o un *bisnero* como Bernabé, quienes justifican su negocio con cosas útiles para la liturgia con el pretexto de que se trata de puro folklore, algo que no hace daño a nadie. Los racistas más refractarios –como Hipólito y su hermana- no serían una excepción en esa existencia fracturada y transcultural. Podrían decir de ese vaivén social y cultural: Juntos; pero no revueltos.

²⁴¹ Incluso en fecha reciente se ha declarado en círculo cerrado, que es también la fuente para la introducción de agentes del imperialismo, a través de los extranjeros que llegan a Cuba a practicar cultos afro (PCC, 2001).

II.5- El primer planteamiento

Si me preguntasen por qué este primer planteamiento, diría sencillamente, que es una formulación inicial surgida sobre la base de las primeras impresiones de campo, las sorpresas de observadores externos, las premisas históricas y el balance crítico de los estudios afrocubanos. Este primer plan es algo similar al boceto que diseñé para organizar mi trabajo de campo en una fecha temprana de investigación. Pudiera decir que es ese boceto mejorado con precisiones terminológicas y teóricas. Un planteamiento más puntual, se ha de desarrollar concluida la exposición de la base teórica y los deslindes metodológicos, en el epígrafe IV.5. Es una exposición de los problemas y las hipótesis más ajustadas a la explicación de los hechos investigados en el nivel local.

De acuerdo con nuestro objeto, la construcción de la identidad cultural en los cultos afrocubanos debe ser examinada en el contexto de los vínculos entre sociedad y cultura blanco-racista-atea y sociedad y cultura afrocubana. Se enfoca esta investigación sobre una unidad específica, la casa de culto, en el nivel local, en un territorio demarcado y en un período temporal fijado en el presente de la nación cubana. Esa actualidad se contempla en el flujo de la evolución de la nación, flujo explicado a través de los conceptos históricos de contribución completa; efecto de saturación; pauperización; unipartidismo; transculturación y *pathos* heroico.

En el contexto en que se aprecia esa construcción de identidad sobresale la dominación de una sociedad y cultura dominante sobre una subalterna, que parece de algún modo, histórico, resistirse a la sujeción de sus actores y grupos, la desigualdad, las formas de rechazo, el racismo y la intolerancia religiosa. A esa modalidad histórica de la resistencia la denomino cimarronaje cultural. A la vez, considero la identidad afrocubana sobre el fondo de la vida transcultural, que impide el aislamiento de un segmento social y cultural frente a otro.

- ¿Cómo explicar la existencia de esas formas de dominación en una nación en la que reina la justicia social, la democracia racial y la libertad de culto? Lo mismo sería válido preguntárselo para la posible reacción rebelde que se entrevé entre los subalternos afrocubanos, en particular entre los miembros de la casa de culto
- ¿Es coherente la existencia de la dominación dicha en el contexto de la transculturación?
- ¿Cómo dominación y rebelión, en un contexto transcultural, determinan la identidad cultural afrocubana de los actores que convergen en la casa de culto?

Cabe señalar que estas problemáticas son coherentes con los planteamientos que han realizado las investigaciones recientes en el campo específico de estudios cubanos en el nivel internacional. En el tema de la dominación racista, entre sus autores, selecciono el inquietante asunto que todos, de un modo u otro, se plantean, visto por María del Carmen Caño (1996: 64): "(...) no basta con reconocer nuestro mestizaje racial y cultural y reiterar que somos iguales, si se reproduce y aumenta la segmentación [racial]". Con relación a la cuestión del ateísmo, quien leyese las pocas páginas acumuladas, coincidiría con que el problema que yo planteo es congruente con la impugnación que Lázara Menéndez (1998: 69) lanza al criterio que considera a los cultos afrocubanos (en particular, la *Santería*) como un "hecho folk", conectado con el "pasado" que sería objeto de abolición ("disolución, aniquilamiento, desintegración") por parte de los procesos y actores revolucionarios. Por último, nuestra interrogante científica en torno a la rebelión es afín con las preocupaciones actuales que han conducido a plantearse el doble rol, oficial y no-oficial, disciplinado y rebelde, de los actores de la escena social cubana (v. gr. Bobes; Domínguez; Dilla). En particular, en el estudio de la *Santería*, este asunto del presente ha sido planteado en una investigación de bases hermenéuticas por Lefever (1996: 324): "(...) it should be understood that the oppositional, revisionary, and subversive dimensions of Santería did not arise solely as a response to the colonial and imperial contexts (...)". De tal suerte que de nuestra primera hipótesis, puedo decir que es enteramente nuestra. No me corresponde a mí, la planteó el académico Jorge Domínguez, y otros investigadores se han encargado de darle continuidad:

- ⇒ La primera pregunta de nuestro problema científico fue respondida por Domínguez (1988: xi-xii): "One hypothesis is that the regime's apparent negrophobia at home results from the combination of the cultural burdens of the past with the authoritarian powers of the present and the peculiarities of Marxism-Leninism on ethno-racial questions". La reacción rebelde parece ser explicable en

virtud del cimarronaje cultural. Habría que explicar la particularidad de ese cimarronaje en el presente histórico y en particular el potencial rebelde que tiene la constitución social de la casa.

- ⇒ Es presumible que las nociones denigratorias y los conceptos transculturales sobre los cultos afrocubanos, ligadas a otras formas de baldonamiento racista-ateo, parecen propiciar de un modo dominante y paternal el trasvase hacia la africanía sagrada; pero a la vez, de manera cimarrona, parecen ser utilizados por los actores afrocubanos para oscilar hacia la otra sociedad y cultura.
- ⇒ Con los dos supuestos anteriores, se podría inferir que la identidad cultural afrocubana en el espacio de la casa de culto es una construcción que combina esos dos principios a los que nos hace referencia Scott (1989), acomodación y resistencia, frente a la sociedad y cultura blanco-racista-atea.

Para este primer planteamiento los estudios afrocubanos dan algunos elementos. Pero la falta de un diseño científico, aunque sea elemental, que intente explicar esa frase de "juntos; pero no revueltos", lleva a la carencia de tres cuestiones importantes en esos estudios:

1. Una base teórica para explicar identidad, dominación, rebelión y religión.
2. Una metodología de recopilación de datos, análisis y explicación.
3. Una exposición que esclarezca si los cultos afrocubanos son una religión o no.

Lo primero se desarrollará en el Capítulo III. Aquí las carencias se llenan con las teorías que seleccionamos, adecuadas para considerar las experiencias de investigación en el campo específico de los estudios cubanos y el marco de referencia de las indagaciones académicas sobre el Caribe. Estas teorías fueron anunciadas en la Introducción, a propósito de reflexiones que aquí concluimos para dar paso, plenamente, a la investigación en el nivel de integración local seleccionado.

Las cuestiones de metodología, las desarrollamos en el Capítulo IV. Después de dilucidar el carácter religioso de los cultos afrocubanos, seguimos con la presentación de las estrategias de metodología cualitativa de investigación en antropología social empleadas en lo que es un estudio microscópico, de pequeña escala social. Ya el lector, hasta aquí ha quedado advertido, con indicaciones provenientes del campo específico de los estudios cubanos y del marco de referencia de las escuelas de indagación del Caribe, del lugar y la importancia que ese tipo de estudio tiene para el tema tratado. Como digo arriba, en ese mismo Capítulo, a la luz del diseño de la base teórica y la metodología, el planteamiento de investigación (objeto, problemas e hipótesis) que aquí enuncio de manera breve, lo despliego en aspectos específicos.

Capítulo III: Los fantasmas imponderables

Hay en ellos fuegos nuevos colores nunca vistos
Mil fantasmas imponderables
Que es preciso realizar.

Guillaume Apollinaire, "La bonita pelirroja"

En este capítulo se sienta la base teórica de la investigación. Tomo, entre la amplia extensión de la literatura, esos elementos conceptuales que pueden servir para mi estudio, que los puedo operacionalizar en el análisis del dato etnográfico, y que se ajustan a las exigencias que plantean las premisas históricas y la revisión de los estudios afrocubanos. Ese fundamento teórico son los fantasmas imponderables que tomarán vida con las evidencias de campo.

En el epígrafe III.1 se desarrollan los conceptos de cultura e identidad cultural. Llegó hasta el tópico en que la cultura se revela importante para la evaluación de los recursos de que dispone el hombre, sobre los que ejerce control. Estos recursos son un ambiente cultural, donde lo material y lo ideal no se pueden desligar más que en una abstracción –que para el caso que me ocupa no importa. Entre esos recursos significativos cuentan las energías del trabajo humano y de la participación social, clase de recurso que he de tomar muy en cuenta en el examen de los hechos estudiados. Como éstos tienen que ver con la dominación sobre los creyentes afrocubanos inscritos en la casa de culto, en el epígrafe III.2 me dedico a reseñar los principales conceptos que derivan del poder social, considerado como control social que descansa en el control físico de los ambientes por los actores. Armado de esa teoría del poder, en III.3 puntualizo las características básicas del Estado totalitario, la ligazón de las tecnologías políticas del cuerpo con la microfísica del poder, así como el concepto de ideología.

Vistos esos asuntos, en el epígrafe III.4 planteo la problemática de la definición de la identidad cultural, definición que, ineludiblemente, tiene que ver con la relación de poder en que se encuentran los grupos de la sociedad nacional. Aunque mi investigación no trata de minorías o etnias, los estudios sobre esos grupos me aportan elementos importantes para definir el tipo de agrupación local y microscópica que es la casa de culto, así como su inserción en relaciones interculturales, y en un dominio y estructuras del poder. Como en la ubicación social de las agrupaciones afrocubanas –entre ellas la casa de culto– actúa el racismo como una externa definición denigratoria, consagro el epígrafe III.5 al análisis de ese fenómeno. Con ello siento las bases para considerar el prejuicio y la discriminación. Destlindo el modo en que el racismo, entre las modalidades de deformación de la identidad, actúa a través de operaciones de exclusión-inclusión, así como de asimilación-diferenciación. Pero para retornar a un asunto esencial, que no se debe perder de vista, en III.6 despliego los principales elementos para la definición de religión como sistema cultural, que desarrolla un sistema de sociedad y de personalidad –factor clave para examinar el epifenómeno religión-sociedad. En III.7 abordo el concepto de rebelión, un elemento del marco teórico que me parece aconsejable para presentar la resistencia y persistencia afrocubana.

III.1- Dos vaporosas nociones

Cultura e identidad son los primeros conceptos que necesito presentar. Ellos no se concretarían sin el auxilio de las explicaciones que le dan su justa dimensión en la evolución de la especie homo y en la vida del hombre en sociedad.

La cultura es la información no-genética, social, que ha permitido la adaptación de la especie homo en el proceso filogenético y ontogenético. La sociedad es fundamental para la construcción de la cultura, es en el ámbito donde ella puede producirse y reproducirse como información. La relación humana más elemental, la del parentesco, en la que el hombre da el salto de lo biológico a lo social ("el pasaje de la naturaleza a la cultura" –Lévi-Strauss, 1993: 59), está asociada al establecimiento del primer ordenamiento y con este de la regla más elemental para la preservación de la existencia en sociedad, que es la preservación del funcionamiento del grupo social dotado de organización (p. 68) para su actividad y comunicación. La socialización, de continuo, completa al hombre. Lo adapta en el contexto que provee la interacción simbólica. "La cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas" (Geertz, 1987a: 26), en virtud de las cuales el hombre actúa por significados construidos en la interacción con sus semejantes. No es, en sentido estricto, un conjunto de esquemas de comportamiento, ni una entidad superorgánica. La cultura se revela como una "serie de mecanismos de control (...) que gobiernan la conducta", mecanismos "extragenéticos" que son decisivos con relación a los de tipo genético (Geertz, 1987b: 51).

La mente humana a través de símbolos, de unidades de significado, elabora un sistema de disposiciones para la acción del sujeto (Geertz, 1987c: 62-63). Este guía la conducta por significados atribuidos en la relación humana, que le permiten su interacción simbólica, comunicativa, con los demás. Sin tal interacción no podría vivir en sociedad, no podría sobrevivir como hombre, porque en la sociedad el significado se hace público, constituye un contexto en el cual las conductas y las cosas son en virtud de lo que simbolizan interpretativamente para sus miembros. Las disposiciones elaboradas sobre la base de esos significados el hombre las adquiere y con ello entrena su actuar en sociedad (Geertz, 1987b: 52). A la vez, con sus representaciones procede con naturalidad adaptativa. Desarrolla dispositivos habituales, hábitos, que hacen posible el comportamiento humano (Varela, 1997: 50).

La cultura, como complejo de estructuras de significación, actúa de manera ordenadora. Los símbolos son tales porque ellos se constituyen en la oposición de significados y a través de esa trama de oposiciones binarias se forma una estructura mental que nos reporta un orden del mundo, taxonomías, ordenamientos y jerarquías, que dan sentido a la actividad humana. La estructura –por lo menos en primera instancia– debe entenderse como esa clase de elaboraciones de la mente. Al decir de Lévi-Strauss (1992: 301), la estructura se constituye por los modelos construidos de acuerdo con la realidad empírica: "Las relaciones sociales son la materia prima empleada para la construcción de los modelos que ponen de manifiesto la estructura social". El carácter relativamente estable de la estructura, está asociado a la formación de tipos y constantes creadas por la mente humana y no inscritas en los hechos mismos (Lévi-Strauss 1983a). La posibilidad adaptativa que las estructuras le proveen al hombre, hace que él viva preso en ellas, que todo lo estructurado, ordenado, lo condicione en su afirmación social. La estructura nos dice del orden que crea un conjunto de hombres, por consenso colectivo, para experimentar el mundo y compartir determinadas acciones.

Cada sociedad, y dentro de ella cada agrupación social, forman a sus individuos como seres humanos concretos. Sus "esquemas culturales son no generales, sino específicos" (Geertz, 1987b: 57). Contribuyen a la adaptación del individuo en los marcos de esa agregación social y en la relación que ella guarda con el medio natural. De modo tal que no se puede hablar del hombre universal, sino del hombre particular que se constituye como persona. La cultura tiende a la diversidad de la relación entre unos y otros por muy cercanos que estén. Propende a la formación de la identidad. Esta multiplicación de la diversidad proviene del hecho de que las sociedades están en una interacción que les lleva a definirse una frente a la otra para conservarse en tanto entidades, con sus estructuras y modos de vivir. Esta conservación de sí frente al otro ("los otros significativos"), puede verificarse en dos dinámicas del contacto cultural entre una sociedad y otra: "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" (Lévi-Strauss, 1983b: 308). El contacto no sólo se verifica entre

sociedades con relaciones recíprocas, sino también en el interior de sociedades con cierta composición compleja. La formación de los marcadores de cuán diverso se es en relación con los otros se verifica allí donde hay grupos sociales en contacto de una misma sociedad: "castas, clases, medios profesionales o confesionales, etc. generan ciertas diferencias a las que cada uno atribuye extrema importancia. Puede preguntarse si esta diversificación interna no tiende a acrecentarse cuando la sociedad se torna, a otros respectos, más voluminosa y más homogénea" (p. 307). Es en el tránsito intercultural, hacia los otros, hacia la otredad, donde se toma conciencia de la diferencia (Todorov, 1988: 22).

En un contexto histórico y de interacciones simbólicas, saber quiénes son unos y otros no es suficiente para una exploración de la identidad cultural de un grupo humano. Los sujetos en interacción tienen una noción de sí mismos y de los otros, noción que construyen en el marco de relaciones sociales (Dubet, 1989: 527) que configuran la organización social del grupo determinado y sus nexos con los otros.

La identidad se vincula con la estructura social y la articulación social (Cardoso de Oliveira, 1992: 11). Quiere decir, con las relaciones sociales organizadas en el interior del grupo y con el contacto de éste con los otros significativos. Las estructuras mentales –a las que ya me había referido– existen en virtud de sus correlatos estructurantes concretos de la vida en sociedad, de las estructuras sociales determinadas en la relación social. Las estructuras sociales implican el establecimiento de una organización social del grupo y una articulación con los otros con quienes comparte adaptativamente un mismo ambiente, un mismo complejo de recursos que explotan para la satisfacción de las necesidades. Estas estructuras conforme a las representaciones de la mente hacen operacionales las obligaciones y derechos entre los actores implicados. Ponen en juego, acorde a imaginarios, el tipo de relación estable entre los individuos en circunstancias dadas. Conforman constantes para experimentar bajo un orden significativo las relaciones interpersonales y la actividad colectiva. Es sabido que este proceso de afirmación estructural del hombre se revela de modo contradictorio entre las transgresiones, las posibilidades evasivas, las rebeliones, ...

Los individuos viven bajo un orden del mundo representado y concretado en sus prácticas. El escape de ese orden los convierte en extraños. Parias eran esos trobriandeses que dejaban de obedecer al sistema de reciprocidad (Malinowski, 1982). Como paria también hay que entender a Romeo cuando exclama: "¡Fuera de Verona no hay tierra para mí!". El hombre forja las estructuras para organizar un mundo que no puede controlar (Adams, 1983: 120),²⁴² que está más allá de su acción y voluntad, el mundo de las determinaciones imperativas y coercitivas a las que ha de ajustar esa acción y voluntad, más allá de un condicionamiento que no puede someter a los mecanismos de control derivados de su actividad. La estructura, vista así, determina que haya una construcción mental del orden de la diferencia del grupo frente a sus otros significativos, que estabiliza la vida de sus integrantes en una elaboración que está más allá de las voluntades de los sujetos. Así podría tomarse la explicación que Crocker (1981) nos ofrece de la consistencia de la identidad bororo a partir de la representación de un cosmos sagrado.

El hombre opera una transformación cultural del ambiente y crea un ambiente cultural. Dispone de una amplia variedad de recursos sobre los que logra actuar en virtud de sus informaciones no-genéticas. Por el imperativo del crecimiento de sus necesidades, portadoras de un contenido cultural, amplía el rango de medios y productos para la satisfacción de sus perspectivas de vida.²⁴³

La transformación cultural del ambiente es energética. Se caracteriza por el uso y generación de energía para la subsistencia. La especie homo incorpora amplia variedad de formas de energía con las que sostiene su adaptación y genera formas degradadas y desechos. En el proceso evolutivo las sociedades han ampliado el número y la diversidad de recursos con importancia energética. En tal sentido, los cambios cualitativos más notorios corresponden a la activación de mecanismos de disparo, los cuales requieren un alto costo energético, pero que redundan en la mayor capacidad de

²⁴² Con esta definición, que no difiere en mucho de la de Lévi-Strauss, podemos escapar del dualismo mente-materia y de la idea de la estructura como un hecho inconsciente (p. 123). Más bien, explicamos la estructura en relación con la adaptación del hombre en el proceso evolutivo.

²⁴³ De aquí en adelante sigo la tesis de Adams (1983, 1978).

las sociedades para aumentar cuantitativa y cualitativamente sus producciones y consumos de energía, pero también con ello la energía despilarrada. En virtud de un costoso crecimiento energético, las sociedades tienden a transformar mayor número per cápita de energía anual. Requieren de un sostenido ingreso de insumos para recuperar los costos de su producción, sus disipaciones y regular la entropía que crean. Actúan como sistemas disipativos, como sistemas fuera de equilibrio energético. Son crecientes los gastos que ponen en el acervo cultural y la tecnología. Así, indudablemente, aumenta la concentración del control de los recursos energéticos y de los actores que en éste intervienen, lo cual nos lleva a una secuencia de crecimiento de la organización de las sociedades –en la que después he de detenerme.

La producción, consumo y disipación de la energía por las sociedades son parte de un proceso cultural. Los recursos, formas y flujos energéticos sometidos a la transformación aparecen asociados a los significados arbitrarios que se le confieren. Con ello se crea un ambiente en el que no están desligados lo material y lo ideal (Godelier, 1989), en tanto ambiente cultural. Con los símbolos, el hombre clasifica y ordena los recursos de los que se vale para construir su realidad social. Su ambiente no incluye sólo a la naturaleza, de la que forma parte, sino también a la naturaleza en ese tránsito a la cultura –de la que nos habla Lévi-Strauss. La naturaleza así transformada afecta “la arquitectura de los vínculos sociales humanos” (Wolf: 97). Muchos elementos del ámbito social aparecen como concreciones de recursos energéticos significativos. La fuerza de trabajo, en tanto aporte de esfuerzos humanos para la creación de la riqueza, es energía, *work*; y a la vez fuerza organizada socialmente para ese fin, *labor* (p. 98). Asimismo el ambiente cultural incluye la participación en la gestión pública, la “movilización social” para producir las riquezas del trabajo, la cual propicia la reproducción de la socialidad humana sobre cuya base los “controladores del trabajo social” (p. 99) activan las energías creadoras. Es una participación que se extiende por toda actividad social para coadyuvar a la confirmación del significado del rol de los controladores y del orden de la relación social. Es importante la observación de Adams (1983) acerca del amplio diapasón que puede tener este ambiente que hemos denominado cultural, de atribución de significados, que puede llegar hasta signos gestuales y de la voz con un sentido para los actores en interacción. Es llamativa la idea de Bourdieu (1991) sobre la ligazón de los capitales económicos (medios, bienes, finanzas, fuerza de trabajo, ...), que acrecientan la riqueza social, y los capitales simbólicos (prestigios, distinciones, confianza, ...) que son su complemento, también acervo energético con significado atribuido.

III.2- Los de arriba y los de abajo

Con unos versos donde se mezclan gallinas y guanajos, un líder de casa de culto me explica cómo entiende el poder. Para él, por lo que dice el poema popular, la jerarquía de estar arriba o abajo es relativa en relación con dos factores del gallinero, uno ambiental, el peso de las aves, y otro de supremacía, sus habilidades para trepar: "La vida es un relajo/ en forma de gallinero,/ donde quien sube primero/ caga al que está abajo. /Pero si sube un guanajo/ de peso no muy ligero,/ se van al carajo/ los de arriba, los de abajo/ y el que subió primero".

La utilización humana de la energía transcurre bajo regulaciones. Una es la del control de los ambientes. Otra, la del control de los hombres que participan en ese proceso. El control sobre los ambientes es físico y se basa fundamentalmente en la tecnología: "el conjunto de conocimientos, habilidades y materiales (aparatos) necesario para modificar el orden (es decir, las relaciones espacio-tiempo) de algún conjunto de formas de energía o para lograr la conversión de energía" (Adams, 1983, 31); pero pueden entrar aquí las formas de organización de las actividades sociales dirigidas a la explotación de esos flujos (por ejemplo, la organización del trabajo). El control de un actor sobre otro en relación con la utilización del ambiente depende de la capacidad relativa que tenga para controlar esos flujos de energía. Esa facultad actoral puede ser desproporcionada (super-subordinación) o equivalente (coordinadas). Tal control es social y se entiende como poder, poder social: "es aquel aspecto de las relaciones sociales que indica la igualdad relativa de los actores o unidades de operación; deriva del control relativo ejercido por cada actor o unidad sobre los elementos del ambiente que interesan a los participantes" (Adams, 1983: 26). Si un actor A tiene parcialmente mayor capacidad para ejercer control sobre los flujos energéticos X que el actor B, se dice que A es superordinado y que B es subordinado. Al tiempo que si sus capacidades de control sobre X son equivalentes se dice que son coordinadas del poder. Así el poder se le debe entender como una acción social que está orientada por la facultad relativa que tiene un actor para controlar a otro en relación con la utilización regulada de flujos de energía, para intervenir en el ambiente del otro. Por ello, al examinar el poder social nos interesa "el control que un actor, una parte, o una unidad de operación, ejerce sobre algún conjunto de formas o flujos de energía y, más específicamente, sobre algún conjunto de formas o flujos de energía que forme parte del ambiente significativo de otro actor" (pp. 28-29).

El control del ambiente remite a la toma y ejecución de decisiones acerca del ejercicio de una tecnología. Control social y control físico se estiman culturalmente, a través de representaciones. Ello conduce a evaluar la potencialidad real y cultural. Los actores suelen tomar tal o cual decisión de acuerdo a una estimación de las capacidades energéticas que creen tener uno frente al otro en relación con el control del ambiente. Pero esa estimación es una construcción mental que no siempre corresponde con la realidad. El examen de este asunto no sería completo si no se apela a las nociones de estrategia y táctica: "la estrategia se refiere a la asignación de recursos y al plan de acción globales, mientras que la táctica se refiere a la disposición y al plan inmediato, a pequeña escala" (Adams, 1983: 33).

La evaluación del poder empieza por el reconocimiento de las cosas estimadas por los actores de la relación, las cuales indican el ambiente significativo sobre el que se establecen los controles y que de tal o cual manera conectan a los involucrados en la relación:

En el ejercicio del poder, es el control sobre cosas estimadas, es decir, conjuntos de sucesos separados y recurrentes colocados en una categoría, lo que concede a un actor poder sobre otro. Las cosas (es decir, los elementos del ambiente) pueden incluir aun un *estado mental* dado si el individuo lo encuentra suficientemente objetivado para percibir su presencia o ausencia. Algunos individuos estiman más su tranquilidad y su paz mental que la ingestión de emparedados y dulces; para ellos, resulta racional la búsqueda de aquellas cosas por encima de éstas (Adams, 1983: 36).

Muchas veces lo que se controla es un símbolo, o sea, hay un control de un símbolo. El significado de las formas y flujos de energía, el consenso colectivo lo hace descansar en un signo (calificación, marca, voz, voto, firma, ...) cuya manipulación está regulada alternativamente por los actores involucrados (sean super o subordinados).

Hay una omnipresencia de los procesos de poder. Los sistemas de poder "están potencialmente presentes en todas las relaciones sociales" (p. 44). La concurrencia a un vínculo de poder requiere una complementación de expectativas (p. 35). Hay una reciprocidad en las relaciones

de poder, un conjunto de expectativas comunes que une a los actores, aunque la distribución de este poder sea desigual y un mínimo de control no se ceda.

Hay un caso extremo de entrega del control, es la "lealtad total de un individuo a una unidad", caso en el que podemos encuadrar el hecho de la contribución completa: "La totalidad de la lealtad puede definirse como la disposición del individuo a anteponer la unidad social y su pertenencia a ella a cualquier cosa, incluso pasando por la destrucción y la muerte" (Falla: 1975: 22). Esta lealtad es una especie de "potencial cultural no experimentable" (p. 23). El leal alimenta a la unidad social con un control y poder que incrementan la capacidad de acción de la unidad, al límite que esta adquiere un poder mayor al que ella controla o pudiese controlar de modo real. Este desprendimiento de sí para fortalecer, declárese o no, quíerese o no, la unidad social a la que se es fiel, implica la asociación del individuo a la unidad en virtud de creencias resistentes a un cambio de situación. Esas creencias están muy ligadas a representaciones emotivas y sentimentales –no experimentables, no verificables–, que hacen que el actor vea en esa unidad la expresión social de la fe colectiva que en algún sentido le hace superior en tanto leal. Por ello el retiro de la lealtad podría significar el desajuste del actor frente a la circunstancia o al tipo de comunidad social (p. 23). Otra situación extrema es aquella en la que los individuos son tomados "como meros elementos del ambiente, antes que como actores recíprocos" (Adams, 1983: 39-40).

Al hablar de una estructura del poder: "se refiere a cualquier conjunto sistémico de relaciones a través de las cuales los actores o las partes manifiestan sus preocupaciones relativas por el control sobre el ambiente y el poder de sus semejantes" (p. 37). Este conjunto relacional puede contemplarse como una organización política del poder, si por política se entiende la acción que afecta una estructura del poder a cualquier nivel.²⁴⁴ Esta organización es parte de la organización social de los grupos y sociedades y sus articulaciones con otros. No se puede entender como todo el contenido de las estructuras sociales. Lo que hace que esas estructuras sean tales es el hecho que los actores están "atados" al orden de poder (Adams, 1983: 89) representado con sentido. Esas estructuras están fuera de su control.²⁴⁵ Es necesario considerar al hablar de una estructura del poder, que cualesquiera que sean las posiciones de control relativo de un actor sobre otro, implica un proceso de identidad cultural, la representación de la diferencia de un actor respecto de otro atendiendo al control físico sobre el ambiente y al control social que son pertinentes al orden al que se encuentran encadenados este y aquel. Los actores están obligados a ejercer el control y el poder, aunque sea al abstenerse o al conducirse con alguna forma de desinterés. Este ejercicio escapa de su voluntad, percepción y conciencia. Pero no, de la representación mental que les obliga a experimentarse a sí mismos como sujetos inmersos en un ambiente y entre otros actores, ambiente y otredad que son variables. De tal manera que esa representación no es sólo de la diferencia, sino de una diferencia que se hace relativa. Y el propio esfuerzo mental del actor por estabilizar esa diferencia lo arroja a la propia contingencia estructural en que ejerce el poder, semejante a la que nos sugiere el poema con que doy inicio a este epígrafe. Así sea por un hecho de dominación o de rebelión, un actor superordinado en una estructura del poder tomará en cuenta que el subalterno no es un "desvalido", "siempre existen alternativas para todo participante en una relación de poder" (Adams, 1978: 24).

Hay que distinguir el poder de la autoridad y la legitimidad. La autoridad es una denominación política que indica que un actor o grupo ejerce el poder sobre otros gracias al control que tiene sobre determinadas formas y flujos de energía. Puede ser autoridad de poder o de habilidad. Una está basada en la particularidad del poder que se detenta; la otra, en el carácter extraordinario del conocimiento, capacidades y controles especiales. El principio de la autoridad no descansa en los controles por sí mismos, sino en el reconocimiento colectivo de éstos. En cambio, "la base de la legitimidad es intrínsecamente una cuestión de acuerdo y nada más" (Adams, 1983: 48). Se trata de un aspecto de la potencialidad cultural. Se refiere a un consenso de la validez de un orden de dominación (Weber: 1997: 25-27, 170-171). Es importante separar los hechos del poder y la legitimidad. Los primeros emanan del control del ambiente; mientras que la legitimidad radica en lo

²⁴⁴ Agradezco la definición dada por Varela (1998), que verdaderamente nos aparta de las inconsistencias de las definiciones de política dadas por otros autores, preocupación que se puede notar en Varela (1984).

²⁴⁵ Más allá del control del orden de la dominación de la realeza shilluk estaba la necesidad del sacrificio del Rey (Adams: 281; Evans-Pritchard, 1979).

que la gente piensa de esos controles. Si se toma a Weber, vemos que él le pone límite a la relevancia de la legitimidad en los procesos de poder: "Ni con mucho ocurre que la obediencia a una dominación esté orientada primariamente (ni siquiera siempre) por la creencia en su legitimidad. La adhesión puede fingirse por individuos y por grupos enteros por razones de oportunidad, practicarse efectivamente por causa de intereses materiales propios, o aceptarse como algo irremediable en virtud de debilidades individuales y desvalimiento" (p. 171).

El poder se ejerce. El actor puede tener un poder no sujeto a transferencias, o lo que es lo mismo un poder independiente y con ello un control que no comparte o del que no participa con otros. Hay que tomar en cuenta la transferencia de poder y control. Puede ser la concesión de alguna porción o la totalidad del poder reteniendo; o de la cesión de una parte o de todos los controles. En esa última posibilidad el actor que transmite pierde el poder. De tal forma, es común el poder asignado y el poder delegado. El poder asignado deriva de muchos hacia un centro de control. Los actores o grupos coordinados entre sí convierten a uno de ellos en un centro, en un superordinado sobre el que tienen algún control que deriva de la propia asignación, que puede ser retirada. El poder delegado emana de un centro hacia otros actores. Aquí la importancia relativa de los actores es determinante. Ningún centro puede delegar poder si no ha recibido de muchos ese mayor poder que le permite hacer concesiones.

El Estado en sus orígenes y consolidación se constituye en centro de poder. Con la estratificación surgida en el seno de la sociedad se da paso a un estatuto superior capaz de recibir múltiples asignaciones para mantener el control sobre un territorio, basado en expectativas comunes (defensa, protección de bienes, protección de sistemas de producción y mercado, mantenimiento de derechos, ...) de cada uno de los grupos estratificados. Este régimen se apropia de un alto número de recursos aportados por las otras unidades del territorio, recursos necesarios para satisfacer las expectativas de la asignación. Constituye una base de poder independiente con aparatos de coerción administrativa y militar (carácter coercitivo) para mantener el orden de poder en que se sustenta la jerarquización que lo pone a la cabeza de la sociedad (tiene que ver con lo que el marxismo ha llamado carácter clasista) y el control del territorio mismo, en el que están enclavados los ambientes que controla (carácter territorial). Sus tomas de decisiones parten de la información que recibe de los ambientes y unidades del territorio. En esas decisiones el Estado tiene que tomar en cuenta las expectativas de múltiples actores y necesita delegar poder para que se ejerza su mandato en la sociedad. De ahí la necesidad de contar con los aparatos coercitivos (ejército, policía, administradores, tribunales, ...), pero también con cuerpos donde se acuerde la delegación y sean receptores de la asignación de poder: cuerpos de legislación en forma de asambleas. Estos cuerpos se encargan de anudar la identificación y coordinación entre todos los asignadores y de actualizar el criterio de consenso y mayoría que mantiene la unidad política en el territorio, que sostiene dentro de un orden político la estratificación y las jerarquías.

Uno de los aciertos de Althusser (1975) es haber señalado que el Estado no puede cumplir su cometido sólo con aparatos represivos y, añadiría yo por extensión, con foros que sustenten la identidad, la coordinación, el consenso y la mayoría. Althusser entiende que en las prácticas los súbditos de un Estado, estén en el nivel de la jerarquía que sea, orientarán su comportamiento cotidiano por una estructuración mental del orden de la dominación. Eso los hace eficientes. Los ajusta al ejercicio de sus funciones dentro de la organización política. Les lleva a asumir sus roles dentro del orden establecido. Diría yo, conforma a esos súbditos de acuerdo con la estructura del poder, los coloca en la línea estructural de relación con el Estado. No bastan con los órganos dichos, se hace necesario el quehacer de los aparatos ideológicos del Estado, según el autor, difuminados por entre toda la sociedad, en escuelas, iglesias, agrupaciones gremiales y otros, hasta tocar la familia.

El ejercicio del poder se verifica desde 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 y alguna ideología común que exprese metas o justificaciones" (Adams, 1983: 71). Aquí un actor puede ser individual y plural.

Evolutivamente, la organización de las sociedades obedece a una secuencia de crecimiento de la transformación de las formas y flujos energéticos. Se trata de una secuencia de crecimiento que

avanza de la identidad a la coordinación y de ésta a la centralización. La identidad es el proceso "a través del cual se identifican entre sí, como similares en algún sentido, varias unidades separadas (individuos o unidades de operación más complejas) que no están articuladas ni relacionadas en forma alguna" (p. 231). Permite que las colectividades pasen de la simple agregación al reconocimiento mutuo de los actores en relación con otros significativos por el control de los recursos del ambiente. En la evolución general, este proceso se asocia con el surgimiento de las bandas. Pero a su vez, en un sistema de poder podemos señalar unidades diversas que entre sí, a un tiempo, guardan una identificación que las diferencia, perfilándose así su posición y papel de control en relación con los otros. La coordinación va acompañada de un perfeccionamiento del proceso de ordenamiento de una imagen mental de un alto valor colectivo, para realizar actividades con el concurso de otros con el fin de participar de un control creciente del ambiente: "implica que cada miembro concede ciertos derechos de toma de decisión a otros miembros (no siempre los mismos en cada par), a cambio de lo cual recibirá derechos aproximadamente equivalentes". (Ibid.) Es un paso en el que se empiezan a constituir los rangos, propios de la constitución de las tribus.

La centralización es la base para el surgimiento del Estado. Parte del hecho de que varias unidades y actores coordinados asignan poder a un centro, que llega a establecer el cuerpo especializado para tal proceso. Implica rangos y estratificaciones, que responden a los valores de un ordenamiento mental colectivo en el cual se reconocen los actores por su posición en relación con el centro. El poder de que dispone el centro y el consecuente control de recursos significativos, permiten la concentración de los controles. Este poder puede descansar primariamente en la asignación, pero puede soportarse en el consenso, el apoyo de la mayoría y la corporación del aparato central. En este último tipo de concentración de poder es importante la acumulación de recursos que dota al centro de una base de control independiente, que le permite tomar algunas decisiones y organizarse con cierta independencia de las concesiones que recibe de actores y unidades que por rango se le subordinan, incluso llegar a crear unidades de operación que sean aparatos a su servicio directo. Es el caso de las unidades de reclutamiento militar, ejercicio de la fuerza, práctica de la justicia, ... las cuales sólo pueden surgir sobre una amplia base de poder independiente del centro que recibe la asignación.

La centralización responde a la complejidad de la conversión de la energía. Está asociada a una ampliación del sistema disipativo de las sociedades, de la cantidad de los insumos energéticos y de la producción de energía. Este proceso requiere de un centro que lo regule y que organice políticamente la sociedad, foco que deberá contar con la diversa asignación de poder desde todos los puntos de la jerarquía social, para imponerse sobre ella y refrenar las contradicciones que pudieran devorar la sociedad misma. El logro de esa regulación le permitirá delegar poder para que en los distintos niveles de la organización política de la sociedad se ejerza su mandato. Este es el proceso sucesivo de tránsito de la jefatura al Estado y de éste a los Estados nacionales modernos.

De acuerdo con esta secuencia de crecimiento las unidades operativas pueden clasificarse por 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.

Las unidades pueden ser fragmentadas, informales y formales. Las fragmentadas no tienen más capacidad para sus operaciones de control que aquellas que resultan del poder independiente de sus miembros (unidades agregadas). Si esta concurrencia logra construir una identidad, una estructuración de la diferencia con los otros, podría convertirse en un conjunto humano con mayores potencialidades de concertación de sus acciones (unidades de identidad), siendo la identificación entre los miembros de una unidad la base para futuros crecimiento de los controles.

Las unidades informales se constituyen a partir de una agregación e identidad. Si sus miembros se coordinan, se conceden poder mutuamente para llevar acciones en conjunto, serían unidades coordinadas. Esto puede dar por resultado la asignación de poder a un centro, la aparición de un coordinado como superordinado que concreta las operaciones del grupo (el más común es el líder), el cual estará dotado de una autoridad de poder o de habilidad que le permite actuar para que los asignadores se beneficien con las ventajas que provee esta clase de unión; pero fuera de ello, el

centro no tiene otro poder que el que le asignan por consenso (unidad de consenso). Se debe distinguir este tipo de unidad, de la unidad de mayoría. "Una se basa por entero en el consenso, y los individuos tienen la completa libertad de divergir y retirar su poder asignado cuando lo deseen. La otra tiene, además, una mayoría leal que puede proveer al líder de un poder independiente adicional para apoyar el ejercicio del poder que se le ha asignado" (p. 80).

Las unidades formales se valen del apoyo de masas incondicionales. Con la masiva asignación recibida pueden delegar poder. Es fundamental la delegación hacia los asociados en el centro, constituidos en unidades corporativas y administradas. La unidad corporativa dispone del poder independiente que delegan los gobernantes, y sus "miembros tienen poder independiente y lo asignan, además de participar en diversas redes de concesión de poder y de mantener una identidad común con otros miembros" (p. 84).

Las unidades administradas se presentan en el seno de estructuras corporativas más grandes, como lo es el Estado nacional. También se constituyen sobre la base de "un poder independiente o delegado pero se caracterizan por una organización administrativa o burocracia". (Ibid.)²⁴⁶ Pueden tener relativa independencia con relación a los poderes asignados y los poderes independientes de los actores y unidades, y esos poderes "pueden llegar a estar tan restringidos que ni siquiera puedan aportarlos a alguna concesión recíproca". (Ibid.) Su eficiencia se mide por la capacidad para lograr que las unidades subalternas logren el máximo rendimiento posible de la explotación energética —a la manera en que ese máximo es concebido en distintas sociedades.

El término dominio de poder nos remite al conjunto de unidades que forman parte de un sistema de poder: "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" (p. 86). Es necesario atender a la organización interna de estas unidades y sus interrelaciones, organización social y articulaciones. Los dominios se organizan por niveles de super-subordinación, de acuerdo con los accesos que los subordinados tengan a los superordinados. Al menos una ruta ha de abrirse para asignar y delegar poder. Según sean estas rutas, el dominio puede dividirse en unitario (el subordinado tiene un solo canal de acceso), múltiple (tiene varios accesos) y mixto (se combinan los accesos únicos y variados).

Un asunto importante aquí es saber "si el poder combinado de los subordinados dentro de un dominio es igual o mayor que el del superordinado. La respuesta a este interrogante depende de dos hechos: 1) el estado de organización de los subordinados y 2) la disponibilidad de un poder distinto del asignado, es decir, de un poder independiente o delegado, para cualquiera de los miembros pero en particular para el superordinado" (p. 90). Ello podría determinar los reordenamientos energéticos que los subordinados logran en sus articuladas reagrupaciones y con el esmero de la organización de sus unidades. Ello también condiciona la aparición de algún superordinado que delega poder a una unidad de dominación para que esta mantenga el régimen.²⁴⁷

En los dominios de poder suelen producirse escalas y niveles de super-subordinación. En cada peldaño de esa escalera se detenta un poder y control equivalente sobre el ambiente, o al menos es preciso que así se represente en la mentalidad de los actores. Es decir, este ordenamiento implica el análisis del potencial cultural. En las sociedades con Estado, el peldaño más alto del dominio se sitúa en las unidades corporativas y administradas, aunque se puede señalar otra clase de unidades en ese nivel central. También las unidades que representan el poder del Estado en peldaños descendentes pudieran ser, a la vez, preservadoras del centro y competidoras en relación con éste.²⁴⁸

El concepto de dominio nos lleva a la noción de nivel: "En nuestra concepción tradicional de las relaciones humanas, los dominios sirven para clasificar lo que se ha concebido de ordinario como relaciones <<verticales>>. Sin embargo, es obvio que dentro de los dominios, y entre ellos, hay relaciones coordinadas, y que a largo plazo son tan importantes como las relaciones superordinadas y subordinadas" (Adams, 1983: 93). Aquí debo distinguir entre niveles de articulación y niveles de

²⁴⁶ Entiendo el ejercicio del poder a través de oficinas y de la profesionalidad de los controles, pero contemplo esos vehículos en un sentido más laxo que los que Weber (1997) diseña para el tipo de dominación racional.

²⁴⁷ Elocuente el ejemplo de Adams (pp. 90-92) sobre la delegación de poder al jefe africano por la autoridad colonial.

²⁴⁸ Por ejemplo, Gluckman (1940) nos presenta la relación del Estado zulú con los jefes de distrito.

integración. "Se observará un nivel de articulación siempre que ocurra una confrontación continua; y se formarán dos niveles adyacentes siempre que haya una relación continua de superordinado-subordinado". (Ibid.) Implica que al menos dos actores fijan que su poder relativo es más equivalente o menos, en relación con el control de ambientes comunes. Un actor no puede ser indiferente a otro. Su equivalencia de poder puede ser hostil (conflicto) o de relaciones mutuas (alianza). Su articulación conlleva al movimiento transitorio o momentáneo de sus reagrupaciones de fuerza y quizá a la super-subordinación entre ellos, dependiendo de operaciones estratégicas y tácticas, en las que es esencial la representación del poder de que se dispone independientemente y en la coordinación: "la determinación de los niveles debe depender habitualmente de estimaciones, de ordinario basadas en la posición relativa de los actores con referencia a terceros, o con respecto a las cantidades y clases del ambiente que controlen" (pp. 94-96). Al igual que los niveles de articulación los niveles de integración son mapas mentales de los actores. Los niveles de integración no representan equivalencias energéticas sino niveles de concentración del poder. Indican peldaños de la secuencia de crecimiento, escalas de agrupaciones de actores y unidades capaces de tener controles más extensos sobre recursos energéticos. La mente humana puede llegar a distinguir hasta siete niveles de integración. Los más socorridos, vistos en equivalencia con los crecimientos evolutivos, son: los protoniveles (individual y de unidad doméstica), el nivel local, provincial, de ciudad de Estado, nacional, internacional y mundial.

III.3- Un poco más

Por las premisas históricas desarrolladas nos interesa un tipo de Estado, el llamado Estado totalitario. He de tratar en sus caracteres específicos la dominación de los actores por la fuerza de trabajo y las energías de participación social que aportan. Y por último, la ideología.

Una caracterización sobre el Estado totalitario, o de control total, se puede hacer a partir de los estudios específicos sobre el tema,²⁴⁹ sin perder de vista la base teórica de la energética del poder. El Estado totalitario –para mi concepto– tiene cuatro grandes rasgos: (1) El control total en condiciones de no-satisfacción del crecimiento de las necesidades. (2) Se constituye a través del predominio de unidades administradas, resultando un Estado más fuerte que la sociedad. (3) Su determinación por dominios unitarios. (4) El constreñido poder independiente de los subordinados y por lo tanto sus pocas posibilidades de reacción frente al Estado.

(1) El control total en condiciones de no-satisfacción del crecimiento de las necesidades

El Estado totalitario logra un control total sobre el resto de las unidades operativas y actores de la sociedad. Este hecho empieza por el control generalizado de los recursos significativos del ambiente para la producción de la riqueza y la participación. Es más bien una respuesta a imperativos del contexto histórico y ecológico. Hay que controlar los movimientos de los recursos para grandes obras centralizadas; el abasto por temporadas del año y coyunturas de mercado; la absorción de mano de obra para las grandes producciones; las consecuencias de desastres naturales; y los recursos que de continuo se necesitan para la guerra.

Una dominación de esta magnitud exige el ingreso de un alto insumo de fuerza humana para el trabajo y para la participación social en las menores condiciones de autonomía, de bases de poder independiente. Es notorio que "los gobernantes hidráulicos podían disponer de todo el trabajo cualificado y no cualificado de grandes territorios, y, en última instancia, del de todo el país" (p. 68). Establecen extensos sistemas de reclutamiento (notificación y movilización); régimen disciplinario cuasi-militar; propagación de líderes disciplinadores y expertos en las operaciones de trabajo; organizaciones en gran escala para el manejo y planificación de recursos materiales y humanos. Aquí el desarrollo de las tecnologías de control total de los recursos humanos en manos del Estado es esencial para superar adaptativamente los impactos ecológicos e históricos. Esta larga contribución del esfuerzo humano se traduce en la creación de un dilatado sistema de extracción política de tributos, el cual también implica un sistema perfeccionista del control total sobre la prestación humana a la edificación de la riqueza y a la movilización en las gestiones públicas.

Una racionalidad benéfica es consustancial al sistema. Entre el Estado y sus contribuyentes energéticos se vislumbra la perspectiva de que no se afecte una racionalidad benéfica para los segundos y que el alto rendimiento de la administración redunde en el mantenimiento de ésta. La gran masa de controlados por su fuerza humana, desprovista del inmenso número de recursos, que como su energía creativa está en manos del Estado, se le conserva dúctil para la movilización con el otorgamiento de elementales recursos esperados. (1) Encuentra beneficios de las obras que resultan de esa movilización masiva: protección, posibilidades de producciones comunitarias, algunas concesiones de propiedad, cierta participación en el control de símbolos, ... (2) Se favorece de los recursos y tecnologías que están bajo el control del Estado. (3) Aguarda retribuciones, flexibilidad en las contribuciones, excedentes, tasas de manutención durante la prestación de trabajo y liberación de esferas de trabajo no comprometidas con las grandes obras. Como se podrá observar, entre las expectativas comunes que se comparten en la sociedad totalitaria no se contempla la satisfacción creciente de las necesidades de los subalternos. El progreso totalitario (despótico o hidráulico) está atado a una estática de las necesidades de la población. Su manejo de la energía instala un orden inamovible de expectativas, el cual puede quebrarse con el crecimiento de la tecnología y los ambientes explotados o con el cambio cultural e histórico.

²⁴⁹ Aunque es notorio el clásico estudio de Wittfogel (1966), he considerado otros trabajos: Fried, 1993, 1960a, 1960b, 1953; Godelier, 1974a, 1974b; Henderson y Netherly, 1993; Lechtman, 1993; Morris, 1993; Murra, 1978, 1975, 1969; Netherly, 1993; Schaedel, 1985.

(2) Predominio de unidades administradas, en un Estado más fuerte que la sociedad

Para que un Estado que controla tan alto número de recursos pueda mantener la racionalidad benéfica y la eficiencia administrativa con una extensa planificación, es necesario que se organice como una sobredimensionada maquinaria del poder social. De continuo un dilatado aparato burocrático tiene que hacer el conteo que le dé orden a la inconmensurable cantidad de bienes. Esta maquinaria es un <<gobierno por medio de oficinas>>, no importa dónde ellas estén, de hecho son útiles hasta en el nivel de integración local de las brigadas de trabajo. No importa quién haga este conteo racional, de hecho hay administradores locales colocados como jefes comunales. El poder administrado está representado en todas partes, lo más cerca de la gente, y cuenta con una amplia propagación de especialistas. Es un "control ubicuo" (p. 139).²⁵⁰ Dispone de una "burocracia monopolista" (p. 411), cuidadosamente seleccionada por virtudes y conocimientos (círculo administrativo cerrado), a la que pueden ascender plebeyos e individuos marginales. Constituye una extendida trama de conexiones para un sistema múltiple de información y supervisión regulada por el centro estatal.

El imperioso control burocrático no impide que existan unidades corporativas e informales de todo tipo. Pero las unidades administradas imponen su dominio sobre el resto de la sociedad de modo total. Al respecto, nos dice Wittfogel (p. 72): "En las civilizaciones hidráulicas los hombres de gobierno evitaban la consolidación organizativa de todos los grupos no gubernamentales. Su Estado se hizo <<más fuerte que la sociedad>>". Para poder ejercer centralmente tan extendido control, el Estado requiere despojar de bases de poder independiente a las otras unidades. Necesita de un alto número de servidores, en los que delega poder como movilizados de la fuerza de la creación de la riqueza y de la participación social, y como fuerza misma de esas actividades. Para poder ejercer su máximo de poder independiente necesita anular la capacidad competitiva o participativa de la totalidad de las unidades. Esto se logra de dos maneras, debilitando completamente cualquier poder que pueda rivalizar (el de las empresas independientes, los gremios, las iniciativas mercantiles, los intelectuales, los grupos de allegados al centro estatal, los jefes locales, las aldeas y grupos familiares), y activando la multiplicación de la cadena de funcionarios.

(3) Su determinación por dominios unitarios

El Estado totalitario elimina la posible formación de centros que puedan entrar en competencia con su alto poder. Para ello parte de la disgregación de coordinaciones. Esta acción va dirigida contra los segmentos que tienen algún poder –referidos líneas arriba. Se castiga la potencial rivalidad de los jefes en virtud del principio de equivalencia de autoridad, que mantiene la escala horizontal, de los situados a un mismo nivel de integración, y que es vigilado desde la escala vertical. Se cuida la obediencia de los intelectuales; a cambio del libre acceso a la información y el derecho a la expresión no peligrosa para el régimen –no necesariamente apologética. Se vela por la sujeción de los empresarios independientes a un régimen de contribuciones que les haga imposible extender su propiedad y hacer acoplamiento entre empresas. Guarda que los gremios y las religiones secundarias reciban derechos de agrupación sin que interfieran en cuestiones estatales; a cambio de ser los primeros insignificantes en política y los segundos una concurrencia de sujetos de un nivel inferior político y social, sin posibilidades para propagar sus ideas. Se eligen jefes locales por asamblea o designación, haciéndoseles responsables del cumplimiento de las obligaciones públicas con el Estado de sus aldeanos; pero con una delegación de poder menor que la que gozaban los aldeanos con influencias en el gobierno y los funcionarios públicos del entorno de la aldea. Al jefe de la familia se le sujeta en su nivel del mismo modo.

Las débiles coordinaciones y la unicidad del dominio, se garantizan por lo que Wittfogel llama la "democracia de mendigos" y "las libertades políticamente insignificantes" (p. 193). Los individuos de una categoría inferior tienen la posibilidad de promoción si practicaban "el servilismo total e inteligente" (p. 410). Hay libertad de competir; no obstante, el destaque de cualquier actor por encima de los otros (sea del nivel que sea) constituye un peligro, sobre el que se actúa para detener este crecimiento de poder. El sistema de derecho igualitario destruye cualquier concentración de riqueza.

²⁵⁰ Weber (1997) nos dice de la importancia de la oficina y la calificación del burócrata. Pero no especifica sobre lo flexible que puede ser esa calificación y la difusión que toman las oficinas por los distintos niveles de integración.

Todos los subalternos gozan de las posibilidades de un sistema constitucional, leyes naturales y patrones culturales. Sin embargo, poco pueden apelar a esas leyes y patrones. Las unidades que garantizan ese ejercicio están supeditadas a la burocracia, que evita que se conviertan en rivales. Fuera de los canales estatales al actor de la sociedad totalitaria no le quedan alternativas. Ello favorece el trabajo de la burocracia. Se ve liberada del control de extensas coordinaciones y fuertes unidades competidoras. Puede disponer del máximo de insumos para el control total y la racionalidad benéfica.

(4) El constreñido poder independiente de los subordinados

Los subalternos, pese a los controles y poderes que pueden acumular, no están en posibilidades de actuar en la supervisión y freno del inmenso poder del aparato totalitario. Pero tienen potenciales de enfrentamiento, sobre todo, ante los abusos o en la vida cotidiana colmada de insatisfacciones y carencia de autonomías (p. 412). Las formas de reacción de los subalternos son: (a) Las rebeliones. (b) Las conspiraciones de los funcionarios. (c) La criminalidad fiscal. (d) La evasión de la participación política estatal, política considerada asunto de no-incumbencia y fuente de complicaciones para el hombre común, por el temor a las consecuencias de las acciones de un "gobierno incontrolable e imprevisible" (p. 186). (e) El desgano y el sabotaje (p. 375). (f) Los cotos de libertad a través de la agrupación en gremios, religiones secundarias, aldeas y unidades familiares. (g) La manifestación prudente de inconformidades. A puertas cerradas o por medios inofensivos como son los cuentos y canciones populares (p. 162), lo cual salvaguarda a los actores de la acción de espías y soplones, tan difundidos como el control social mismo. Son un conjunto de factores contestatarios, que, en mayor o menor medida, en expresiones particulares, se combinan en la acción social del subalterno de tal o cual régimen totalitario.

En los epígrafes anteriores mostraba la variedad de ambientes susceptibles de control, en ello radica la omnipresencia del poder. Uno de los ambientes que más importa a esta investigación es el de la energía humana aportada para la creación de la riqueza y para la participación social que reproduce el orden social de los controladores que movilizan y organizan la fuerza de trabajo.

Ese ambiente es diverso en sus formas y flujos energéticos: tiempo de actividad; actividad creativa misma; los espacios en que esta discurre; la sinergia grupal de los involucrados; sus capacidades físicas e intelectuales; sus estados mentales objetivados; sus manifestaciones de comportamiento, gestualidad, posturas, hábitos; ... Ese ambiente no es exterior al actor, está ligado a su cuerpo. No es exterior como los objetos, maquinarias, recursos naturales, etc. Por ello, para sustraerlo, para ponerlo fuera de sí, hace falta una tecnología complicada y difusa que alcance al actor por diversos ámbitos de su vida.

Se está entonces ante la tecnología política del cuerpo y la microfísica del poder (Foucault, 1995: 33). Se trata de la tecnología que logra apoderarse de ese ambiente ligado al cuerpo y del control social que encuentra el cuerpo del actor en cualquier parte del organismo social para hacerlo disponible. Esa tecnología "es difusa, rara vez formulada en discursos continuos y sistemáticos; se compone a menudo de elementos y fragmentos, y utiliza unas herramientas y procedimientos inconexos. A pesar de la coherencia de sus resultados, no suele ser sino una instrumentación multiforme". (Ibid.) Por todos los puntos de la relación social el cuerpo está cercado por esa dúctil tecnología. La urdimbre de relaciones está puesta en tensión para colocar al actor en esa línea de utilidad de las energías dichas. Digo colocación porque no se trata de una pura obligación o prohibición sino de una sujeción que se inscribe en la vida de los individuos "pasa por ellos y a través de ellos" (p. 33). Doma el cuerpo como fuerza de aporte energético. Como tal, la tecnología política del cuerpo está conectada con un poder introducido en las más finas y sutiles relaciones sociales. Esto le permite entrar en posesión hasta de las más elementales de energías corporales. En este esquema del control no es posible localizar el poder "en un tipo definido de institución, ni en un aparato estatal" (p. 33). El tipo de estructura del poder que se podría considerar aquí es microfísica, su inmanencia debe difundirse por las relaciones más elementales que localicen el cuerpo para someterlo –"desciende hondamente en el espesor de la sociedad" (p. 34). Se dispersa en innumerables puntos de control –"micropoderes" (Ibid.)– en los que descansa la garantía del poder que ejercen las grandes instituciones (como el Estado), que sólo pueden controlar los cuerpos de esa manera:

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 nuestros 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 (Foucault, 1980: 157).

Esa tecnología representa una especie de "ortopedia moral" (Foucault, 1995: 18). Actúa en razón del ajuste del actor al orden de la colectividad y a su utilidad. Impone una disciplina de contribución energética que coloca al individuo en una distribución de las dimensiones y los tiempos de actividad, del aprendizaje de la actividad, y de la composición de su fuerza colectiva. Delimita su espacio como emplazamiento funcional y regulado. Le coloca fuera del ocio. Le impone ritmos y formas de empleo exhaustivo del tiempo. Reagrupa sus implantaciones colectivas y su integración como pieza eficaz de un grupo. Orienta su sinergia social hacia la utilidad del cuerpo dominado. Esa manipulación de la sinergia se hace eficiente en virtud de los rangos que distribuyen y hacen circular a los individuos "en un sistema de relaciones" donde cada uno entra a una clasificación. Este sistema de rango se complementa con una educación en las expectativas corporativas, sin las cuales no puede haber una emulación de los adoctrinados.²⁵¹

Esa tecnología es una creación disciplinaria, orientada por la vigilancia y el castigo. Es preciso vigilar el sometimiento del individuo, detectar sus insuficiencias y someterlo al castigo que corrija su cuerpo, que lo haga dúctil al control microfísico. Foucault nos muestra las grandes torretas de vigilancia de los presidios, pero a estas torretas se les podrían trasladar por todo el ámbito de la microfísica que inspecciona la inserción de los cuerpos a un régimen de utilidad colectiva, moral, desde donde se determina qué se debe castigar. La concreción histórica de dicho régimen nos debe informar de funcionamientos específicos de la microfísica y sus tecnologías, así como de una clasificación de tipos culpables por la gravedad de su acción transgresora –para el caso que aparece en la obra de Foucault (1995, 1992, 1991, 1980) son sobre todo: los locos, los enfermos, los criminales y los que denomina "autores de pequeñas fechorías". No se trata tanto de reformarlos moralmente como de ejemplarizar sus cuerpos. Sin embargo, si admito la existencia de las difundidas (implantadas "en el espesor de la sociedad") torretas de vigilancia ("micropoderes"), tengo que considerar como dilatada la extensión de los "tribunales" y el "ejército de técnicos" de la vigilancia y el castigo.

Un último tópico con relación al poder es el tratamiento de la ideología. Las estructuras del poder en tanto relaciones reales deben traducirse en representaciones mentales que orienten la experiencia del actor. De hecho he presentado construcciones mentales sin las cuales es imposible explicar el control y el poder. Entre las construcciones de la mente humana que se relacionan con el poder hay que considerar a la ideología. "Las ideologías expresan, necesariamente, aspectos fundamentales de las estructuras del poder de todas las sociedades, de las relaciones de poder entre las sociedades" (Adams, 1978: 70).

El término ideología surgió en la reflexión social entre la frontera del siglo XVIII y XIX. Destutt de Tracy lo usó para denominar la ciencia de las ideas como contenidos de la conciencia. El marxismo clásico nos dice que resulta una conciencia deformada, una inversión de las relaciones reales en la cámara oscura de la conciencia social (Marx y Engels, 1973: 21). Las definiciones recientes coincidirían con indicarnos que: "La ideología consiste en una forma de ocultamiento en que los intereses y preferencias propios de un grupo social se disfrazan, al hacerse pasar por intereses y valores universales, y se vuelven así aceptables por todos" (Villoro, 1985: 18). Así he asumido hasta el momento, en capítulos anteriores, el término ideología. A un tipo de análisis de esa naturaleza de inversión mental y universalidad de la ideología nos remite Godelier (1986) cuando nos describe el modo en que la dominación barbara de grandes hombres se hace aparecer como un predominio masculino venido del mito. En trabajos como esos, el pensamiento social de continuo subraya que la inversión mentalística de la ideología ordena la dominación como si ella no fuera tal. Muestra que tal inversión es consustancial de la adaptación de la especie homo a las operaciones de control.

²⁵¹ Resumo las ideas fundamentales que al respecto aparecen en Foucault (1995).

En el examen de la importancia de la ideología en el ejercicio del poder, lo valioso no es explicar su falsedad o veracidad. "El significado de las inversiones ideológicas no reside en su verdad o falsedad como en el hecho de que son utilizadas para mantener o lograr control o ventajas de poder" (Adams: *cit.*). La ideología es una inversión simbólica que no se dilucida simplemente por su calidad cognitiva. Esta clase de operación de inversión de la mente humana se explica por su calidad adaptabilidad. El actor experimenta una consistencia en el ejercicio del control y el poder, entendida como cualquier clase de soporte dúctil "que le permite pronosticar qué sucederá y el ajuste del comportamiento de adaptación a tal suceso" (Adams, 1983: 204-205). Las inversiones simbólicas permiten ajustar la consistencia de las estructuras del poder con el efecto de los cambios que sobrevienen a los actores. Así llegan a ser importantes para la supervivencia de la unidad de operación, "en el sentido de conservar su identificación y evitar la confusión o la asimilación con otras unidades" (p. 207).

La ideología afianza la posición de poder de sus proponentes (Adams, 1978: 70). Es por ello que Geertz (1987d: 191) nos señala que "la función de la ideología consiste en hacer posible una política autónoma al proveer de conceptos llenos de autoridad que le den sentido, al suprimir imágenes persuasivas por medio de las cuales pueda captársela sensatamente". Ella es una fuente de información definitiva de significaciones sociopolíticas "cuando ni las orientaciones culturales más generales de una sociedad ni sus orientaciones más 'pragmáticas' y positivas alcanzan a suministrar una imagen adecuada de proceso político". (Ibid.) Responde al mantenimiento de la consistencia y el diferendo de la unidad de operación en su relación con otros. Se deriva de un orden universal u esencial, del que se cree provienen las ventajas que ponen en tensión a un grupo con los otros, que quizá sean enemigos simbolizados. Todo ello como si los controles ejercidos y la misma estructura del poder no existiesen. La dominación queda suspendida como en el desfile de campesinos sometidos al poder incaico, quienes, por el culto al Dios Sol, que trasciende a su experiencia, van en vestido de fiesta y con música a trabajar las tierras de su hijo, el Inca (Godelier, 1974b: 187-188).

III.4- La ingenua pregunta

Durante la investigación de terreno encontré a extraños inquiriendo por alguna identidad diferenciada dentro de la vida nacional. A ingenua pregunta, ingenua respuesta. Todos somos cubanos y no hay diferencias de ninguna clase entre unos y otros. Con un vivo sentimiento en el decir, el interrogado se vuelve hacia símbolos patrios, tótemes históricos, a la intensidad de la exaltación colectiva, a los afectos cruzados en una larga cadena de relaciones interpersonales, a la emoción que despierta el paisaje, y a la inspiración que suscita la música.

La nación nos puede remitir a la experiencia de vigorosos afectos en los que ella aparece indivisa para el sujeto. Comparece así la comunidad de lenguaje, las solidaridades naturales de tipo familiar y hogareño, la evocación de los ancestros de la historia, la sensibilidad del arte y la poesía como punto especial de vivencia estética, ... Un tono colectivo o coral de una comunidad mayor y unitaria nos deslumbra cuando se intenta encontrar alguna identidad específica. Los individuos no se conocen entre sí, pero en su mente vive esa comunión, la nación como "comunidad imaginada" (Anderson, 1991). En esa experiencia, la nación "limitada" y "soberana" es la imagen de una profunda "camaradería horizontal", pese a la explotación y la desigualdad que pueda existir. Esa imagen de la nación suprime, hace abstractas en el nivel ideológico, las diferencias nacidas de las relaciones de dominación que se albergan en ella: "(...) 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" (p. 7).

Este recurso ideológico estabiliza la existencia de los miembros de la comunidad en el debate de una diversidad de proyectos económico-políticos que rivalizan entre sí por el dominio de la cultura, que rivalizan por la hegemonía nacional (Schlesinger, 1989). La construcción de la ideología nacional hace aparecer la comunidad de Estado-nacional como la forma lógica de convivencia comunitaria que asimila todas las diferencias o diversidades de cultura a proyectos únicos (Enloe, 1973). El discurso con su derecho, ideales democráticos y sus valores tiende a allanar los contrastes interculturales para legitimar "su capacidad de *integrar* y cohesionar a todas las clases de la sociedad" (López y Rivas, 1992a: 32) y para igualar la diversidad de culturas. Se revela como un espacio imaginado para la homogeneidad: "(...) 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" (Anderson: 6).

Hacer una pesquisa de la identidad de un grupo dentro de la nación nos asoma a colectividades que por sus complejidades y conflictos en la "comunidad imaginada" nacional, han sido llamativas: las minorías, los grupos étnicos y los grupos raciales. Del estudio de estos grupos se puede extraer un modelo alterno para la revisión de la identidad de algún conjunto social.

La minoría es un grupo subalterno específico. En el control social que sobre ella recae actúan mecanismos que la subordinan y se manifiesta la presión sobre su identidad, la cual se toma como justificación del por qué de su inferioridad social. Al respecto, nos dice Castellanos (1992: 41) de "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, nos fijaremos en otras definiciones de minoría –por ejemplo apelemos a la clásica dada por Wagley y 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.

El hecho de ser minoría frente a una mayoría no significa una cuestión numérica, sino de hegemonía y de imagen cultural de la diferencia guiada por una visión denigratoria del otro. Puede ser que la sociedad nacional reconozca, indignada, la existencia de minorías. Una estrategia ideológica indica la necesidad del Estado nacional de restaurar la construcción mental de la comunidad imaginada, que puede llevar al planteamiento formal de protecciones y de plena igualdad

en la camaradería horizontal (Lerner, 1991: 45). Digo formal porque la existencia de las desigualdades está en dependencia no de las identidades denigradas ni de las construcciones de la ideología nacional, sino del ordenamiento histórico de los controles sobre el ambiente. Proviene de la formación de la estructura del poder del Estado nacional.

La literatura nos presenta que las minorías están sujetas a operaciones de inclusión-exclusión. Estas tienen fundamentos evolutivos en la competencia por controlar el ambiente, modificarlo y adaptarse. Son procesos que derivan de una conformación de los ambientes y los controles tecnológicos, que de hecho dejan a esta clase de grupos en una situación de desventaja social en relación con un amplio conjunto de recursos significativos del ambiente: empleo, medios para la salud, servicios, comunicación, vivienda, esperanza de vida, seguridad frente a la acción delictiva, ... Allí donde se verifican proyectos que pasan por alto la intervención de estos sectores en la vida social con sus propios intereses, irremediablemente se instalarán formas de pobreza, marginalidad y desigualdad —como nos presentan Haghghat (1994) y Monreal (1996). La operación ideológica oculta este hecho con las supuestas incapacidades de las minorías, derivadas de su identidad de grupo. Por una suerte de apartamiento se apela a excluir a la minoría y se le compele a estar dentro de fronteras restringidas para evitar que pueda ganar, por la vía de la cooperación con otras unidades, bases de poder.

Esta clase de grupos suele tener una fuerte cohesión social, con capacidades para emprender acciones independientes y con un sistema de valores que le permita tener relativa autonomía de los sectores hegemónicos (de Vos, 1992: 288). Este sentido de unión interior en relación con los otros, conlleva a la formación de una organización social en la que prevalece lo que Wagley y Harris (1967: 260) han llamado *esprit de corps*. Ello resulta una seria amenaza para quienes quieren expandir su control sobre los elementos del ambiente en los que también la minoría está interesada. En el amplio concierto de las luchas sociales contra la dominación, la minoría, pese a su aislamiento relativo, encuentra solidaridad con otras unidades, con las que de algún modo coordina acciones que pudieran modificar su exclusión. La salida de la minoría de la competencia resulta conveniente a la mayoría hegemónica para evitar que coordine con facilidad alianzas con otras unidades. Para dejarla incluida entre los grupos de un gueto u entre otras modalidades de apartamiento (Monreal), o entre los descalificados para intervenir en el sistema de la producción social (Lomnitz, 1992), desde donde pudiese tener alguna utilidad para la reproducción social.

Hoy, caso típico de exclusión en América Latina es el de las minorías indígenas frente a la hegemonía de la sociedad nacional. Aquí no basta decir simplemente de que se les impide, que se les restringe o que están en una relación de desigualdad. A los indígenas, las políticas mayoritarias los excluyen. Los reservan como en el caso de los yanomamö a partir de 1980 en Brasil (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, 1995a, 1989a-b) como ha sucedido en Guatemala. Por último caso, resulta llamativo la negación del discutido derecho a la autonomía de los pueblos indios en México, "sin modificar otros artículos constitucionales que atañen a la vida y a la sobrevivencia de las comunidades indias" (Castellanos, y López y Rivas, 1992: 83); artículos que podrían conducir al autogobierno y la autonomía en la toma de decisiones en el nivel territorial. Es 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" (p. 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), 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. La praxis y la ideología hegemónicas encuentran en este elemento una característica del dominado sobre la que pueden actuar. Así a las fronteras culturales de este tipo de grupo se les convierten en barreras sociales. La 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 superordinación, es decir en un área de expectativas comunes por el control de algún aspecto del ambiente.

Se impide la entrada de las minorías a los amplios intercambios matrimoniales, con ello 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 Schnapper, 1988, para el caso de los inmigrantes) o la endogamia (Ch. Wagley & M. Harris: 260). El acceso a las modalidades de circulación y distribución de la riqueza social y del poder político, también se ha puesto en reserva (Castellanos y López y Rivas). La escuela, el transporte público, la vivienda, el derecho al sufragio y a los órganos de gobierno, han quedado limitados para las minorías. Y han tenido que entrar a los espacios que le han abierto los sectores dominantes de modo desfavorecido o paternal. Entre los casos clásicos se pueden citar a los judíos en EE.UU. y a los francocanadienses –aludidos por Wagley y Harris (pp. 278-279).

Trataré ahora los grupos étnicos. Al definir este tipo de grupo comparto con Adams (1995b: 59) la dificultad de obtener una clara y precisa caracterización de lo que es una etnia y la formación de su etnicidad, de su peculiar identidad dentro de la comunidad imaginada. La dificultad no implica una indefinición, ni la imposibilidad de un establecimiento de la peculiar construcción de la diferencia étnica en relación con otros significativos. Hay dos ideas por donde empieza el establecimiento de una condición suficiente para el esclarecimiento de qué es una etnia: "Una tiene que ver con la importancia de la ascendencia como la referencia sustancial para el concepto, en contraste con otras clases diferentes de identidad, basadas en el lenguaje, la religión o la raza [u otras]. La otra se relaciona con el modo de entender la dualidad inherente a las expresiones étnicas, las definiciones y perspectivas internas y externas" (pp. 59-60).

La categoría de etnia es de las que me resultan operativas para tener un modelo de una identidad, una elaboración de la diferencia cultural en el seno de la comunidad imaginada. La identidad étnica debe empezar por la estructura básica del grupo, su organización social y su articulación con los otros significativos (Cardoso de Oliveira). La dualidad entre el grupo de identidad y los otros es una interacción de representaciones. La mirada interna que se tiene de sí no está al margen de la perspectiva externa. Es necesario tomar en cuenta en su historicidad las relaciones entre los grupos. En la literatura todos tenemos nuestros casos ejemplares, yo también tengo los míos: Adams, 1995c; Bastide, 1973; Little, 1965; López y Rivas, 1992b; Taussig, 1986. Quizá prefiera esos trabajos porque me hacen evidente un punto de partida que señalaba en la introducción, la presencia de desequilibrios de poder en las relaciones que a lo largo de la historia han establecido los grupos. Una identidad no es solapada o denigrada porque se trate de que ella se sustente por un grupo que tiene modos de vida diferente, distinta procedencia, otro color de piel o lenguaje, particulares tecnologías, singulares ancestros o una ajena indumentaria. No se trata de esa extrañeza de "pueblos cerrados o progresistas" en el contacto cultural –como la vislumbra De la Fuente (1990). Más bien sucede que esa identidad, que desde dentro y fuera se construye, con modos diferenciales de vivir, pensar y comportarse, se levanta sobre el poder relativo de los actores en una confrontación histórica por el control de formas y flujos energéticos. Muy indicativo es cuando se nos hace notar, en el caso yaqui y mayo, que la tenencia de la tierra y de otros recursos es un punto básico para la definición de la relación con los otros y la constitución de la identidad, mientras que otros factores quedan en segundo orden para la definición misma de etnicidad (Figueroa, 1992).

La estructuración de la etnia se funda en su continuidad biológica y su reproducción cultural. "Lo crucial es que la reproducción biológica culturalmente controlada beneficia la enculturación social que tiene lugar cuando los niños son educados por sus padres. La biología es importante, por lo tanto, como un agregado a la cultura que contribuye a la reproducción de la identidad, pero no a la inversa. La identificación con los ancestros es parte de la creación de una tradición, aunque no es difícil crear ancestros cuando éstos faltan" (Adams, 1995b: 62).

Aunque el autor citado parte de la tenue referencia que a Narroll (1964) hace Barth (1976), podríamos despegar de Parsons (1975), quien indica la formación de la etnicidad a partir de un núcleo primario de conformación de la organización social, en el que el individuo se forma un sentido

de pertenencia primario, guiado por lealtades y solidaridades de grupo esencial. Epstein (1978) coloca ese núcleo primario en los ascendentes familiares jugando el rol de agentes de la socialización y la educación en los vínculos étnicos, de ahí el papel que la ancestralidad juega en la estabilidad de la etnicidad. Ese agrupamiento, que es núcleo de la etnicidad, se trata de una clase de grupo involuntario, que el individuo no ha elegido para nacer y formarse (Isajiw, 1974), es el grupo básico de identidad que se localiza en la familia (Isaacs, 1975: 38), el cual reproduce la etnicidad y crea nuevas etnicidades, "nuevos ídolos" y "nuevas tribus". Por lo que la etnicidad se puede considerar una extensión del parentesco (Casiño, 1985).

La definición de etnia tiene que cuidarse de los subjetivismos. No se puede definir al grupo por la identidad sea en forma de autoadscripción y adscripción (Barth) o como grupo autopercibido como diferente por su tradición y pasado común (De Vos, 1982, 1972). Aquí la estructura social del grupo aunque se conoce se queda fuera de la definición, y la articulación con los otros puede elevarse a rasgos subjetivos. Esta postura fija punto de partida en la identidad para definir al grupo. Es como empezar por el final de la operación. Así cualquier grupo con identidad puede ser una etnia, basta que perciba su diferencia cultural y la tradición en que ella se asienta. También, nos puede llevar a hacer una construcción emocional o estadística de la identidad nacional indivisa. Sucede así, en el contexto de los estudios cubanos, con Castellón (1988) y Guancho (1996, 1983). Ellos toman una postura subjetivista amparada en datos demográficos.²⁵² La conclusión es que la nación cubana es una comunidad "uniétnica" (Guancho, 1996: 136), de elementos culturales alrededor del Estado unipartidario.

La interacción de las etnias con los otros conlleva un contacto cultural. Este encuentro articulador supone la existencia de patrones que regulan las múltiples formas de manifestación de la etnicidad (Cohen, 1974). Donde se ponen en juego acciones racionales por ventajas, actuando como "maximizadores" de los ambientes controlados (Banton, 1983). En el trasvase de fronteras, que me niego a pensar que sean simples paradigmas geográficos –si tomo los trabajos de los propios autores que compila Barth y la explicación que al respecto ofrece Casiño–, hay puntos de confluencia interétnica que se pueden tomar como asentamiento de diferencias culturales, simbólicas, entre tal o cual grupo (Flanes, 1990; Miano). Pero, sea como sea, una definición de cualquier clase grupo que se trate, debe establecer las fronteras del trasvase cultural como fronteras simbólicas, las cuales se deducen de las expectativas sobre recursos energéticos. Esos recursos se les simboliza en competencia con otros significativos.

Estas fronteras del contacto cultural de las etnias, las minorías o cualquier otra clase de grupo dentro de la sociedad nacional son lindes de poder. Suponen confrontación y competencia (Banton), resistencia (De Valle, 1989; De Vos), persistencia cultural (Castille y Kushner, 1981; Figueroa), reconstrucción de lo propio frente a lo ajeno (Bastide, 1973, 1970), lucha por recursos significativos (Castellanos, 1992), ascenso de estatus (De Vos), estrategias de defensa comunitarias (Haghighat), violencia interétnica (Flanes), ... Una larga cadena de encuentros nos dice que ese contacto no es neutral, que las etnias o grupos que por extensión tomemos aparecen en un nivel de articulación inferior en el control de los recursos frente a otros grupos, privilegiados en relación con la sociedad nacional, con poder delegado que les da superioridad.

En este choque la identidad del grupo puede convertirse en una especie de estigma. El grupo tiene que crear mecanismos de adaptabilidad para allegarse a los espacios de inclusión, mecanismos que le permitan cruzar de uno a otro lado la frontera cultural y también política. Elocuentes son los casos que nos señalan Cardoso de Oliveira (pp. 32-33) con los caboclos de Brasil y el que nos indica Eidheim (1976: 51-52) en relación con los lapones:

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. (...) 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

²⁵² Parten de un concepto de etnia que supone sólo la "pertenencia" y la "tradición común". Al respecto, Guancho diferencia su razonamiento de la postura de otros autores latinoamericanos (los citados para el caso son: Castellanos, 1992; Najeson, 1984), diferencia muy llamativa, si se considera el énfasis que, en los últimos 30 años, en los medios intelectuales de América Latina se le ha dado a la no-homogeneidad cultural de la nación.

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.

El individuo puede practicar operaciones de adscripción para alejarse del grupo. Es el caso de los renegados. Pero las mismas denominaciones con que los otros actores sociales le definen, llevan el sello de exclusión de su inevitable pertenencia. También el grupo puede exonerar públicamente al individuo de su pertenencia al mismo y reservarla de modo privado. No obstante este rejuego deja al sujeto con una filiación grupal ambigua, ambigüedad que para los otros actores tendrá la marca peyorativa de su procedencia grupal.

Las identidades de los grupos subalternos de la vida nacional suelen revestirse de distintas figuras deformes por sus *partenaires* hegemónicos. Esa deformación se verifica a través de un fraccionamiento ideológico. Desmonta los mecanismos de cohesión grupal. Neutraliza las acciones y la negociación de los subalternos. Pero, como en toda ideología, la experiencia de la desigualdad se trastoca, no quiere decir que no se reconozca, pero se le traslada a un terreno donde ésta puede experimentarse paternalmente. Quizá, se despliegue en una hechura de símbolos que conmueva a la filantropía o al igualitarismo. Probablemente, en un estado de la opinión que suscite desprecio, recelo o temor hacia los subalternos, para convertirse en objeto de la suspicacia. Pudieran ser muchas las posibilidades. Lo importante es que en la construcción mental, el subalterno deja de ser subalterno, desigual, para aparecer como un ser menor en la comunidad imaginada.

Esto nos conduce por dos rutas que debemos recorrer. Una, la de la diferencia de identidad interna frente a la identidad externa. Otra, la de la estigmatización. Al respecto de lo primero Adams (1995b: 68) nos precisa lo siguiente:

Así, un *grupo étnico* o *etnia* se usa siempre para referirse a dos cosas diferentes. La primera connota un, subjetivamente definido, agregado autoidentificado de personas que componen una realidad operativa, puesto que se hallan autoorganizadas como parte de un proceso de autoidentificación. Esta es una *etnia internamente definida*, o simplemente *etnia* o *identidad interna*. Tal es el agregado definido por los propios indígenas guatemaltecos cuando se refieren a sí mismos como *naturales*. La segunda se refiere a una categoría externamente definida de gentes que pueden tener o no una realidad autoorganizativa definida. Esta es una *etnia externamente definida* o simplemente una *etnia externa*. Tal es, por ejemplo, la identificación categorial de *indio* que realizan los ladinos, o bien de *indígena* que hacen los antropólogos extranjeros.

Los miembros de un grupo deslindan su composición, su criterio de adscripción; pero sus otros significativos desde los bordes de la agrupación diferencian en ella personas distintas y vislumbran otro principio de cohesión social, percepción significativa para su posición exterior. En esas atribuciones simbólicas se fijan los comportamientos humanos imaginados como diferentes. En cuanto a la autoorganización (organización social), los nexos interiores son contemplados a la luz de lo que unos y otros representan para esas articulaciones y para los comportamientos esperados en el contacto. Esa preocupación por el contacto es, inevitablemente, una cuestión de poder. Se aprecian la utilidad, el peligro, la conveniencia, ... que tienen los comportamientos y la organización interna de los otros.

El estigma es una asignación de identidad con la que se construye una imagen despreciable de un sujeto al que se le considera que no es del todo humano o que resulta un contrasentido con la condición humana (Goffman, 1986). Se le puede ubicar en las nociones de la identidad externa de los grupos subalternos por los sectores hegemónicos. Coloca la diferencia de control y poder como una situación entre "normales" y "estigmatizados", en virtud de que el subalterno está marcado por un rasgo que lo hace indeseable, y no por una transgresión de los derechos ciudadanos y humanitarios que proclaman casi todas las naciones. Es amplio el número de posibles estigmatizados, va desde pacientes con problemas de descontrol en sus funciones fisiológicas hasta contestatarios. Estos sujetos quedan colocados en compartimentos sociales para ser mejor controlados, no en virtud de una dominación declarada, sino, de acuerdo con un imaginario de la relación entre el hombre normal y el desacreditado, anormal, desviado o inferior. La ideología invierte la clasificación social con el congelamiento de los estereotipos, con los que de ordinario trabajamos mentalmente. Detiene el proceso en el que se relativizan las estereotipias y la identidad social real. Nos orienta en la conservación de las barreras que separan al inferior de los normales. La hegemonía –por ejemplo en el caso de minorías, grupos racializados y étnicos– se alcanza al precio de despertar en los imaginarios sociales la hostilidad hacia el grupo que se le hace ver como inferior (De Vos, 1992: 240).

El bien común, hasta del propio estigmatizado, se supone que está incluido. Todo está diseñado para que el desacreditado entre por el aro de la comunidad imaginada.

La operación ideológica con el estigma no es completa si el propio estigmatizado no asume la vergüenza (Goffman) de su diferencia en los "encuentros mixtos", con personas normales, y si desde el interior mismo de su grupo no siente la presión de la inferioridad. Para que se reproduzca ese sentimiento de descrédito propio, es preciso que haya una situación de poder que lo haga tener poca autonomía para la toma de decisiones así como un débil control de elementos significativos del ambiente. Es por ello que un grupo en desventaja insiste en el manejo autónomo de recursos significativos, con una modificación de las circunstancias históricas en que a distintos niveles de integración se reproduce su desigualdad. Es, por ejemplo, el caso que nos fija López y Rivas (1995) al señalar las demandas de autonomía de los pueblos indígenas de México, ligadas a problemas de diversa escala, que alcanzan la globalización.

El proceso de socialización del estigmatizado tiene ante sí la necesidad de desarticular la enseñanza para la vida colectiva de los grupos reproductores de la identidad. Del lado normal, deben haber beneficios (recursos significativos) que gratifiquen que el inferior incorpore el punto de vista de la vida de los normales, la certidumbre relativa a las gratificaciones del manejo de su identidad deteriorada y a las consecuencias derivadas del hecho de poseer dicha identidad. El desviado mantiene un "control de la información sobre [su] identidad" (Goffman) para agenciarse oportunidades en la movilidad por la estratificación social y la obtención de estatus. Este control sobre sí puede ser muy peculiar. Puede ir del ocultamiento hasta la exhibición de la identidad; pero sea como sea, estos individuos no estarán simbólicamente en la esfera de los normales. Sólo logran colocarse al nivel de "un normal desviado", de los bienvenidos a los encuentros mixtos, siempre que respeten en ese tránsito por la frontera cultural el comportamiento adecuado para su condición, que no pierden del otro lado, donde no dejan de ser desviados.

Un encuentro mixto muy flexible suele darse en manipulaciones de la tradición y la xenofilia. Al desviado puede encargársele, para su aceptación, la ritualización de una "tradición inventada", la reproducción de una versión conservadora del pasado histórico para reforzar la acción social del grupo dominante (Hobsbawn y Ranger, 1983). Pudiera ser un sujeto con cierto rasgo típico, exótico o salvaje para la "expérience du voyage" (Todorov, 1989) del viajero, turista o del distante consumidor que se cautiva con los paraísos del malinchismo cultural o del buen salvaje (Todorov, 1988: 7).

La estigmatización está ligada a la "alienación endogrupal" y la "alienación extragrupal". Una atiende a la formación de grupos que refuerzan en su interior la socialización de sus miembros y lo selectivo de las articulaciones, y se inclina a la no-aceptación de los otros en el contacto. La otra apunta hacia las tendencias que luchan tanto desde el interior como del exterior del grupo por reconocimientos o reivindicaciones, por la normalidad del estigmatizado o por la eliminación del estigma mismo. Tal circunstancia conlleva en el plazo histórico de las reivindicaciones una situación de "aceptación-fantasma" o "normalidad-fantasma". El sujeto en su potencial cultural podría crearse la capacidad de ser más aceptado o reivindicado de lo que es en realidad.

La identificación interna y la identificación externa, para las circunstancias de los grupos que aquí se estudian, plantean más bien un problema de "relaciones categoriales" (Mitchell, 1990: 69s), las cuales están "íntimamente" vinculadas con los "estereotipos raciales", por la "distancia social" y con ello las categorías de clasificación social que implican las diferencias de identidad racista. Por esa razón pasaré a sentar la base teórica para el examen del racismo como un fenómeno cuya construcción cultural se funda en la estigmatización de la diferencia.

III.5- Papá Dios, el pintor

No voy a dedicarme a hacer un estudio de la mitología racista en la cultura cubana, con sus fuentes vivas: chistes, moralejas, parodias, caricaturas y leyendas. El hipotético extraño que hizo la pregunta que motivó el inicio del epígrafe anterior puede encontrarse que en tono de jolgorio y confianza se dicen cosas como estas:

Dios creó al hombre. Al blanco lo pintó así y le dedicó mucho tiempo para dejarlo bien bonito y hacerlo inteligente. Por el chino poco pudo hacer. Apenas le enseñó a hablar. Con pocas ganas, poco tiempo y poca pintura le dio color al negro. Lo pinto pegado a una pared [quien hace el relato debe evidenciar que se trata de la posición típica del cateado por la policía]. Por eso las plantas de sus manos y sus pies quedaron sin pintar. Como el negro no sonrió, no le pintó los dientes. El pelo que le había sobrado de los otros se lo puso al negro. Y como a este le daba pena salir así, Dios le dio una bofetada que le estropeó la cara. Le dejó la bamba grande y la nariz achatada. Nada de inteligencia puso en su cabeza. Como lo vio tan feo y tan torpe quiso dejarlo con los monos. Pero decidió encargárselo al blanco, a ver si algo bueno se le pegaba.

Esa leyenda paródica de la Creación lo dice. Los grupos de hombres marcados como inferiores por raza, también tienen una identidad deteriorada. Su situación de desigualdad es muy semejante a la de las minorías y los grupos étnicos. Pueden estar en el mismo ámbito, junto a grupos de trabajadores sobreexplotados, desempleados, subempleados, parias de la asistencia social, desclasados, ... —es el ambiente que, por ejemplo, nos presenta Haghghat. En distintos trabajos a la etnia y la raza se les ordenan aparejadas. La identidad étnica reproducida desde el grupo básico de identidad hasta la ancestralidad, la tradición y la común historia de situación desventajosa en relación con la sociedad nacional, son puntos en común al vislumbrarse un grupo racializado.

La realidad del grupo racializado es de subordinación. Se le define en relación con otros en virtud del prejuicio que lo toma como una agregado deficiente en la vida nacional. Se le atribuyen déficit culturales e inclinaciones peligrosas para el orden de unificación y progreso nacional. Esos atributos de inferioridad social en el discurso estigmático se relacionan con los rasgos físicos y genéticos de esa población. Son rasgos somáticos que son fantaseados a través de cadenas discursivas que no los toman en su realidad, sino se les remite a la baja condición moral del sujeto racializado, en una especie de mezcla de imágenes deformadas del saber sobre el cuerpo y el comportamiento humano, que suscitan una aversión irracional.²⁵³ La atribución racial es falsa y relativa, pero específica. Puede ser concomitante con otras atribuciones: de intolerancia religiosa, de descalificación de una tradición cultural, de desvalorización de una lengua, ... En esta conexión se proyecta la particular posición de la ideología racista hacia cuestiones básicas para las relaciones interculturales, una concepción de la historia y el hombre así como un ideal de sociedad. Esas cuestiones tan generales al combinarse con las negativas atribuciones somáticas configuran la diferencia específica del racismo (Taguieff, 1988: 22-23).

La construcción imaginaria del racismo estigmatiza a una raza como inferior en relación con otra superior. El prejuicio se manifiesta de forma variada desde la posición del racializador,²⁵⁴ quien procura que esta visión encarne en el ser mismo del racializado. Es una construcción moderna para un sujeto cualquiera que quiere preservar su colocación en las estructuras cambiantes de la diversidad cultural y el progreso social (Wieviorka, 1992: 119).

El prejuicio racial es una reconstrucción del sentido (pp. 123-124). Produce una inversión simbólica que acomoda al racista a situaciones cambiantes de diversidad y transformaciones sociales, que implican transmutaciones en los ambientes culturales y los controles sobre éstos. Esto se logra con la formación de un chivo expiatorio (un racializado) que se le marca con estigmas que son indicativos de los males sociales que desajustan la adaptación del racista. Las figuras discursivas orientan a llevar acciones de exclusión e inclusión hacia el racializado sobre la base de la denigración de su condición cultural, de su identidad. Pero no, en virtud de esa identidad misma, sino en razón de su impureza somática, que se cree origen de los males sociales y la inferioridad misma. Es un

²⁵³ Taguieff (1988) nos muestra un panorama histórico bastante completo de la combinación entre la irracionalidad del prejuicio y los esfuerzos racionalistas y científicos de argumentación positiva del mismo. En tal sentido es importante notar la contradicción que el racismo representa en el propio nacimiento de la antropología y la formación de la teoría evolutiva, contradicción en la que está presente la justificación de la esclavitud negra en América (Wolpoff y Caspari, 1998: 77s).

²⁵⁴ Sobre la variedad de los prejuicios véase Allport, 1987; Taguieff (1993, 1988).

moderno recurso para en el reino de la igualdad, la fraternidad y la libertad de la nación, sostener la contradictoria empresa de explotación, represión, desventaja o manipulación del sujeto estigmatizado.

El racismo parte de la pureza de raza. Se inclina a la homofiliación física (Wieviorka, 1992: 65; Taguieff: 348s). Propugna entre los miembros de la comunidad imaginada la acción sobre el chivo expiatorio para evitar la propagación del mal, para que él oculte o muestre su estigma conforme al punto de vista de los normales. El mayor logro del racializador se alcanza cuando el estigmatizado controla la información de su identidad desde su propio cuerpo (Castellanos, 1998: 29-30). El chivo expiatorio es un factor catártico que provee un sujeto sobre el cual volcar amenazas y frustraciones de distintos sectores que en tal circunstancia se colocan en posición de racializadores, quienes sienten el peligro del descenso de su rendimiento maximizador (Banton; Wieviorka, 1992: 119-120)²⁵⁵ y de la dispersión plural de la comunidad nacional.

El racismo contribuye a la reproducción de una estructura del poder social (Milles, 1993). La inclusión garantiza la maximización de la energía aportada por el racializado. La exclusión garantiza el mínimo del costo para sostener la estratificación y la movilidad social, y con ello, la movilización social. Los resentimientos y los odios que generan las situaciones cambiantes encuentran un punto (un chivo) hacia el cual dirigir las acciones de control social. Así el racismo no es sólo cosa de las clases altas. Participan de su fuerza maximizadora, reordenadora (ilusoria y compensatoria), los "blancos pobres", los extremistas sociales y culturales, las clases medias, los círculos intelectuales, los profesionales venidos a menos, los trabajadores frustrados y los actores nacionalistas (Wieviorka, 1994: 45).

El racismo también procede con la exclusión y la inclusión. La exclusión "proviene de tres grandes registros" complementarios:

Puede ser social, apuntando, pues, hacia la expulsión de sus víctimas de las relaciones sociales, cosa distinta a querer explotarlas o cuestionar su supuesta dominación económica, como frecuentemente se da el caso con los judíos o con ciertas comunidades de origen asiático. Puede ser política, prohibiendo que accedan los grupos discriminados a la ciudadanía. Finalmente, puede ser cultural, rechazando el pluriculturalismo que implica la presencia de grupos minoritarios definidos por su etnicidad, su religión o su propia memoria; o por el contrario, encerrándolos en su identidad específica, al obstaculizar su participación en la cultura dominante. Político o social, el racismo de exclusión exige para los grupos víctimas un tratamiento que corresponda a su supuesta inferioridad, sobre todo si se trata de grupos atacados en razón de una supuesta superioridad económica, como es el caso de los judíos o de algunas minorías asiáticas que acabamos de evocar. Cuando es cultural, el racismo recurre a la diferencia, que por sí misma no tiene semejante orientación y descansa sobre todo en la idea del carácter no asimilable de la cultura de los grupos discriminados (Wieviorka, 1994: 42-43).

Si nos apegamos a Wieviorka (1994: 41) y volvemos a Harris y Wagley, la exclusión supone inclusión y viceversa. En estas operaciones el racista actúa sobre dos lógicas, con mayor o menor peso relativo en determinadas coyunturas, la asimilación y la diferenciación (Castellanos, 1998, 1994). Son dos tipos distintos de racismo que a la vez se combinan en dos lógicas inseparables (Castellanos; Wieviorka). El racismo de asimilación ("de desigualdad")

afirma que sólo hay un universal: el de la raza dominante, a la que las demás razas no tienen más remedio que someterse en el contexto de las relaciones de dominación; [el racismo de diferenciación] postula la existencia de tantos universales como culturas, razas. No es posible jerarquizar o comparar universales, cada uno de los cuales constituye una amenaza para los otros; el racismo ya no significa aquí relaciones de dominación, sino más bien distanciamiento, exclusión y, en último término, destrucción de las razas consideradas como amenazadoras" (Wieviorka, 1992: 110).

La idea de un racismo diferencialista surge en la década de 1980. Parece ser un respeto a la diversidad, cuando no es otra cosa que una relativa colocación de las razas. Es una apariencia de la llegada del fin del racismo (Balibar, Milles, Taguieff, Todorov, Wieviorka). Tanto Todorov como Wieviorka subrayan que el diferencialismo no es nada nuevo, en lo que este tiene de inclusivo, así como Milles retorna a los problemas de la configuración del poder, en especial en el caso de la relación de los emigrantes con las sociedades nacionales, para plantear la existencia de un racismo pese a la declaración del fin de las razas.

Me parece no comprometer ni con la asimilación ni con la exclusión, las cuestiones de la inferiorización y la exclusión-inclusión. Para mi concepto son operaciones que se verifican por uno u

²⁵⁵ A partir de la revisión que Milles (1993) hace de la tradición marxista, se nota que esa tradición en buena medida participa del punto de vista al que aludo. Lo mismo se puede decir de buena parte de los estudios que tratan de la explotación del trabajo esclavo. En tal sentido es ejemplar el libro de Scott citado en capítulos anteriores.

otro camino racializador, que, como se dijo son complementarios. Inferior e incluido es un buen salvaje folk que exhibe a los cuatro vientos su diferencia para satisfacer las "expérience du voyage" de los turistas y la invención de la tradición del Estado-nación, lo cual lo excluye de su participación como actor independiente frente a las políticas patrimoniales y turísticas.

El racismo asimilacionista se funda sobre una tendencia universalista en la construcción de la diferencia. Se trata de asimilar las diferencias hacia un sector de la cultura nacional que se cree detenta los altos valores de la realización moderna del hombre. Esta atracción de los inferiores puede hacerse por distintos métodos. Va desde el sometimiento, el aplastamiento del chivo expiatorio, hasta su educación, sacrificial, para entrar adecuadamente al contacto mixto. Con sus métodos, el asimilador asegura que el asimilado no desordene la consistencia de sus unidades de operación en el dominio de poder y la modernidad de su proyecto de control. Estas variables no se ponen en función de la asimilación. Por el contrario, ella se ubica en relación con los factores dichos. Los asimilados entran por el aro de la comunidad imaginada, a esa estructura del poder en la que son el otro lado (Milles, 1993) de la contribución energética. Son aceptados, incluidos, siempre que hayan renunciado a su identidad menor (Castellanos, 1998: 28), a la que se le atribuye ser generadora de conflictos y males. Se adaptan con los mecanismos de la cultura dominante, la cultura de validez para la igualdad completa dentro de la comunidad imaginada. Por ello, la inclusión no deja de revelar exclusión:

El racismo de 'inclusión' pone énfasis en determinados aspectos de la diferencia, originando la desvalorización, la negación y ocultamiento de las identidades frente a los estereotipos, estigmas, gestos, actitudes de rechazo, de indiferencia o agresión, miradas, prohibición, desaliento, burla del uso de ciertos símbolos étnicos. No se expulsa a los niños indígenas de las escuelas porque es contrario a los principios de las ideologías universalista y del mestizaje en la que se ha sustentado la formación de la nación mexicana, siempre y cuando renuncien a lo propio y dejen de ser frente al que se ha apropiado de lo nacional, que somos 'nosotros' por definición (Castellanos, 1998: 30).

La lógica diferencialista se funda sobre el principio de la relatividad cultural. Este diferencialismo no es tan nuevo –nos hace observar Wieviorka (1993: 108-109; 1994: 41). Más bien se ha planteado con una fundamentación supuestamente antirracista salida de la filosofía, la antropología y los estudios políticos. Se localiza en el fomento de una diferencia imaginada que ajusta la inferioridad del subalterno bajo el credo de que no hay razas, de que existe la total diferencia. Somos diferentes, pero separados, pudiera decir este racismo al "buen salvaje" y otra clase de clasificados como inferiores, porque en este punto de vista la inferioridad persiste (Taguieff, 1988; Balibar y Wallerstein 1991; Wieviorka).

Este denominado neo-racismo es hermano del universalismo moderno y tiene su fuente primaria en la praxis de un mercado mundial (Wallerstein, 1991). El llamado nuevo racismo –como nos dicen estos autores, especialmente Taguieff– 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 (Todorov, 1989; 1988). Esta concepción subyace a ese postulado de no abolir las fronteras y la tradición, ni 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" (Balibar, 1991: 21). Añadiría yo, sin hacer uso evidente de ese determinismo biológico.

Este nuevo racismo es paradójico. Se formula desde una postura antirracista. Ensalza la igualdad en un mundo ideal, pero 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'erection 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 (Taguieff: 47).

Es básico considerar las formas elementales del racismo señaladas por Wieviorka (1992). Estas son el prejuicio, la discriminación, la segregación y la violencia racial. Por los antecedentes históricos de los hechos que investigo, me concentro en la discriminación.

La discriminación se sostiene en el prejuicio. Es un fenómeno que está provisto de la idea de un orden social y cultural que motiva la discriminación (Bastide, 1973). Esta es un conjunto de desventajas competitivas ligadas a una imagen alienante del racializado. El ágil negro, el buen negro, el alegre negro, el tradicional, el costumbrista, ... Es una figura discursiva que se manifiesta en el flujo de la información que indica la peligrosidad del sujeto estigmatizado o su incapacidad, por la condición biológica atribuida. Se le considera bueno para ciertas cosas y deficiente para otras. Esa imagen se impone a través de mecanismos de selección que arraigan, estructuralmente, en la sociedad nacional, la cual no concibe otra manera de incluir al estigmatizado que no sea la que se ajusta a un orden de poder donde tendrá posibilidades para las que se cree es satisfactoria su intervención en la sociedad. Con ello quedan limitadas las posibilidades de estatus y movilidad social del racializado. Se retroalimentan esas desventajas (Wieviorka, 1992: 114s) por la difusión de la imagen denigratoria, que está llamada a sostener el discurso de los que participan en la estructura social y a acomodar al inferior en el contacto mixto. Se crean así áreas diversas en las que el racializado, a pesar de no estar segregado, está desfavorecido en distinto modo y proporción: educación, servicios públicos, salud, vivienda, empleo, participación social o intervención en la política de Estado.

Aquí hay que tener en cuenta la democracia racial (Fiola, 1990). Ella implica un mantenimiento de las estructuras del poder para un momento histórico determinado con el máximo de ventajas posibles para el inferior, a quien, por lo general, se cree proteger con ese máximo. Se sigue actuando con la lógica de la maximización racista, esperando la ventaja de contar con el máximo apoyo que al poder social, en las circunstancias dadas, ha de prestar el racializado. Se imprime en los racializados la representación de haber resuelto una aceptación de igualdad racial a través de la compensación de su situación de clases y los beneficios nacionales.

Se cree, con entera convicción en las relaciones interracial, que esa igualdad clasista y nacional elimina el reclamo de una condición de actor independiente por parte del racializado, para convertirse en igual, partidario político o paritario ciudadano, a cambio de lo cual tiene que ofrecer, en gesto de gratitud, la mayor cantidad de energía posible para apoyar al sistema político. Quiere decir la existencia social del racializado se le vislumbrará a través de un proceso de sobrecompensación y en él se evaluará si es un sobrecompensado (Fanon, 1967; Moore: 44-45). Fuera del control de la democracia racial queda un orden de relaciones en que la diferencia del racializado es significativa para mantener el poder social y sus proyectos. Las democracias raciales ligadas a los cambios de estatuto servil, independencia, descolonización, revoluciones y transformaciones civiles, pueden extender las ventajas de los discriminados, pueden abolir la segregación y la violencia raciales, pero no terminan con el racismo. Muchas democracias creen proteger paternalmente con sus proyectos la condición del inferior cultural, colocada de nueva manera en el nuevo orden de poder. El racismo pervive en los discursos de la nación y en sus prácticas, de un modo institucionalizado y simbólico (Wieviorka, 1992: 124s, 146s).

El racismo simbólico indica la presencia de un sutil prejuicio. Es un prejuicio refinado, que no necesita de formas burdas para afirmarse en la sociedad. Ha anclado en ella, en sus instituciones y en las formas concretas de dominación. Es parte orgánica de las estructuras del poder. Es una construcción mental sin la cual no podría existir el orden de la dominación.

El racismo institucionalizado (Carmichael y Hamilton, 1967), muy de la mano del racismo simbólico, se trata de un sistema de la práctica de la discriminación en que hay un involucramiento total de los individuos en el mismo. No se puede señalar hacia una institución concreta, hacia un grupo en específico, hacia individuos en particular. La totalidad de la sociedad de un modo más abierto o menos, participa de "l'idéologie de l'adversaire" (Taguieff: 22) y a la vez se le exonera de ella (Wieviorka, 1992: 151).

Las democracias raciales llegan a la abolición de los controles racistas (policiales, paramilitares, políticos, económicos, ...). Pueden declarar la más perfecta igualdad y dismantelar toda persecución y fiscalización racial junto a las de otros órdenes (lengua, cultura, religión, pertenencia a territorios, ...). Pueden escandalizarse con cualquier falta pública a la raza y la cultura. Sin embargo reservan en el nivel del funcionamiento de las estructuras del poder la reproducción de la inferioridad cultural. Sus buenas intenciones no pueden sustraerse de una práctica microfísica del

poder para asimilar y diferenciar a los inferiores. Es notorio que muchos Estados entrados a la democracia racial traten de sacudirse del fardo de acusaciones racistas mostrando sus buenas propensiones. Pero el fenómeno del racismo siempre queda más allá de la voluntad de esos Estados, y nunca a extramuros del control que los hace tal, sin el cual no podrían instrumentar sus políticas centralizadoras. Estas, pese al diverso modo en que se verifican, son una tendencia al crecimiento energético que, necesariamente, entra en contradicción con la intensificación de las acciones independientes de las comunidades (Castellanos; Wieviorka, 1992); con el repliegue hacia los grupos básicos de identidad en las emergencias mundiales de crisis (Adams); con la resistencia hacia la explotación que implica internacionalización de la fuerza de trabajo (Milles); y con las posturas críticas hacia la reconfiguración interior de los países periféricos en las condiciones de la globalización (López y Rivas, 1995) y hacia la acentuación de la diferencia cultural en la propagación del mercado mundial (Wallerstein y Balibar, 1991). La expectativa de mantener el crecimiento del control de los recursos significativos sin considerar la intervención paritaria de los nuevos actores sociales, no se puede verificar, por la mejor vocación igualitaria que se tenga, sino es basándose en inferiorizar y plantar desventajas. Este es un fenómeno sin remedio dentro de una estructura del poder intolerante.

El racismo es un fenómeno moderno. Lleva la impronta del no-reconocimiento universalista de la diferencia o la asume de modo relativista. Su base última es la metamorfosis ideológica de esa diferencia para estabilizar a maximizadores sociales en la competencia y el cambio socio-cultural. Por ello, es útil recordar el punto de vista histórico de Kenneth L. Little (1965) cuando señala que el racismo es un problema social que surge con las empresas de colonización. En su análisis, un punto importante para la tesis que aquí sostengo es cómo se conjunta la esclavitud de plantaciones en América y el racismo hacia los africanos, punto original del racismo hacia los negros, una versión distinta de la del mito racista: "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" (p. 15).

III.6- Religión

La concepción de religión que maneja parte de la obra de Durkheim y Weber, a través del concepto que desarrolla Geertz (1987e), quien la considera un sistema cultural.

Durkheim (1995: 21-42) da un paso importante al plantear que la representación religiosa no se puede definir por una noción que el hombre tenga de fuerzas sobrenaturales o deidades. Apunta que el fenómeno característico de la religión es la creencia en lo sagrado. Con esta noción se ha fijado un estado que está más allá de las contingencias de los significados y la actividad del hombre. Lo sagrado se determina por fuerzas que le permiten al hombre organizar su mundo sobre la base de una cosmovisión que está ligada a un estilo de vida (ethos) con la certeza de superar el caos y los desasosiegos existenciales propios de la realidad en la que está enclavado como sujeto. Por oposición, lo profano es el régimen de cosas que se revela como común, ordinario, opuesto a la grandeza estructurante de lo sagrado. Como veremos la vida del hombre de fe se mueve entre estos dos polos (Eliade, 1994: 17). En el ámbito de lo cotidiano, está obligado de continuo a rehacer su vida conforme al impulso de lo sagrado frente a lo profano, que corrompe y debilita tan poderoso influjo. Sus creencias se representan esa oposición. Y sus rituales, las prácticas en las que se concretan esas creencias, actúan como una suerte de puesta en escena de tal contradicción.

Durkheim (p. 8) advierte que las representaciones de lo sagrado son de corte social. Son "representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo". Le da una importancia determinante al concepto de iglesia, comunidad de fieles que simboliza de igual manera lo sagrado y lo profano, siguiendo las mismas prácticas rituales (p. 39). Es por ello que cuando siga el orden explicativo de Geertz acerca de la religión como sistema cultural, ineludiblemente, tendré que hacer referencia al carácter colectivo de los símbolos religiosos, hasta terminar volviendo al plano de la relación religión-sociedad.

Geertz (1987e: 89) nos dice que la religión es: 1) "Un sistema de símbolos [de lo sagrado – según yo] que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único".

Los modelos de la realidad desde la perspectiva de lo sagrado, en la experiencia aprendida del fiel, se convierten en modelos para la realidad. Forman parte de los mecanismos de sus reacciones, incardinados en el cuerpo y en el régimen de la realización de su existencia. Si volvemos nuevamente a Evans-Pritchard (1976), observamos que la brujería orienta al azande a ordenar eventos insólitos e imprevistos dentro de un cuadro causal, un ordenamiento vívido y fuera del control de los sujetos, que forma parte de su propia disposición volitiva y orgánica. No sólo al punto que considere que la sustancia que hace que un brujo sea tal radica en el hígado. Quizá lo fundamental es que el azande enferma y se siente angustiado al saberse embrujado. La brujería, para él, es un hecho estructural, al que está atada su propia voluntad y existencia física. Los modelos de lo sagrado para la realidad no son genéticos, pero encarnan en los movimientos, en la gestualidad, en la expresión corporal y en la propia disposición del individuo devoto hacia la salud.

Los símbolos religiosos afianzan activos, penetrantes y estables estados de ánimo y motivaciones en los hombres. De tal manera que lo sagrado no está en una cosa, como simple cosa no es el emblema clánico del creyente totémico australiano. La producción de lo sagrado requiere de la formación de motivaciones, de propensiones a realizar actos específicos y experimentar sentimientos particulares, motivaciones que se han de ejercitar como un factor superior a la experiencia común, que llevan a trascender las limitaciones humanas. Así, por ejemplo, una realidad superior es aquella que el creyente totémico atribuye a la fuerza cohesiva que está puesta en el tótem.

Estas disposiciones están unidas a estados de ánimo que se viven con intensidad y activan los sentidos. Aguzan la percepción del mundo y promueven sentimientos que transportan al creyente a una vivencia de la realidad más allá de la serie perceptiva habitual y su complejo de conocimientos. La construcción mental de los estados de ánimo y las motivaciones que le acompañan son factores

de diferencia cultural de los fieles, de la experimentación del mundo en relación con otros significativos.

Esos estados mentales están asociados a las concepciones de un orden general de la existencia. Reproducen una concepción de lo sagrado para ordenar el mundo, para darle un orden que establezca las precarias construcciones de la realidad humana (Berger, 1971: 44). La religión con su actividad no es un conjunto de prácticas, ritos, ceremonias, adoración a tales o cuales emblemas, construcción de figuraciones de lo sagrado, ... La religión con su actividad desencadena y reproduce excitados estados mentales para "afirmar algo": "Las tenues [precarias] realidades del mundo social se fundan en el *realissimum* sagrado, que está, por definición, más allá de las contingencias de los significados y la actividad humanos" (p. 48). El misterio de la religión radica en esa superación del *stress* mental frente a los hechos que desordenan el mundo, frente a los factores de caos que amenazan los límites analíticos del entendimiento del hombre, su resistencia adaptativa y su visión moral. Vence "el peligro del desconcierto, el sufrimiento y la sensación de una paradoja ética insoluble [entre el bien y el mal]" (Geertz, 1987e: 97). Los aparatos explicativos formados epocalmente tienen ante sí dificultades para registrar y clasificar fenómenos extraordinarios o quizá no sometidos a análisis, relegados de una explicación racional por las instituciones y el control social.²⁵⁶ Pero los hombres necesitan adaptativamente tener discernimiento de esos hechos para poder gobernar su conducta. Construyen representaciones explicativas que hacen que muchos hechos y cosas entrados al círculo de lo sagrado sean vistas como inusuales y extraordinarios, pero traídos al ámbito de las cosas con las que convive el hombre. Esto nos devuelve con un argumento sociológico al criterio de lo sagrado como extraordinario e inusual (Caillois, 1984; Eliade, 1996, 1992). La religión con su representación de lo sagrado procura estabilizar la situación humana frente al sufrimiento. "Como problema religioso, el problema del sufrimiento paradójicamente no es el de evitar el sufrimiento sino el de cómo hacer de un dolor físico, de una pérdida personal, de una derrota o de la impotente contemplación de la agonía de otra persona algo tolerable, soportable, algo, como solemos decir, sufrible" (Geertz, 1987e: 100). Aunque estoy de acuerdo con este criterio (Espinosa, 1996b) creo que también la religión impulsa al creyente a sobreponerse al dolor moral; a generar capacidades de resistencia y persistencia frente a la desigualdad de los programas institucionales y el control social; a enfrentarse a mecanismos sociales que entorpecen la ascensión y el estatus social de determinados grupos de la sociedad. Esto nos conduce a contemplar que la religión entra a solventar paradojas éticas entre el bien y el mal, conforme a criterios éticos y guías normativas, para salvar las incongruencias entre el ser y el deber ser, entre lo justo y lo injusto, entre lo merecido y lo obtenido, para ajustar las expectativas razonables y las realidades (Geertz, 1987e: 102-103). Estas incongruencias son tomadas como algo lógico, racional o natural (p. 104), pero eso no implica que siempre se les admita como situaciones no sujetas a transformación. Por ello, las representaciones de lo sagrado pueden ser orientadoras de reivindicaciones sociales.

El orden del mundo aparece como sagrado en virtud de la legitimidad. La potencia de lo sagrado es reconocida como una facultad organizadora porque se le ubica por encima del devenir, de la transitoriedad, de los espacios, de los conflictos sociales y de todo accidente de la realidad humana (Berger: 1971: 52-53). Se le coloca, simbólicamente, como nacida del propio caos al que da orden, como una energía que, a través de la actividad religiosa, vuelve una y otra vez a establecer con un estilo de vida un cosmos para la realización humana (tal como a ésta se le imagine) y con ello una cosmovisión. Así, para que lo sagrado se incruste en el ámbito del ordenamiento del mundo con su capacidad estructurante, necesita ser estructura anterior a todas las contingencias. Su orden aparece, entonces, reconocido, validado, en un discurso que enuncia la existencia anterior a todos los tiempos y convivencia humana.

Este discurso es el mito. La creencia y el rito reproducen el orden de los mitos, como verdadero orden para superar de continuo el caos que amenaza la existencia humana, y arribar así al orden verdadero, para un vivir auténtico o por lo menos de realización social. La creencia se reproduce en la actividad religiosa, ritual, de los creyentes, quienes encuentran en ese espacio la posibilidad de dramatizar la lucha entre las corrientes ordenadoras y caóticas fuera de las

²⁵⁶ A este aspecto alude Berger. Yo también me refiero al asunto (Espinosa, 1996b).

experiencias habituales (Gluckman, 1972; Turner, 1972, 1974). Para que se pueda verificar esta acción reordenadora del rito, que hace que el hombre vuelva de continuo a éste, es necesario que se escenifique un trastrocamiento, una inversión simbólica del orden del mundo, un caos del que los creyentes emergen nuevamente con el poder de lo sagrado para restablecer el ordenamiento que marca su estilo de vida. En el rito es preciso dramatizar la devolución del hombre del ámbito de las impurezas, el contagio, las culpas, la fragilidad y las transgresiones —de la manera en que éstas sean imaginadas dentro de una cultura— al ámbito del restablecimiento de aquellas formas de convivencia y realización humana a las que se les atribuye ser verdaderas y auténticas (Douglas, 1979). Este orden debe surgir con los procedimientos del rito, que encarnan ese sentido restaurador. En función de ello hay tres tipos característicos de rito: la expiación, la purificación y la consagración (Caillois). En la dramatización de la lucha por restituir el orden conforme a lo sagrado en cualquiera de esos ritos, se descifra la ambivalencia, la dualidad, de las potencias cósmicas de lo sagrado, sean entidades sobrenaturales, dioses, ánimas o seres naturales. Suelen tener un lado propicio y otro terrible; una faceta propia de lo sagrado como restaurador de un orden a partir de la actividad religiosa, y un lado destructor de ese orden en la medida que el hombre se abandone a las contingencias (olvidos, inadvertencias, caprichos y albedríos).

Las concepciones religiosas se proyectan con un profundo sentido de efectividad. Ellas son indudables para el creyente, quien es esa clase de sujeto que adopta una perspectiva por medio de la cual supera los factores de caos bajo el poder de una autoridad que tiene un carácter sagrado. Percibe el mundo y lo experimenta bajo el imperio de la autoridad sagrada. Lo digo y pienso en el azande que cree efectivamente que las influencias de la brujería le alcanzan por doquier y en las más disímiles circunstancias (Evans-Pritchard, 1976).

El hombre de fe vislumbra [u]na perspectiva es un modo de ver en el sentido amplio en el que "ver" significa "discernir", "aprehender", "comprender" o "captar". Se trata de una manera particular de mirar la vida, de una manera particular de concebir el mundo, como cuando hablamos de una perspectiva histórica, una perspectiva científica, una perspectiva estética, una perspectiva de sentido común o hasta de las singulares perspectivas que se presentan en sueños y en alucinaciones (Geertz, 1987e: 105-106).

La vida del creyente se conduce bajo la idea de una potencia sagrada que actúa sobre él en todo momento. El creyente se forma como tal bajo el imperativo de un consenso colectivo, en el contexto de la eficacia simbólica. En la experiencia de otros creyentes, aprendida en la interacción social, reconocerá cuán "válido" es el sentido de realidad que se confirma de la experimentación de otros en la propia. Cada individuo actuará sobre otro haciéndole ver las pruebas de la autoridad, de la fuerza de lo sagrado sobre la vida, y con ello de la necesidad de insertarse en la realidad dominada por esa potencia, sin dudas como la mejor (auténtica, preferible o verdadera) existencia posible.

En el rito se busca contacto con las autorizadas energías sagradas. En éste el crecimiento de la actividad mental es indispensable para que se fundan "el mundo vívido y el mundo imaginado". (Ibid.) El creyente necesita representarse esas fuerzas sagradas que sobrepasan su realidad e intervienen en ella. En sus conductas precisa darle sustancia al enfrentamiento entre el orden y el caos. Esta creación mental está ligada a un impacto del rito sobre los cuerpos y la residencia del hombre en la tierra (Eliade, 1994: 145-146). El cuerpo y la posición física del hombre (su presencia, su andar, sus gestos, su casa, ...) son sacudidos desde su materialidad por aberturas a lo sagrado a través de heridas, golpes, limpiezas, vibraciones, ingestiones, ... Sólo así, dominado de cuerpo y mente por una energía superior, podrá rogar, alabar, solicitar o adivinar por su destino, que ya no será algo dado o inescrutable. Tendrá la capacidad de desplegar sus fuerzas humanas a través de las energías de las potencias sagradas, para alejar, conjurar o superar cualquier desorden existencial.

Esto sólo se puede hacer a través de un ejercicio colectivo de incremento de las creaciones mentales extra-empíricas y extra-sensoriales. Este es un ejercicio colectivo que reconozco se prefigura a través de la educación y el aprendizaje, y se esmera en los marcos del rito, bajo controles del arrobo de las capacidades mentales.²⁵⁷ Por lo que vuelvo nuevamente a la socialidad de la religión, esta vez por la efectividad de sus símbolos y su poder comunicativo. Esta efectividad llega a su punto más alto cuando en el rito, con el manejo de los procedimientos litúrgicos, el consenso colectivo asume no sólo la autoridad de lo sagrado sino también la posibilidad de intervención de tal

²⁵⁷ A estos controles rituales me refiero en Espinosa (1996a). También véase Eliade (1986) y Goodman (1988).

fuerza entre quienes lo contactan. De ahí el imperativo que impulsa al grupo a esmerar sus actividades dirigidas a la conversión y la reproducción de la organización social.

Estamos ante el realismo de la religión. Las figuras mentalísticas en el rito no son sólo representaciones de un orden sagrado, son a la vez presencias en la vida de los hombres. Están llamadas a formar en el fiel un estilo de vida conforme a la autoridad reconocida en lo sagrado. Se funden el ethos y la cosmovisión en un orden sagrado de vida. El creyente asume un régimen sagrado de vida, en el que se establece un movimiento pendular entre la "perspectiva religiosa y [la] perspectiva del sentido común" (Geertz: 113). Experimenta la fragilidad de su realidad inmediata conforme a las nociones organizadoras de las fuerzas de lo sagrado. Adopta tabúes, restricciones, imperativos morales, modos de comportamiento en sociedad, actitudes, ... que de continuo tratan de dar coherencia sagrada a las contingencias de su vida. Es preciso considerar que el movimiento pendular es social. Lo sostiene la vuelta continua al rito, a la convocatoria de las energías sagradas, en virtud del consenso colectivo. La comunidad de fieles cada cierto intervalo de tiempo social, estructural, impulsa a sus miembros a convocar una vez más a las potencias sagradas para evitar el trastorno del orden del mundo, convocatoria que de no hacerse podría acarrear serias consecuencias.

Ese movimiento pendular que aproxima las nociones inmediatas a las nociones últimas, no se mantiene por una inercia tradicional dejada por el rito, sino por la implantación del régimen sagrado de vida a través de la ritualización. Es esa vida religiosa llevada por el creyente a solas,²⁵⁸ experimentando en su cotidianidad las indicaciones derivadas de la autoridad de lo sagrado convocada en el rito: el tabú, los ruegos, las invocaciones, los "pequeños" homenajes, las advertencias, las premoniciones, la purificación, ... Cuando el movimiento pendular de la ritualización parece detenerse, el consenso colectivo pondrá al creyente ante señales de presencias sagradas que le vuelven a estimular.

El papel social de la religión puede dilucidarse con la determinación de su sistema de significaciones. Se trata de "comprender cómo las nociones que los hombres tienen (por implícitas que sean) de lo realmente real [que es lo sagrado] y las disposiciones que tales nociones suscitan en ellos prestan color al sentido que tienen de lo razonable, de lo práctico, de lo humano y de lo moral" (p. 116). Es limitada la búsqueda del encuentro causal entre tales o cuales rituales o creencias y determinados hechos sociales, si no se ha examinado el sistema cultural de los símbolos de lo sagrado, el cual puede decirnos del encuadre de los creyentes en esos hechos, de su posición y acción diferenciada frente a los otros. Sin hacer esto, sólo se arribaría a una superposición conjetural de un registro de ideas y prácticas religiosas sobre un conjunto de acontecimientos sociales. Otro mal camino que pudiera tomar la investigación antropológica es concentrarse en la demostración de cuán falaz o verídico es tal concepto religioso. Ya lo mostraba Durkheim (1996: 2) al afirmar que: "En el fondo, pues, no hay religiones falsas. Todas son verdaderas a su manera: todas responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana". "Para un antropólogo, la importancia de la religión está en su capacidad de servir, para un individuo o para un grupo, como fuente de concepciones generales, aunque distintivas, del mundo, del yo y de las relaciones entre sí, por un lado –su modelo de– y como fuentes de disposiciones "mentales" no menos distintivas –su modelo para–, por el otro. De esas funciones culturales derivan a su vez las funciones sociales y psicológicas" (Geertz, 1987e: 116).

Religión y sociedad hay que saberlas enlazar. Un notable ejemplo de la relación religión-sociedad lo da Weber al exponer el contenido y el contexto social del ascetismo protestante como estilo de vida, ligado al orden de la ética profesional. Digo de ética profesional, comprendiendo la profesión como una misión impuesta por Dios, misión que en el proceso histórico de la Reforma se entendió como trabajo en el mundo impuesto por la voluntad de Dios (Weber, 1991 48-49). Weber observa la transitoriedad, la historicidad, de ese estilo y orden sagrado del mundo, propio de una época determinada, aquella en que aún los mecanismos tecnológicos del capitalismo se preparaban

²⁵⁸ Esta inclinación solitaria hacia lo sagrado la veo distinta, en algún sentido, de la manera en que la reconoce Malinowski (1974), quien cree ver al trobriandes sujeto a una práctica continua de la magia por deficiencias en su comprensión científica del mundo.

para enfrentar los retos de crecimiento energético que estaban llamado a producir los disparadores industriales.

La ética protestante está asociada al ascetismo protestante. Para comprender ese ascetismo hay que entender las nociones propias de los símbolos religiosos cristianos en el proceso que va de la Reforma a la consolidación de los cultos protestantes en el siglo XVIII. Para dar tal explicación, Weber toma dos conceptos religiosos básicos en la reforma del cristianismo, dos ideas sometidas a reelaboraciones desde que arranca el movimiento luterano: salvación y predestinación.

Para el hombre de la Reforma, la salvación de su alma para la dicha eterna era un pensamiento cardinal. Predestinado podía estar, para esa salvación, pero debía seguir solo ese destino ignorado, anticipado desde la eternidad. En su soledad cósmica el protestante concebía que no había quien pudiera ayudarlo. A diferencia del católico, entendía que a la salvación no podía acceder por la vía eclesiástico sacramental. Ni Dios, ni Cristo, ni los sacramentos, ni la iglesia, ni el predicador, ni los ritos mágicos, podían ponerlo por algún don o encantamiento en el camino de la cura del alma y la dicha eterna. Dios dominaba su mundo, pero a la vez estaba lejos de su realidad. Sólo la solicitud interior del hombre como poder reforzado por su ligazón a la comunidad de la iglesia ponía al hombre en el camino de los elegidos, en el sendero de los hombres que tienen como único confidente a Dios, sin preguntarse por los designios divinos. Refiriéndose al calvinista nos dice Weber (p. 66): "con su propia idea de Dios, realizaba el comercio aislado profundamente de su yo íntimo, pese a que para su salvación le era necesario ser integrante de la verdadera Iglesia". Las obsesiones mundanales, propias de las actitudes de respuesta hacia los desórdenes de las precarias construcciones humanas, eran remplazadas por la inquietud por la salvación. Esta inquietud no se podía encauzar por la vía del desciframiento de los designios de Dios, ni por las señales que podrían distinguir a los condenados de los que estaban salvados ("el grupo de los electi"), sino por "la confianza creyente *finaliter* imperecedera" (p. 68). Esos eran los caminos equívocos, que debilitaban la gracia y la fe, que alejaban de Dios. El verdadero camino del hombre era la entrega a su profesión, "como un compromiso para alcanzar en la lucha cotidiana la certeza objetiva de la propia salvación y una prueba" (p. 69), concatenada esta idea a "la persuasión de tenerse que valer del trabajo profesional permanente, única medida eficiente para apartar de sí la duda religiosa y conseguir el indubitable estado de gracia propia". (Ibid.) El sentido y el estilo de vida para conseguir la gracia no estarían sujetos a la oscilación continua entre el pecado-la constricción-la penitencia, estarían más bien ligados a la práctica ascética y metódica de la profesión, a la adaptación de la vida para llevar una existencia racional y ascética al intervenir en los asuntos del mundo: "lo clásico en la Reforma fue convertir en monje a cada cristiano por todo lo que quedaba de vida" (p. 75).

Este ascetismo se apartaba del quietismo y la renuncia monacal al mundo. La dedicación al trabajo y a la vida industriosa, consagración condicionante de la organización de toda la existencia, resultaba ser el principal deber con Dios. La concepción del mundo se confirmaba en un estilo o régimen de vida fundado en la racionalidad ascética del trabajo. El engrandecimiento de la obra de Dios se logra a través del trabajo como dedicación en sí. No guiado por la el afán de lucro, ni afectado por la ociosidad, el placer y el derroche. Es por esa vía que el hombre hace la buena obra por sí y por amor al prójimo, se acrecienta el don divino y el egoísmo de la persona se hace racional. Quien busca la salvación lo hace a través del trabajo tenaz e intenso, tanto corporal como espiritual; la dedicación y el esfuerzo en el empleo de las destrezas especializadas; y la intensidad y el horario de consagración, sin espacios para el óseo. Este valor del trabajo condiciona el resto del régimen de vida. Lleva a la administración racional de las energías dedicadas a la satisfacción de las necesidades, los disfrutes sensuales, el sexo, las diversiones y la atención al hogar. Dios para la salvación ha designado para cada uno, sin excepción, una profesión, que nadie puede ignorar y con rigor debe laborar en ella. En el resto del tiempo, el hombre no debe descuidar sus deberes con la iglesia. Junto a todo esto considérese que el hombre de la Reforma goza del mundo con escepticismo, sin pasiones que le comprometan y sin sentimientos sublimes, fuera del tiempo y las energías invertidas por otros al placer despreocupado y desinteresado, lo cual va unido a una manera severa de participar de la contemplación de la naturaleza, las artes liberales, el partidismo político, las tradiciones y el amor. El esfuerzo por la salvación reposa en el mantenimiento de la laboriosidad y la

sobriedad, que son la verdadera fuente de la fortuna. Estar imbuido de esta idea es modo de apartarse de la soberbia, la vanidad, la vehemencia, y de cualquier clase de apego sensual.

Desde la lección teórica de Weber, la investigación del carácter social de la religión puede levantarse, para establecer en el orden y el *ethos* religioso su contenido social en circunstancias histórico concretas. Ese contenido se traduce en un sistema de personalidad religiosa y un sistema social de vida del creyente. Cada uno de esos sistemas, interdependiente el uno del otro, tiene un contenido moral fincado en sus nociones religiosas, contenido simbólico que orienta la conducta del hombre en sociedad, que le hace llevar una socialidad específica frente a otros (Geertz, 1987e: 113). Ello se traduce en la formación de la diferencia cultural de un grupo socio-religioso específico en una realidad histórico concreta, que, desde el punto de vista materialista, se sustenta en la producción de la riqueza y la movilización social. El quid de la cuestión, nuevamente con el ejemplo de Weber, está en saber relacionar los soportes sociales de la religión con su sistema de símbolos.

III.7- La rebelión

Aquí debo disponer una base conceptual para el análisis de la rebelión de los actores afrocubanos de la casa de culto.

La rebelión ofrece un marco de referencia fundamental en el que se puede entender, mínimamente, la persistencia (Figueroa, 1992; Spicer, 1971) y resistencia cultural (Devalle, 1989; Dubet, 1989). También hay fenómenos sociales que se diferencian de la rebelión, pero que por su contenido, al igual que ésta, expresan una acción en relación con la agudeza de los conflictos. Son las transgresiones y los dramas sociales (social dramas –según Turner, 1974; 1972) que merecen un tratamiento específico, que aquí no he de abordar, que sólo he de presentar.

La persistencia cultural es la acción orientada hacia la "continuidad en el tiempo y en el espacio" (Figueroa: 357) de una colectividad. Esta acción del colectivo de identidad le permite, a partir de su particularidad cultural, preparar mecanismos de organización y acervos de experiencia que se sustentan sobre creencias comunes que refuerzan su potencial cultural en el contacto con los otros (Spicer). La elevación de la imagen del actor, la alta autoestima, frente a los otros crea representaciones del elevado prestigio e incidencia que el grupo tiene en las relaciones interculturales así como de un alzado sentido de pertenencia al grupo. El prestigio se convierte en un magneto "para la incorporación" y el contacto cultural: "la definición del prestigio desde dentro o desde fuera de la etnia se relaciona con la fuerza de ésta dentro de la estructura vigente de relaciones interétnicas" (Figueroa: 361). El grupo subalterno altamente persistente tiene la posibilidad de articularse con otros oponiendo resistencia a cualquier clase de dominación o asimilación (Figueroa; Spicer).

Es aquí donde la persistencia y la resistencia se combinan. La segunda nos indica la capacidad de las colectividades subalternas dentro de la comunidad nacional para convertir los símbolos de la identidad en un factor de movilización social frente a las acciones de dominación (Devalle; Dubet). El contenido de persistencia se procura con una actividad y discurso de resistencia, que moviliza a los actores en el control de recursos significativos y la obtención de ventajas relativas de control social frente a los grupos superordinados. Alcanzar autosuficiencia. Ejercer controles específicos sobre el territorio de asentamiento. Desarrollar proyectos políticos preferenciales para la comunidad. Encontrar alianzas estratégicas y tácticas. Disponer de recursos esenciales como la tierra. Preservación de la educación y las formas de socialización que dan cohesión al grupo. Salvaguardarse de la asimilación y con ello de la destrucción de sus auténticos proyectos de vida y realización social. Enfrentar políticas que impliquen cualquier clase de compulsión. Se trata de una "movilización dirigida a combatir situaciones de desigualdad y formas de dominación, con metas que no se restringen sólo a lo económico" (Devalle: 37). La identidad como recurso estratégico de los subalternos, base de su cohesionada organización y articulación, tan perseguida y deteriorada por los segmentos superordinados, es en la que se finca un reagrupamiento fuera del Estado, los Partidos y otras clases de asociaciones oficiales. Contribuye a presionar, con intereses propios definidos, sobre las unidades políticas de la comunidad imaginada. Por ello no es de extrañar que esta participación en ocasiones se busque "fuera de la estructura de partidos existentes y oponiéndose a las desigualdades sociales como éstas se viven y no en abstracto". Este señalamiento que nos hace Devalle (p. 37) es importante para entender cómo desde la construcción de la identificación externa del grupo sus problemáticas sociales son representadas de otra manera, deformadas por las ideologías de la homogeneidad social. La movilización de la persistencia, traducida en resistencia, da a los subalternos la ventaja de hacer valer esas problemáticas, de luchar por el respeto de la diversidad y con ello de su dignidad y emancipación de cualquier clase de dominación.

De este marco general de la persistencia y la resistencia, trasladémonos a la rebelión, cuadro específico de los hechos que aquí se estudiarán. Cuando contemplamos las descripciones de Gluckman (1978, 1963, 1955) sobre los rituales de rebelión podríamos afirmar que estos están inscritos en lo que Balandier (1994) llama la teatralización del poder. Balandier nos dice que los poderes centrales, refiriéndose a las sociedades modernas de Estado nacional, no pueden recurrir de continuo a mecanismos de fuerza, de coerción directa. Requieren sostener el poder central apelando a mecanismos como son la dramatización del orden en que se sustentan las estructuras del poder implicadas en el sistema político. Si regresamos al examen de textos históricos y antropológicos, toda sociedad donde aparece una centralización del poder de un modo u otro recurre a esta clase de

mecanismo. Balandier lo ilustra a través de un conjunto de procedimientos que se ponen en juego en la escena política por lo que él denomina la teatocracia. Creo que son mecanismos que refuerzan las expectativas que comparten superordinados y subalternos, que confirman en unos y en otros sus posiciones actorales de control, consolidando el orden de la dominación.

La teatocracia tiene sus recursos escénicos. Levanta una figura mítico-heroica de sí y de los héroes que le han precedido en la historia de la comunidad nacional. Esto se vincula a los montajes de espectáculos que confirman la unidad de los pobladores alrededor de esos héroes. No falta el caso de las demostraciones de grandeza para alentar en los dominados un estado mental de superación de sus deprimidas condiciones de existencia. La comunidad vista desde el punto de vista heroico queda suspendida en el tiempo y el espacio. Los héroes son inmortalizados y la gente se le pone a convivir con sus presencias míticas. Al lenguaje del poder y a sus silencios se les dan un tono y acentos oficiosos. Señalan hacia la capacidad de pronunciamientos de los líderes y no circulan por cualquier canal, donde pudieran contaminarse con la falta de sentido de quienes no están dotados para sostener el orden de la comunidad histórica, quienes actúan como intermediarios o repetidores de esa palabra.

Pero hasta aquí algo falta a esta teatralización del poder. Se trata de la escenificación social que dramatiza el desequilibrio del orden frente a la ponderada realidad que difunde la teatocracia. Falta la rebelión, proceso inverso y circunscrito temporalmente, pero indispensable para que se perpetúe la estable escena oficial montada por la teatocracia. Es un proceso en el que las contradicciones no quedan allanadas; al contrario, son presentadas, aunque de modo convencional, en toda su agudeza. Sin embargo, por la estabilidad con que la rebelión reconstituye el orden a partir de la inversión del mismo, no deja de ser un mecanismo útil para la teatocracia, que actúa en el sostenimiento de una estructura del poder.

La rebelión –por lo que nos hace notar Gluckman– lleva a su exageración los conflictos acumulados para conjurarlos y mantener intacta la comunidad, en una acción dramática, convencional. La inversión del orden que produce la rebelión deja intactas las estructuras del poder, o por lo menos las transforma a un mínimo que no le hacen identificable con la Revolución. Gluckman nos ilustra casos de reinos africanos en los que hay una revuelta contra los titulares, en particular el rey, pero no contra el reinado ni contra los puestos de poder: "When I dealt with the indigenous political system, my original contribution to anthropological theory was my perceiving that the Zulu state there could occur rebellions, to replace the king, but not revolutions to destroy the kingship itself and to establish some new kind of political organization" (1963: 8).

Gluckman señala que los jefes y reyes africanos dependientes de un poder asignado de casas reales de linajes temían a los parientes. Por ejemplo, en el caso de sociedades patrilineales, a sus tíos paternos, hermanos y primos (1978: 170), quienes podían sucederlos en su puesto de autoridad, quienes eran los principales instigadores de la rebelión: "I saw that the king feared rivals, from the within the royal family, and not revolutionaries, and that the people exploited the dynastic struggles in the royal family to control their rulers" (1963: 13-14). El rey se ve expuesto a la necesidad de un fuerte ingreso de asignaciones de poder y está ante el imperativo de la competencia del crecimiento de poder entre los miembros de la casa real y los jefes locales. En el caso de los nupe, en el que el rey consigue una notable estabilidad con un sistema de tripartición de poderes para tres importantes casas que se reparten la dirección central del Estado, el soberano se encuentra frente a numerosas intrigas, luchas, intentos de destitución y exilio. Sus sucesores pueden quedar envueltos en facciones rivales que reclutan inconformes, sobre todo masas que han sido más explotadas (1978: 196-198). En esas situaciones la dramatización de las pugnas internas que se crean en la estructura del poder y amenazan con destruirla requieren de una inversión ceremonial del orden. En una ceremonia aflora toda clase de conflictos en forma catártica, actúan los actores competitivos y sus seguidores, para dramatizar contra el rey un desorden del que emerge intacto el reinado (1963: 118s), aunque algunos de estos rituales de rebelión pueden concluir con la deposición del rey, como es el caso shilluk presentado por Evans-Pritchard (1979).

Gluckman nos indica que no en todas las sociedades africanas se producen rituales de rebelión como suceden entre los zulú, los bamba y los swazi. Nos pone ante las sociedades lozi y baganda, donde no hay una reunión ritual básica en torno al rey y su puesto de autoridad. Son

sociedades donde la estructura de las relaciones sociales "no se considera sagrada", lo que se atribuye al crecimiento de la diferenciación (1978: 310s). Infiero yo –por el análisis de la situación lozi– que el poder central alcanza una alta eficiencia por no depender de una alta tasa de poder asignado. La sacralización del orden garantiza que su trastorno sea para introducirlo de nuevo a su superior potencia, libre de los disturbios debidos a la precariedad de los hombres y sus miserias existenciales. Lo sagrado estabiliza el ciclo de la rebelión, la devuelve a la restauración del orden después de la exacerbación del conflicto.

Los rituales de rebelión nos dicen de una hostilidad institucionalizada. Estos conducen a un refuerzo de los valores morales de la solidaridad grupal. Se convierten en "rituales de la unidad nacional" (*cit.*: 306). Puede ser, en los casos ilustrados por la literatura clásica, que ningún actor asuma firmemente el papel que le toca en la inversión del orden, más bien de modo convencional lo teatraliza.

Al llamarlos rituales de rebelión no quiero decir que las personas que asistan a ellos estén a punto de rebelarse y se sientan rebeldes, a no ser que la misma representación les haga sentirse así. De hecho sucede todo lo contrario. Los rituales son realizados en ocasiones sagradas; se cree que están allí los espíritus de los antepasados (el del rey entre los swazi, y entre los shilluk, el del gran héroe cultural, Nyukang). Al rey se le dan remedios para purificarle y fortalecerle como representante de la nación (...) En el gran festival de los swazi teóricamente toda la nación se reunía, unida en grandes danzas y disfrutando de comida y bebida después de un período de carestía, sintiendo así la plena presión de las relaciones sociales. En esta situación, con la ceremonia de hecho, se afirma que, <<por muy divididos que estemos, de hecho estamos unidos>>. Los príncipes pueden tener codicia del trono, pero son parte de la nación, apoyan la realeza y hasta al rey que ocupa el trono (*cit.*: 307-308).

Pero más allá de la situación de profunda ritualización de las relaciones sociales hay que pensar este problema de la rebelión. Es una opción para desembocar a un restablecimiento del orden que se ve erosionado de continuo por el poder relativo que demuestran los subordinados y por los conflictos que genera la propia dominación. Hay dominios de poder en que la sacralidad del orden puede ser remplazada por la ocurrencia de una estabilidad de las estructuras del poder, lo cual garantiza la complementación del ciclo rebelde.

La sacralización no me parece relevante para evaluar la situación de rebelión. Si nos regresamos a las sociedades de poder totalitario podría contemplarse que lo esencial para la rebelión no es tanto la sacralización de las relaciones sociales sino el grado de equilibrio que ha logrado el sistema disipativo de las energías controladas. La rebelión siempre sucede en estas sociedades para restaurar los conflictos que genera el orden rígido de la dominación. Si se sigue a Wittfogel, hay que considerar dos clases de rebeliones. Una es aquella que protagonizan los cercanos al poder central, en particular al déspota, las conspiraciones. Otra, la que dramatizan quienes están alejados de ese centro, los desórdenes cotidianos.

Conspiraciones hay entre los baganda, donde la "gente sencilla" no se veía directamente mezclada en "los conflictos entre la gente importante, los príncipes y el rey" (*cit.*: 187). Es un caso en que la organización político estatal había alcanzado una eficiente base de poder independiente para separarse de la asignación de poder popular. Si retornamos a las partes históricas de esta tesis nos encontramos referencias a distintas conspiraciones. De ellas, las experiencias independentistas y abolicionistas recomiendan contemplar que los altos conspiradores necesitan enrolar a los subalternos que están en la escala más baja de la jerarquía social para ganar coordinaciones y centralización que les procuren el triunfo. Esto último es resultado de una circunstancia en que los actores rebeldes tienen un poder relativamente menor para negociar un crecimiento de su control sobre el ambiente y elevar sus potenciales en relación con las elites. En el caso cubano, es de advertir dos cosas. Una es que el efecto acumulativo de las rebeliones puede conducir a revoluciones. Otra, que los propios subalternos en calidad de seguidores con menos poder pueden formar desórdenes contra los conspiradores con más poder, para ganar en control y poder, calculando en sus estrategias y tácticas que al alto conspirador le resulta imposible hacer la rebelión por sí solo, mucho menos transformarla en revolución.

Los desórdenes cotidianos fue un término elegido de la obra de J.C. Scott (1985). Nos sirve para indicar métodos informales de inversión del orden que se manifiestan en pequeños trastornos que los actores introducen en la marcha normal de las actividades rutinarias, así como en reducidas alteraciones de lo institucional y la moral. Pueden tratarse de discretos disturbios y relajamientos admitidos, que, por lo general, resaltan en relación con la amplia cantidad de prohibiciones, y

persecuciones morales y criminales. Se trata de evasión de las confirmaciones de asignación de poder con una especie de apoliticismo, desconfianza de la política de Estado, simulación o simplemente temor a cualquier intervención en la gestión pública. Indiferencia, descuidos y negligencias en las cuestiones oficiales. Atentado contra recursos significativos. (En ese último caso, el movimiento ludita no comparece como una reacción del obrero hacia las máquinas sino como una transgresión del orden del capital industrial, una motín contra la explotación asalariada.) Búsqueda de modos de asociación que contradicen el poder. Manifestación de inconformidades que no puedan comprometer a sus voceros, hechas a hurtadillas o de modo desafiador en una confusa multitud. He ahí un amplio espectro de estos desórdenes. Cuando Bunck (1994: 184) analiza este fenómeno en las actitudes hacia el trabajo en Cuba señala:

Rather, resistance tended to subtle, at times covert, and often anonymous. In their antiestablishment activities, individual Cuban workers employed different tactics to counter the government's requirements. Laborers in various industries performed carelessly, loafed on the job, damaged property, departed work early, and in numerous refused to go work at all. In a few isolated cases workers openly rebelled. These informal, disorganized methods of resistance created for the Castro government's obstacles that proved to be insuperable.

Veamos otra modalidad de la rebelión, la escenificación de la risa –tal como nos la presenta Bajtín (1971) en el período del tránsito de la Edad Media al Renacimiento. Nos muestra la dramatización de una cultura de la risa, donde el subalterno destruye la rigidez de los estereotipos de la teatocracia. La rebelión transcurre como una fiesta, cuyo modelo es el carnaval: “el triunfo de una especie de liberación transitoria, más allá de la órbita de la concepción dominante, la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes. Se oponía a toda perpetuación, a todo perfeccionamiento y reglamentación, apuntaba a un porvenir aún incompleto” (p. 15). Muy coherente este concepto de la rebelión como fiesta con la idea de Gluckman acerca de la ceremonia rebelde en los pueblos africanos que analiza. Pero a la vez que transitoria y circunscrita a un momento de acumulación de conflictos que la dominación debe resolver, la rebelión puede apuntar hacia ese “porvenir incompleto” al que nos hace referencia Bajtín. De hecho por lo que Gluckman nos indica, entre los Estados africanos precoloniales, la rebelión ponía a los poderosos gobernantes ante las inconformidades, intrigas, insatisfacciones y críticas que resultaban una temida ruptura de las expectativas comunes que anudaban su relación con los subalternos.

Esta rebelión está llamada a rebajar la dramatización a la que alude Balandier. La inversión del orden por la risa, producto del trastocamiento de los estereotipos de la mecánica teatral oficial, esconde un elemento importante, el escarnio –aspecto que el propio Bajtín y Gluckman señalan. Suspende la coerción. Le quita a los centros de poder, particularmente al Estado, el halo de ilusión que lo hace ser un poder por encima de la sociedad. Rebaja las jerarquías y la grandeza de cualquier actor que merece una autoridad: clérigos, monjes, caballeros, cortesanos, reyes, funcionarios, ... Todos en el carnaval aparecen ridiculizados, llevados a las posiciones más bajas. Mancilla los imaginarios heroicos, de santidad y de renuncia a lo mundano. Devalúa la desmesura temporal y espacial de la dominación, con la gente puesta en la necesidad de vivir la hora presente. Los lenguajes de poder entran a parodias cantadas en público o son reemplazos por las voces más vulgares, de quienes se desentienden de toda clase de autoridad. Se pasa del *pathos* heroico de la teatralidad oficial al *pathos* antiheroico de la escena no-oficial.

El orden de la dominación es invertido. Si el poderío masculino de los baruya se asienta en el imaginario mítico de la impureza femenina, la rebelión de la mujer a través de acciones refractarias ponen por un momento al orden masculino en peligro, y a las estructuras de su poder en el trance de consolidarse y de considerar a la vez el relativo poder que se tiende entre super-subordinados (Godelier, 1986). Otro caso es el que nos ilustra Gluckman de la rebelión de las mujeres zulú en el rito a la diosa Nomkubulkwana, en el que las mujeres se sublevan contra el dominio masculino en ceremonia aparte en la que se hace gala de todo tipo de obscenidad. Es el momento de la cosecha, y la dramatización de la rebelión femenina es una inversión del orden que debe incidir en el restablecimiento de la fertilidad humana y la fertilidad natural asociadas entre sí, desahogando los conflictos generados en la subordinación y modestia habituales de las mujeres, aliviando esas tensiones para que la naturaleza siga fructificando (Gluckman, 1963: 112s).

Allí donde las relaciones sociales aparecen ligadas a lo sagrado, podrían verificarse las rebeliones rituales a las que nos refiere Gluckman. Pero, donde no sucede esto, pueden ocurrir

rebeliones con otro cariz. Cabe la posibilidad que ellas emerjan entre órdenes sociales cuasi-sacralizados.

La rebelión es distante de la situación revolucionaria que nos describe Lenin. No es una situación en que los subalternos y los superordinados ya no se toleren y estén creadas todas las condiciones para que se desencadene una ruptura entre ambos, que modifiquen de algún modo el paisaje de las relaciones de poder y el control de los recursos significativos. La rebelión como acción política remite a una expectativa común entre los actores de conservar el orden a base de su inversión con una institucionalización de la hostilidad. Unos y otros tratan de conservar esas expectativas, por lo menos en algún sentido restringido, para no desembocar a un caos político. El subalterno no puede revertir, al menos de una vez, los distintos controles que dan superioridad al superordinado. Pero este no está ajeno a los conflictos que se crean en la estructura del poder y las fricciones sociales que se acumulan entre quienes controlan socialmente, quienes no son incapaces para emprender acciones que lesionen la dominación.

En esta situación algo hay de parecido a lo sagrado en las estructuras del poder. Las estructuras que la rebelión afecta tienen un nivel de estabilidad que no es posible violentar. Bajo la representación de los actores ello se traduce en una construcción con cierta cercanía a lo sagrado. Se concibe un orden inalterable, al menos a un tiempo, frente a las contingentes y precarias acciones de los refractarios. Esto pasa por una evaluación mental de los potenciales reales y culturales de los actores. Quizá el desgaste de los controles físicos y sociales, erosionados en una acumulación de cambios energéticos, que podrían introducir las sucesivas rebeliones o el alargamiento de sus ciclos, es la única posibilidad en que se puede sustentar el imaginario de una alteración cualitativa del orden, contándose con que el actor más agudo evaluaría que en los cambios energéticos acumulados tendría que verificarse un mínimo disparo tecnológico para que se produzcan el reordenamiento mismo del estatuto social y de las relaciones de poder, para que asome por algún resquicio algo parecido a la revolución. A la luz de un concepto secular se comparte un tipo de representación en la que la concepción de inalterabilidad actúa como un sucedáneo de lo sagrado.

En los imaginarios rebeldes, compartidos como mismo se comunican las expectativas, aparecen representadas distintas aprehensiones, tensiones, desorientaciones, inacciones, ... La ideología de la inalterabilidad elaborada de una forma específica en cada cultura, apelando a sus signos, estabiliza en una inversión simbólica las tendencias de inestabilidad que amenazan la afirmación de los actores. Queda tranquilo el shilluk al saberse dominado por un rey que traerá la prosperidad material hasta tanto no necesite ser reemplazado. Quedan seguros los sectores industriales al mantenerse un control más eficiente que reduce los sabotajes y disturbios laborales, expresiones que manifiestan siempre que algo anda mal, que algo hay que hacer más allá de vigilar e imponer sanciones. En los imaginarios se dibujan disposiciones y estados de ánimos hacia la negociación de los conflictos, la continuidad de los controles y el alivio de tensiones. Los actores se representan su acción social ante crisis de autoridad y quiebras de legitimidad, si hay al menos un signo de inestabilidad que estimule esa clase de discurso, sin que entre el discurso y la práctica, la rebelión se arriesgue más allá.

A la rebelión carnavalesca que Bajtín nos ilustra se le pueda atribuir una sacralidad. Aparece como el reverso del orden sagrado cristiano medieval y renacentista. Pudiera decirse que tal rebelión toma un carácter cuasi-sagrado al restituir el orden aludido con la superación de conflictos y tensiones, a través de los mecanismos de una festividad profana y blasfema. No olvidemos que Eliade (1994) y Caillois (1984) ven que la salida de cualquier cosa sagrada hacia lo profano al implicar un retorno, resulta expiatoria y purificadora. En las ilustraciones que nos hace Balandier acerca de la teatralización de la unión mística de los altos jefes del poder estatal con las masas, podría deducirse que un conjunto de mitos del origen de la comunidad política moderna de tal o cual nación, conecta a esos altos jefes y su pueblo en el contexto de un ordenamiento derivado de esos primeros tiempos. En esa reunión mística, los pobladores asisten a un rito de "camaradería horizontal". Se invierte el orden de la altura de los altos líderes y de los lejanos tótemes, para ubicarse a la altura de la celebración popular.

Las modalidades de rebelión por conspiración y por desórdenes cotidianos en primera instancia no tienen un componente sagrado. La primera no necesariamente tendría que ir contra los

altos jefes, podría actuar contra los niveles intermedios en el dominio de poder, con la complicidad de las altas jerarquías del Estado. Los desórdenes cotidianos más bien se dirigen contra la rigidez de los controles sociales, la microfísica del poder y la aplicación de las tecnologías políticas del cuerpo. Hay algunas manifestaciones de desórdenes que Bajtín nos ilustra. Las bufonadas. Los chistes. Las mascaradas. Las degradaciones de los lenguajes de plaza pública. Se trata de toda una clase de formas burlescas en las que desembocan las contradicciones y frustraciones que generan la aplicación de los controles. Si nos remitimos de nuevo a Gluckman nos encontramos que ese repertorio de formas burlescas lleva el conflicto a un plano exagerado. Los agentes de la dominación no pueden contestar pues quedarían en evidencia. Así nos indica Gluckman (1978: 130-131) con la intervención de los bufones en las cortes africanas, dándonos un punto de referencia importante para evaluar la posibilidad del "bufón institucionalizado" de cada cultura.

Los desórdenes cotidianos son más discretos y generalizados (J.C. Scott). Derivan de los conflictos y presiones que se crean en el nivel de la vida común. Su acción parece muy simple, pero se le debe remitir a los más profundos y arraigados mecanismos mentales de representación de las insatisfacciones del orden, los cuales multiplican la inquietud de los subordinados ante un peligro que les amenaza por todas partes y que les resulta difícil controlar. Los desórdenes cotidianos son los que alimentan más expectativas subversivas en los subalternos, al tratarse de recursos simples que poco pueden comprometerle. Aquí no quedan señalados los individuos refractarios, mientras no surjan tramas de coordinaciones organizadas para ejecutar estas formas burlescas, lo cual mantiene la concepción del orden inalterable, su cuasi-sacralidad. En realidad, si nos remitimos a la historia del teatro, vemos que la risa ha sido perseguida rara vez y sólo en espacios sociales muy determinados. Así todo, la persecución se verifica en lo fundamental contra los hechos de comicidad más llamativos y contra sus líderes. Incluso algunas sociedades han abierto espacios para esa clase gentuza y su público. Así podemos llegar a un momento de la historia de las tablas cubanas para sentarnos en las butacas de La Alhambra.

En esta modalidad de rebelión se evidencia con claridad lo que Bajtín llama el principio material y corporal. El sublevado trata de librar su materialidad y su cuerpo de las tecnologías políticas y de la microfísica que le controlan y le observan. Como todas las rebeliones, desde las más estructuradas e ideologizadas hasta las más "informales", apelan a una emancipación de las energías sujetas a control físico y social. Este principio es un recurso para el enaltecimiento y la liberación de las energías de los subalternos, principio envuelto en reclamos, que el mismo sistema de dominación a lo mejor los incluye en la letra de sus documentos.

El dominado necesita evadirse hacia un horizonte de vida donde se restablezca el control, por lo menos de modo parcial o limitado, de sus propias energías. Altera las palabras y los silencios del poder con un lenguaje que desfigura los mandatos. Los ideales en los que se legitima su subordinación son presentados como cosa baja y motivo de indignación, distinta de la condición sublime y elevada que se le confiere en la escena oficial. Se produce una destrucción de estereotipos que mezcla la risa y la indignación. Una y otra mueven desenfadadamente los ánimos desde la perspectiva del alto imaginario oficial del hombre hasta su más simple condición de ser de los goces del cuerpo; se transita del cuerpo dominado al cuerpo liberado. Es ese "columpio" que se mueve "entre cielo y tierra" —del que nos habla Bajtín (p. 146s). Es por ello que el amotinado echa mano a formas de expresión que se les consideran grotescas, injuriosas, obscenas, irrespetuosas, ... De ahí que el principio de lo material y lo corporal sea concomitante con una inversión simbólica donde abunda lo grotesco, lo bajo, lo erótico, lo lúdico, lo banal, lo pueril, ... Son valores que remiten a la risa o la indignación subversivas. Son orientaciones encarnadas para disgustar, pero también para afrentar a la autoridad y dañar profundamente el orden del poder. Un ejemplo socorrido aquí podría ser la rebeldía de la vanguardia artística europea. Su desafío al arte y la sociedad de su tiempo era de rebeldes que con cambios acumulativos revolucionaron el arte y su concepto. Sus acciones les llevaron a ser tachados de inmorales, extravagantes, peligrosos, locos, ... Pero resultaron necesarios para que la Academia subsistiese en un reducto técnico y estético que hoy nos sigue poniendo ante bodegones, naturalezas muertas, retratos, ... donde cualquier rebelión devuelve al arte de ocasión, ilusión y costumbre, y no al arte de profundidad de propósitos y de cara al problema de la novedad.

Los rebeldes producen cosas útiles. Pese a que en su sedición guiada por el principio material y corporal señale hacia las zonas genitales, hacia las suelas de los zapatos, hacia el escupitajo, hacia la panza llena y hacia otras partes de las consideradas bajas regiones. Sin los rebeldes, Françoise Villon no nos hubiese dejado la balada de los ahorcados imaginando su propia muerte como lo que era para la gente de su tiempo, un inmoral, un bandolero.

El desprecio estructural hacia la rebeldía, pese a su utilidad para el mantenimiento de las estructuras de poder y su contribución a las revoluciones del orden político, es apreciada por Thompson (1989) al revalorizar desde un ángulo marxista la historia del proletariado industrial de los pobres suburbios ingleses (Monreal). Marx y sus continuadores ortodoxos catalogaron a estos pobres de vagos, inmorales, indecentes, lumpen ... y cuanto calificativo denigratorio viniese a la ocasión. El caso es que esos pobres urbanos fincaban una insubordinación en el nivel barrial, que, sin ser congruente con la alta idea que de la revolución tenía Marx, ponía al orden de la dominación capitalista ante problemas de vida cotidiana. Desestabilizaba a todos los actores y plagaban la sociedad de conflictos que entre rebelión y rebelión se solventaban, para formarse una acumulación de reivindicaciones para cuestiones de consumo, condiciones de vida, acceso a servicios, defensa de espacios, ... Parece ser que los jueces morales de los rebeldes siempre pasan por alto su rendimiento maximizador.

Capítulo IV: Deslindes

Galilei. Conozco el viñedo. La pendiente es empinada y pedregosa, la uva es casi azul. Yo amo este vino.

Ludovico. Sí, señor.

Galilei. Tiene pequeñas sombras. Y es casi dulce, pero no pasa del <<casi>>. Andrea, guarda todo eso, el hielo, el cubo y la aguja. Yo aprecio los consuelos de la carne. No tengo paciencia con las almas cobardes, que después hablan de debilidades. Yo digo: gozar es un mérito.

El pequeño monje. ¿Qué intenciones tiene?

Federzoni. Comenzamos de nuevo con el circo ese de la Tierra alrededor del Sol.

Andrea. (Tarareando)

La escritura dice que está quieta.

Y los doctores demuestran aún que no se mueve.

De las orejas la coge el Santo Padre y sujeta

la mantiene. Pero ella sí se mueve.

Bertolt Brecht, *Vida de Galileo Galilei*

Como se muestra en el epígrafe IV.6, la investigación pudo haber elegido otros asuntos, que de hecho quedan entre los subtemas de este libro. Pudieran haber muchas expectativas alrededor del objeto de estudio. Pero el científico tiene que enfocarse al tema tratado, con las metodologías utilizadas y en las condiciones que le es dado. Hago aquí deslindes conceptuales y de método para darle curso al análisis antropológico, sentadas premisas históricas, impresiones etnográficas, valoración de los estudios afrocubanos y base teórica.

Entrando en materia, los conceptos derivados de la idea de transculturación para el estudio de los cultos afrocubanos (sincretismo, folklore y cultos cuasi-religiosos) no tratan a esos cultos como una religión. Lo primero, antes de continuar, es plantear el carácter de sistema cultural de la religión afrocubana; punto que no es nuevo, corresponde a Lachatañeré haber dado inicio a ese planteamiento –punto desarrollado en el epígrafe IV.1. Para ello, no basta poner en entredicho la versión de los intelectuales de “alta cultura” sobre la dispersión sincrética y folk de los cultos afro; se hace necesario entrar a su unidad religiosa, fundada en un animismo unitario y a la vez múltiple, que es el que ha propiciado el sincretismo y la fusión de diferentes tradiciones de lo sagrado –precisión lograda en IV.2. Es en esas líneas donde empieza a despegar una sociología de la casa de culto.

En el epígrafe IV.3 fundamento el esquema básico que me orienta en el ordenamiento de las relaciones de poder entre unidades locales. Caracterizo, analíticamente, dos estructuras del poder, una estatal (oficial) y otra no-estatal (no-oficial). En IV.4 formulo una metodología de redes sociales, con los conceptos básicos que la complementan para el tema analizado. Ambas cuestiones son de gran utilidad para el examen de la casa de culto.

El epígrafe IV.5 corresponde al planteamiento definitivo de la investigación. Enuncio los problemas e hipótesis adecuados para el ordenamiento del dato etnográfico y el análisis antropológico. Es el planteamiento definitivo de la investigación.

Como toda investigación de terreno, ésta se realizó en determinadas condiciones de relación del científico con la cultura y sociedad descrita (IV.6). El nexo entre el trabajador de campo y los actores de la relación intercultural observada, es sumamente específico y se somete a la experimentación de las interpretaciones que se comparten entre los sujetos. Como en otras obras de antropología (por ejemplo, Rabinow, 1977) esa experiencia del etnógrafo no se sustrae de la escritura. Son experiencias que deciden la elección de la teoría, los objetos y los métodos. El laboratorio etnográfico se abre como mismo puede accederse al recinto donde el físico experimenta con la materia en las circunstancias sociales de su labor, que le plantean problemas éticos y políticos que son inseparables de su ciencia. De ahí que la metáfora que preside este capítulo corresponda a la imagen teatral, dramática, que Brecht nos entrega del quehacer científico de Galileo.

IV.1- En compañía de los espíritus

La identidad externa, racista-atea, en relación con los cultos afrocubanos empieza por no tomarlos como religión. A lo más dice que es un sistema mágico-religioso. El ideal racista-ateo de hoy es incorporar esos cultos al rescate de una tradición nacional y a la muestra folklórica, en calidad de cultura popular-tradicional. Nada mejor para reivindicar esa inferioridad que convertir la africanía sagrada en emblema y espectáculo de identidad nacional.

Los hombres que practican estas creencias son vistos como gente adscrita a colectividades – como es la casa de culto– en que perviven aún el atraso, la incultura, la inseguridad existencial o el espíritu antisocial. El contacto queda regulado. Pueden haber mil aperturas religiosas, pero queda garantizado que no haya un exceso de involucramiento con las prácticas religiosas afrocubanas y sus actores. Queda asegurado que haya creyentes y clientes *tapados* o con complejo de inferioridad hacia sus prácticas, afectos al folklore sólo en tanto folklore, así como allegados y simpatizantes que se deslizan a la relación con las casas de culto y los creyentes con cierto grado de discreción.

Así la africanía sagrada es una presencia completa y redonda; pero inferior. Si un actor participa de esa africanía desde una perspectiva racista-atea es porque la asume con un sentido de inferioridad. No es para él una modalidad religiosa sino un folklore y un costumbrismo sincrético. Esta inferiorización corre pareja a la denigración de las formas de socialidad y cultura que se le imputan al negro, ese sujeto con una historia de explotación enajenante y mala vida, sujeto frente a quien es necesaria la evitación del exceso en el contacto mixto para eludir el contagio con la antisocialidad que se le atribuye. Bajo esas formas culturales y patrones sociales, el actor cualquiera que sea, estará participando de la sociedad y cultura blanco-racista-atea. Puede ser, incluso, el creyente *tapado* o el negro que vive en la alienación extragrupal de su complejo de inferioridad.

De esta manera, la definición externa del grupo penetra la propia visión interna. Impone *tapes*, discreciones y evitaciones para pasar por gente de blanca vida e integración social. Al respecto, lo más significativo es cuando un creyente confeso en cierto contexto niega su condición religiosa. Por ello, exterior e interiormente, un concepto de religión afrocubana no queda bien planteado. En el punto de vista externo, que se impone, no hay un aprecio de lo sagrado. Se considera a la africanía litúrgica como un manojito deshilachado de cultos cuya única cualidad es ser fruto de un cruzamiento cultural heteróclito, sincrético. Se le toma como un conjunto de creencias sin sistema, una especie de costumbrismo utilitario para resolver diversos problemas humanos por la vía de procedimientos mágicos (engañosos, sugestivos, manipuladores, ...). La óptica interna utiliza esos imaginarios sociales para facilitar el contacto transcultural, para evitar la cerrazón del ámbito religioso a las diversas categorías de actores involucrados en éste. Pero de ellos, los creyentes, por más o menos *tapados* que estén, tienen nociones que no corresponden con la idea externa. Los clientes, los allegados, los simpatizantes y los aliados tienen una representación vaga de esas nociones, que para ellos se dibujan mejor en la medida en que aumentan su involucramiento y su voluntad de alternancia desprejuiciada, que los coloca como próximos a la vida socio-religiosa afrocubana. El término que mejor trasluce esa proximidad es el de *aleyo*, palabra que en la *Santería* significa curioso que se aproxima a la casa de culto, hasta donde por razones de purificación y secreto religioso se tiene prevista la presencia de los extraños en el rito –término que tiene otros equivalentes (Díaz Fabelo, 1960).

Hay una noción de la existencia que motiva la conducta del creyente. Se trata de lo que llamo plenitud vital (Espinosa, 1992). Con esa noción, fijo bajo un sólo término el contenido de las narraciones con que de común los creyentes señalan lo que ellos creen más importante en la realidad del hombre. Compendio el resultado de las observaciones acerca del tipo de existencia que lleva el creyente, ajustada a un conjunto de representaciones del vivir que se asocia con las fuerzas sagradas. El término plenitud vital engloba salud integral, tranquilidad psicológica y desenvolvimiento social, que representan –según la perspectiva religiosa– las tres grandes aspiraciones del hombre, frente a las cuales otra cosa es de poca monta. Como sucede en los mitos, el hombre se convierte en creyente cuando comprende que esos dones no están a la mano. Es preciso luchar por ellos con el auxilio de las fuerzas superiores, como mismo lo hicieron los antepasados míticos y los antepasados históricos, seres míticos y muertos. En general ánimas, espíritus. En el lenguaje de la *Santería* se dice que se lucha por esos dones con el amparo de *orishas* y muertos.

Se trata de una religión animista. Lo sagrado es esa lucha por la plenitud vital fundada por los antepasados míticos, que acompañan con su presencia animada, espiritual, la existencia del hombre. Es la verdadera inserción del hombre en la sociedad y la auténtica realidad de la convivencia social. Constituye una lucha que sólo llegan a comprender en su sentido original los hombres que son capaces de representarse el poder de esos seres y apelan a sus fuerzas día tras día. No lo es el cliente sino el creyente, quien se representa las fuerzas espirituales y su acción cuando traza el cuadro mental de su presencia al enfrentar los imperativos que trastornan los dones de su existencia, a saber, la muerte, la enfermedad, el accidente, las pendencias entre allegados, la inseguridad económica, el bajo estatus social, ... El contacto con los seres espirituales le llena de energía para enfrentar esos disturbios existenciales, contacto modelado para todos los tiempos por los seres míticos, contacto sagrado que fue reproducido por los ancestros históricos. Así lo sagrado se ubica no en la plenitud vital ni en los seres espirituales, sino en la lucha por esos dones en la compañía ritual de esos seres. Cualquier hombre de hecho está acompañado de esas ánimas, pero sólo el creyente lo está con plena conciencia, a través de una relación ritual.

En el sistema de símbolos religiosos afrocubanos, los dones de la plenitud vital son inestables y efímeros. El creyente, a diferencia del cliente, entiende que los seres espirituales en todo momento son agentes que pueden atraer situaciones propicias, pero que suelen tener una faceta terrible para alterar la plenitud vital, fluctuación que sólo se puede controlar con la continua práctica de la creencia. El hombre debe luchar repetidamente por restablecer esos dones en medio de las distintas contingencias que alteran su ciclo de vida y su ser social. Estas perturbaciones colocan a la persona ante un conjunto de interrogantes sobre la oscilación entre el bien y el mal, el sufrimiento, la finitud de la existencia y la limitación de las capacidades del individuo. Superar orientadoramente esas preguntas y los trastornos que de ellas derivan, es cosa de los hombres que se entregan al cultivo de la fe religiosa, de creyentes. Para quienes la vida ritual es un ciclo que recorre toda su existencia, ejercitándose en formas rituales que mantienen su potencialidad para la lucha por la plenitud vital. Esta vida ritual empieza con sus primeros pasos de conversión, pasa a la consagración, alcanza la iniciación en los altos misterios de la relación con las ánimas y concluye con la muerte.

La vida de un creyente es un proceso ritual continuo. Se extiende por el amplio universo de las prácticas que lo unen a la sociedad. Amanecer en la casa de un creyente y pasarse en ella todo el día es observar un proceso de vida cotidiana en el que se pone en las cosas diarias la apelación a los poderes sagrados. Quizá un largo tiempo separe a este hombre de las ceremonias al lado de hermanos de fe o de celebraciones multitudinarias; pero en la intimidad de su hogar se le ve afanado en la organización de homenajes a las deidades, desde la fiesta y el sacrificio hasta la sencilla ofrenda de flores, tabaco, coco, aguardiente, dulces y otros. Cuando el lunes principia la semana afrocubana, el fiel de la *Santería* convoca a la primera deidad animista de este culto, *Elegguá*, para proporcionarle de comer, beber y fumar. Baños lustrales, limpiezas purificadoras, enjuague de perfumes y esencias, y elección de ropas adecuadas, prepararán la presentación de su persona ante el mundo social. Con *eleke* al cuello, *iddé* en la muñeca y *resguardo* fortificado en el bolsillo, empezarán sus pasos. En el transcurso del día algún recuerdo puede traerle a la boca el nombre de un antepasado cercano de quien dirá algo respetuoso. Observará tabúes e indicaciones derivadas de las revelaciones de los seres superiores durante su andar de sol a sol y cuando ponga la cabeza en el sueño que le deja el final de la jornada, las imágenes de ese momento de reposo le revelarán mensajes venidos de ánimas que se conectan con su experiencia.

En la continuidad de la vida religiosa el creyente afrocubano debe desarrollar facultades para comunicarse con los seres superiores. Estas facultades lo orientan hacia la puesta en contacto con otro estado. Tendrán un carácter extra-empírico y extra-sensorial. Ello requiere de un entrenamiento litúrgico, orientado por el consenso colectivo y por los sacerdotes que actúan como padrinos religiosos, como introductores del fiel en la relación con los seres espirituales en calidad de seres tutelares, que tomarán al creyente bajo su paternal o maternal tutela, o como su protegido, con todo el respeto que ello implica a sus terribles poderes. En este proceso se produce un traumatismo que impulsa a experimentar el contacto ritual con espíritus. Se traduce en aberturas físicas en forma de golpes, sacudidas, marcas, heridas rituales, sahumeros, aspersiones, limpiezas, ... Tales aberturas

amoldarán los sentidos y la percepción del entorno a la concepción de que se vive en un mundo rodeado de ánimas, de que la vida misma es una presencia espiritual.

Nunca había caído en cuenta de qué era lo que daba sentido de realidad a la presencia cósmica de los espíritus en la vida de los creyentes, incluso en mi propia vida. Tenía un conocimiento que entre lo libresco y lo vivencial no se había movido de las primeras palabras que Lydia Cabrera señala en el capítulo II de *El Monte* (1989: 31): "Donde menos se piensa, hay un espíritu'. 'No los veremos, pero nos estamos codeando con los muertos y con los santos a todas horas'. Nuestros negros están convencidos de que vivimos rodeados de espíritus, y de que a su influencia se debe cuanto malo o bueno les sucede".

Hasta que un día al reflexionar sobre hechos de la vida religiosa entre creyentes afrocubanos, vine a dar con un consenso colectivo que reproducía el significado de la eficacia de la comunicación con los espíritus. Se trataba de una noche en casa de mi padrino. En su patio, me había acomodado en una hamaca para conversar con varios creyentes y clientes que habían llegado de visita. Miraba a lo alto del firmamento lleno de estrellas. En frente una hoguera nos reunía a todos, y salvo una vela, era la única luz que permanecía encendida.

Allí cada cual platicaba sus experiencias sobre los espíritus. Un ejercicio de la narrativa llevaba a aquellos hombres a mostrar las crecidas transformaciones corporales para enfrentar a espíritus malignos. La palabra que en esos casos no iba sola, se acompañaba de las muestras gestuales de las contiendas dramatizadas con esos seres. Mi padrino y un experimentado *palero* nos contaban de las experiencias que tienen el *tata nganga*, el *mayordomo* y el iniciado que pide *nganga* cuando se internan a la ceremonia nocturna en el cementerio. De ahí se pasó a la lucha de fuerzas que el *nganglero* debe seguir con su *prenda* para dominar al muerto que habita en ella. No faltó quien contara, con una expresión entre el arrobo y el pavor, de espíritus que se aficionaban a una persona para causarle todo tipo de daños y problemas. Se habló de un famoso *caballo de santo* que antaño había hecho fama en la zona por la intrepidez y la fuerza física que se apoderaba de él cuando lo *montaba Oggún Onilé*. Uno de los presentes relató las revelaciones que le había hecho aquel mensajero de los dioses, en las que recalcaba la veracidad de sus palabras de pronóstico para un futuro, que ya entre los años transcurridos se le hacía pasado vivido. Tornó la plática a hablar de las transfiguraciones de las personas en trance y del efecto que esas posesiones creaban entre los participantes que se inmiscuían en el culto. De aquellos muertos que se posesionaban del cuerpo de los médium, se elogiaba el de los espíritus de los antepasados africanos. Se hablaba de un médium que en la comarca pasaba el espíritu de un tal *Cabanda*, africano, quien había sido príncipe y brujo en su tierra, que cuando venía a disertar entre los vivos se pasaba de seis a siete horas hablando, al punto de dejar exhausto al médium, medio adolorido a muchos participantes en la sesión espiritual a quienes por sus faltas e incredulidad reprendía con una bastón de mando, e impresionados a todos por las limpiezas y revelaciones que hacía. Alguien exclamó que la limpieza que un muerto posesionado le había dado con humo de tabaco y aguardiente para aliviarlo de una enfermedad, le había producido un desmayo que lo dejó en el suelo sin fuerzas. Pero a la vez exclamaba lo milagrosa que había sido la curación. Días después fue al hospital y le encontraron una mejoría increíble. "Y ya ustedes ven, parecía que no iba a hacer el cuento, y mírenme aquí".

La percepción de la fuerza espiritual y el influjo del consenso colectivo hacen que el creyente sienta ese poder sagrado por los instantes del rito; pero, sobre todo, que le siga acompañando esa herida simbólica que le ha abierto el cuerpo y el lugar en el cosmos, para sentir de continuo el influjo de las ánimas. Experiencia y consenso, ligadas, colocan a la persona en el orden sagrado de la existencia. Evocó entonces la palabra de un anciano que junto a la lumbre con vigor, apoyado firmemente en su bastón, contaba:

Yo nunca creí en esas cosas de espíritus (...) Siempre me burlaba de los médium, decía que estaban locos. Hasta que un muerto que pasaba un amigo de la casa, me agarró por los hombros que casi me mata y, para que no me burlara de él, peleó a brazo partido con un ser que me traía bastante mal de salud. Dijo quién de mi propia familia me lo había enviado. Para eliminar la influencia de aquel ser oscuro se hizo un trabajo muy duro con candela.

Después, me limpiaron con hojas muy tiernas que se marchitaron al momento y con unos huevos de los que salieron gusanos (...) Todas mis ropas las había roto aquel espíritu hasta dejarme en cueros. Me hablaba de las cosas que por entonces hacía, de mis hábitos, de mis faltas, de los problemas entre la gente de mi familia y de mi enfermedad. Y yo lloré como un niño. [Incontables veces] me hizo recitar oraciones y palabras en lucumí. Hasta que me arrojó al suelo y allí le dio la batalla final al muerto [que le afectaba]. Aquel hombre [el médium], un negro

chiquito, delgadito y viejo, me levantó del suelo donde había colocado una firma y me lanzó por los aires. Aquel cuarto quedó hecho un desbarajuste de cosas que se partieron cuando caí del otro lado. Los presentes se lanzaron contra la pared. Él soltó un grito que aún hoy se me erizan los pelos (...). La candela subió, que por poco lo quemara todo. Pero lo único que cogió candela fue el manojito de las hierbas del despojo. Volvió a ponerme cascarilla en la cara y las personas que lo auxiliaban me lavaron con agua bendita y flores blancas (...) En los días que siguieron, hice al pie de la letra todo lo que el buen espíritu me dijo y ya me fue tan bien que en mi vida todo empezó a ser distinto.

La casa de culto es el centro de esa formación de la experiencia religiosa del creyente y del consenso colectivo al que se integra. En su sentido amplio, es la casa de cualquier creyente. Es donde mora con parientes, familiares y otros habitantes del inmueble. En ella, por lo general, el creyente tiene sus fetiches religiosos. A estos les ofrenda, invoca y consulta por los medios de adivinación cotidianamente. De ahí la importancia de la casa para la puesta en práctica de los rituales más elementales y la ritualización, siendo también un punto importante para su régimen sagrado de vida. En un sentido restringido, que es como le vengo tratando, es la casa de un sacerdote, en tanto cualquier otro creyente, con la diferencia que es donde se oficia, con o sin el concurso de otros sacerdotes, para una comunidad de otros creyentes y para clientes. Se oficia para un conjunto de personas que, por lo general, no habitan la casa y no son parientes. Los parientes del sacerdote, si participan de la vida religiosa afrocubana, deben pasar por la cadena de ritos de conversión, iniciación y posiniciación bajo la orientación de sacerdotes de otras casas que no sean parientes suyos. Se incluyen como relacionados con la actividad socio-religiosa de la casa a un conjunto de allegados, quienes no tienen vínculos con las prácticas religiosas, así como se acercan por fuera de los bordes del grupo distintas clases de aliados y simpatizantes. Todos los no-creyentes son designados como categorías de extraños al culto, pero próximos a la relación con la socialidad y el consenso colectivo. Una de esas categorías se manifiesta con el uso bastante generalizado del término *aleyo* en *Santería*. Hay otras voces equivalentes, que también implican un estímulo a la aproximación social del ajeno. Pero, a la vez, suelen emplearse calificativos y frases indicativas del grado de iniciación o de desarrollo de la creencia para deslindar a esos extraños de los hombres de fe. Es común que de esos extraños a los cultos, los que son moradores de la casa mínimamente sean clientes.

Los antepasados son figuras determinantes en la creencia, y la casa es la unidad básica de los cultos. Pero no se llega a ser creyente por ascendencia parental, sino por conversión. Ni se concibe que todos los antepasados que se relacionan espiritualmente con un hombre son sus parientes, ni todos sus ancestros entran a esa relación espiritual. Por ello, la casa parece ser una unidad un tanto similar a la unidad básica de identidad, pero no igual.

Una definición amplia de la identidad de sus miembros respecto, debe ser examinada en relaciones que distinguen categorías de clasificación social (relaciones categoriales) de estereotipada inferioridad de raza y religión. Debe remitirse a la interacción simbólica entre sociedad y cultura blanco-racista-atea y sociedad y cultura afrocubana, interacción en la que operan las formas culturales y los patrones sociales de la denigración afrocubana y en la que esas formas y patrones penetran el propio ámbito afro.

IV.2- Lo uno y lo múltiple

Ya sabemos que la identificación racista-atea de la africanía sagrada contempla un conjunto de cultos inconexos. Declararía que la visión que he dado de un orden del mundo es imposible entre todos los jirones folk con que se la representan sus intelectuales. El único sentido que tienen esos jirones es como sincretismo, mezcla de dioses africanos con santos católicos, que "ni el mismísimo negro entiende *el arroz con mango* que ha formado". Así nos diría el punto de vista racista-ateo, que después nos subraya que es "cosa extraña e incomprensible" que "sirve todo para lo mismo, para hacer brujería, *vivir del cuento*, la superchería, el fanatismo y embaucar al prójimo". Resulta una "práctica supersticiosa" donde la gente puede *taparse* con facilidad. Los practicantes pueden decir que son católicos; que son *santeros*, *babalawo* o *palero*; que son espiritistas; que son tradicionales; que se dedican al folklore; que ellos "creen en algo"; o simplemente que son ateos. En efecto así los creyentes podrían expresarse en un intercambio discursivo de su punto de vista interno con el externo, el cual puede llegar a afirmar que "te pueden decir miles de cosas, porque eso es un amasijo de todo, que en definitivas no es nada".

Al examinar lo que aquí llamo la variante *Ocha-Congo*, uno se encuentra que ya Lachatañeré (1994) había reflexionado sobre la posible unidad de dos de los cultos que le integran, el de *Ocha* y el *Congo*. La observación indica que un mismo creyente participa en las liturgias de cada una de las variantes. Una misma creencia animista se sostiene, sobre la base de un orden sagrado del mundo compartido entre la *Regla de Ocha* (*Santería*), el misticismo católico afrocubano (catolicismo afrocubano), el espiritismo *cruzao* y la *Regla Conga*. De la combinación de estos cultos resulta un animismo múltiple, que impulsa y sostiene la lucha del hombre de fe por los dones existenciales. Es una creencia en ánimas distintas y con variadas formas de manifestación que se complementan bajo un punto de vista único de lo sagrado, es a lo que se le llama, de modo incompleto, sincretismo. Al fin y al cabo, para el creyente cada clase de seres, venga de tal o cual culto, podría llegar a completar el cuadro de sus protecciones espirituales, cuadro espiritual. Mi reflexión toma en consideración la idea de la reconstrucción *bricolage* que el africano ensaya en América para adaptarse (Bastide, 1970) y la concepción de lo uno y lo múltiple surgida de esa adaptación (Aubrée, 1995). El propio sacerdote al reflexionar sobre este asunto como intelectual, sostiene una visión interna de lo sistemático de su fe, destaca la "unidad religiosa" (Angarica, 1990, s/f).

En la investigación me di a la tarea de ponerme en contacto con la vida religiosa de los cultos que integran la variante *Ocha-Congo* en la zona estudiada. Así encontré que la *Santería* se trata de una variedad de la religiosidad afrocubana donde se funden de maneras muy diferentes los cultos de la *Regla Conga*. Observé a muchos *santeros* que ponían un especial esmero en su relación con los seres sagrados asociados a los *fundamentos* de *Regla Conga*. En los inicios de mi pesquisa, mi afán por la clasificación no pudo explicar esta fusión. Hasta que un día después de una consulta con mi *padrino* caí en cuenta que se trataba de una sola pieza de vida religiosa, que fusionaba variantes de la religiosidad afrocubana, que se podían analizar por separado, pero que en el hecho socio-religioso que tenía ante mí se fundían en una sola arquitectura, una sola construcción de los poderes sagrados. Desde su *estera*, en el rito del *diloggún*, mi *padrino* me hablaba de la conveniencia de contactar a los espíritus por la vía *conga* y de la potencia material que tenían los fundamentos nacidos del pacto con esa entidad sagrada que es el monte, rica en energías que podían activar a los espíritus. Recomendaba lo mismo ceremonias en la iglesia que en la labor de espiritismo *cruzao*.

Al someterme al proceso ritual con conciencia de los instrumentos etnográficos que manejaba, la disposición de las casas de culto de la variante *Ocha-Congo*, se me aclaró en la mente. Tipologizaba cuatro espacios simbólicos que constituyen sólo partes de una sola vida religiosa animista. Uno, es el de los *orishas* de la *Regla de Ocha*, que se les representan en receptáculos y otros tipos de imágenes alegóricas a su poder. Dos, es el ámbito de la emblemática de los santos católicos que están asociados de modo sincrético con los *orishas*. Tres, es el área dedicada a la bóveda espiritual del espiritismo *cruzao*, donde se entretajan fetiches congos y emblemas dedicados a *Eggun*, entidad que simboliza a las ánimas de los antepasados, entidad tomada del cuerpo de deidades de la *Regla de Ocha*. Como mismo se mezclan atributos que corresponden al espiritismo kardeciano. Cuatro, lo constituye el área *conga*, de *Palo Monte*, en la que se da sitio la emblemática

sagrada que nos habla de los poderes de distintas materias asociadas al trabajo con los muertos con los que, directamente, el creyente comercia los dones de la plenitud vital.

Esta disposición es tipológica. Ella puede tener distintas variaciones de una casa de culto a la otra. Pero si una cosa enlaza toda esta composición de atributos sagrados, es el significado que se le confiere a las ánimas en la vida ritual y en la ritualización de la creencia.

En la *Santería* rige el principio de *ikú lobi ocha*. Este adagio yoruba quiere decir que el muerto (*ikú*) parió al santo (*orisha* u *ocha*). En su cabal significado nos dice que sin el auxilio de los muertos no es posible conseguir el favor de los *orishas*, antepasados míticos. Es decir, los espíritus de los antepasados históricos, muertos, se convierten en una especie de mediadores entre los hombres y los dioses, y propiciadores de la acción de los últimos. Son agentes muy cercanos a la persona, aficionados a las cosas de los vivos y afectos a actuar sobre ellos. Desde su plano invisible son testigos y partícipes del destino humano. Esto los convierte en un elemento importante para la procuración del bien y el mal, y para la revelación de eventos muy sensibles en las líneas del destino de un individuo concreto.

Los *orishas* son, por excelencia, los dioses de esta vida religiosa. A ellos se les significa como ánimas universales, como espíritus superiores que marcan la inserción del hombre dentro del mundo en el que lucha por la plenitud vital. Sus poderes sagrados están cifrados en los emblemas u objetos de culto que en sucesivos pasos de iniciación recibe el fiel, los cuales aparecen en lugares diferenciados de la casa. La disposición más común que he observado es detrás de la puerta los *Guerreros*, en lo alto *Osun*, y en el *canastillero* u otros sitios los otros emblemas de *orishas*. A estas deidades se les contempla como espíritus antropomorfos. A la vez se les toma como héroes míticos, pero con las mismas virtudes y debilidades que cualquier hombre: caprichosos y obedientes, volubles y tenaces, rectos y tramposos, altaneros y modestos, tiernos y violentos, en su incidencia propiciadora o terrible. Un sinfín de caracteres humanos colma la representación de estos seres que organizan el concierto de las fuerzas cósmicas y las reglas de la convivencia humana. Son en sí mismos ánimas universales que dicen de lo complicada y diversa que es la humanidad. Pero al tener caracteres humanos y un pasado de héroes, se convierten también en presencias espirituales como la de los muertos, entretejidas en el mundo de ánimas que rodean al hombre.

A la vez se concretan en materias de poder (animales, minerales y vegetales) donde radica su fuerza, es decir los objetos de culto (*fundamento de santo*, *eleke* e *iddé* –los principales) que recibe cada creyente, no se debe confundir con el *orisha* mismo. A través de ese objeto se adora a un dios que tiene un perfil espiritual, de ánima cósmica que en forma más humana o menos actuará sobre su vida. Estos *orishas* tienen un pasado mítico que los sitúa como reyes, guerreros y hombres que contribuyeron a la formación de la humanidad y de la convivencia. A ellos están asociados el dominio de fuerzas y elementos de la naturaleza que devienen materias de poder. Por ejemplo, el mito, por lo general, sitúa a *Elegguá* como un niño travieso, andariego, tramposo, juguetón; pero a la vez obediente con los designios de *Olofi*, el Ser Supremo de la creación, quien le confirió el poder de ser el primero al que se le rendiría culto en toda ceremonia. A la vez, devino dueño de los caminos, regidor de los pasos del hombre y sus empresas, señor de los virajes del azar, protector frente accidentes, riñas y traiciones. A él se asocian un amplio listado de materias poderosas para la vida ritual, entre ellas son indispensables el coco, el pescado y la jutía.

Como se puede ver el creyente representa a los *orishas* como ánimas cósmicas. Completa esta representación con el perfil espiritual que le atribuye a los santos católicos, a los que asocia sincréticamente con *orishas* determinados, por la condición de espíritus de estos santos, puesta de manifiesto por sus obras, milagros y su patronazgo. Así los santos católicos también son tomados como antepasados míticos, envueltos en la resignificación de sus glorias, convertidas en mitos y leyendas. El creyente afrocubano adora en los santos católicos a ánimas cósmicas que relaciona con el poder que tiene la espiritualidad de cada *orisha*; pero que, alternamente, no son un *orisha*, sino otro tipo de antepasado glorioso. La propia variedad del santoral y la condición espiritual de los santos permite asociar una versión mística del catolicismo con un misticismo afrocubano. Así, los santos católicos son parte de esas presencias espirituales que rodean la vida del creyente afrocubano, en algún sentido muertos, antepasados históricos y ánimas universales, también asociadas a materias de poder. El creyente trata a los santos católicos como si fueran seres espirituales con un perfil

humano, aficionados a las cosas de los vivos. Los propios elementos asociados a estas deidades católicas en calidad de objetos emblemáticos de su poder, sus oraciones y los exvotos, son resignificados como materias sagradas que permiten tener un contacto con esas fuerzas superiores con perfil de ánimas propiciatorias, pero que a la vez pueden desatar su terrible poder sobre la plenitud vital.

De esa parte, la más sincrética y visible del culto, viene el nombre por el cual el culto de *Ocha* o *Regla de Ocha* se adscribe a la vida nacional como *Santería*. Pero esta es sólo una observación externa y limitada, pues existe una variante de culto que se pudiera denominar como misticismo católico afrocubano, un particular entendimiento de los santos católicos como ánimas múltiples en el orden sagrado. Este misticismo considera la liberación del alma y la presencia espectral de las ánimas. Se esmera a través de la misa católica en la purificación del espíritu de los finados. Ello contribuye a reforzar el animismo en las distintas facetas rituales en que se hace apelación a los espíritus de los antepasados, que son muy marcadas no tanto en *Santería* como en el espiritismo *cruzao* y la *Regla Conga*. Pero a su vez, esta fusión aporta a la *Santería* un elemento más para la jerarquización de los cultos a *Eggún*. Los antepasados históricos también son honrados y evocados a través de los ritos de esta interpretación afrocubana del catolicismo. Los ritos funerarios se extienden por todos los espacios simbólicos de la casa de culto y tienen una faceta místico-católica que se termina de completar en la iglesia. Con esta clase de rito se atrae convenientemente o se alejan a los espíritus de los muertos –de acuerdo con preceptos litúrgicos específicos. Se toma la idea de la gracia, la gloria, en que hay que tener a los ancestros, así como el concepto de los muertos desgraciados con el que se juega para el comercio del bien y el mal con los espíritus, comercio que se puede concretar a través de la *Regla Conga* y el *espiritismo cruzao*.

Una tercera esfera del simbolismo la constituye el espiritismo *cruzao*, en la que se asocia la misa de origen africano para convocar a los finados y la sesión espiritual de raíz occidental, kardeciana. Se materializa en la bóveda espiritual. Ella es la concreción emblemática de la idea de la comunicación con los espíritus que se les tienen como antepasados históricos, antepasados venidos de la tradición familiar o que se aficionan a la persona, ánimas entre las que destacan la de africanos e indios.

Alrededor de la bóveda, con sus emblemas, gravitan las energías fundamentales para la liturgia del contacto místico con los espíritus de los muertos. El fundamento de este contacto está dado en que cada persona tiene una propensión especial para recibir sobre su destino el apego propiciador o maléfico de los muertos, y a la vez cada individuo concreto tiene protectores espirituales específicos entre esos antepasados. Bajo esta concepción que desemboca en una liturgia espiritista, se especifica lo que se conoce comúnmente como cuadro espiritual del creyente, que nos habla de esas influencias. El espiritismo *cruzao* es el culto que mejor define la noción de cuadro espiritual, que está presente en la representación de lo sagrado de los otros cultos –así la utilizó de modo general en estas páginas.

Despejar el cuadro espiritual del creyente de las malas influencias es una tarea ritual continua. Estos influjos terribles los desatan la dualidad de los espíritus, los contactos contaminantes con las energías negativas de esos seres y la propia impureza que pueda atraerse la persona con la violación de lo sagrado. Esta es una de las cosas que más teme un creyente. Este tipo de influencia negativa hace torpe al cuerpo, dibuja el rechazo a la persona en su propio rostro, traba la actividad, enferma y atrae la muerte. Se crea una corriente de energía que retrotrae las capacidades volitivas, que retrasa las iniciativas del individuo, que deforma el carácter y empobrece la personalidad. El hombre queda arrojado a toda clase de desgracias. Esta influencia causa mucho miedo porque, independientemente de los daños que causa, termina llevando a la persona a la locura, el desequilibrio síquico o la alteración nerviosa, padecimientos ubicados entre los más temidos por el creyente, y quizá a una desgraciada muerte. Para propiciar la acción protectora de los *orishas* y de los santos es necesario purificar ese cuadro. Así todos los rituales a los *orishas* como procesos de transformación en la vida del creyente, empiezan y terminan por la convocatoria ritual a las ánimas de los antepasados históricos, representadas bajo el término genérico de *Eggún*.

"El muerto no engaña, ve muy lejos y puede mucho". Una expresión parecida a esta puede surgir de la boca de cualquier creyente. Nos dice de las capacidades de los muertos o antepasados

históricos para revelar enigmas que presentan los oráculos por los que hablan los *orishas* (*obinús* y *diloggún* –fundamentalmente). El espiritismo *crúzao* es esencial para las otras variantes de culto. Añade una modalidad más de convocatoria a los espíritus, en especial a los muertos, los antepasados históricos. Ellos a la vez tienen perfiles de presencia espiritual junto a los hombres. El entendimiento que de ellos se tiene los ligam a las materias de poder, a los antepasados heroicos y a las ánimas cósmicas. Además, en el culto, se le representan asociados a la multiplicidad que tienen los *orishas* y los santos católicos.

La cuarta esfera de la interacción simbólica del creyente afrocubano con lo sagrado es la de la *Regla Conga*, en la que es común la variante del *Palo Monte*. El comercio que en el espiritismo *crúzao* se logra entre los creyentes y los muertos, que está latente en la *Santería* y el misticismo católico, aquí se esmera como un principio fundamental. Este es un negocio que se fundamenta en cuatro principios. Los muertos desde su inmaterialidad son capaces de infinidad de acciones sobre los vivos. Ellos ambicionan las cosas materiales que disfrutaban los vivos. Tratar con ellos entonces es fácil, basta que se le ofrezcan sus deseos materiales a cambio de lo que para la plenitud vital de sí y de otros ambiciona el creyente, que pudiera llegar a significar la desgracia para un enemigo. Y el muerto actuará conforme a las indicaciones litúrgicas del ofrecimiento.

Ya aquí la capacidad de acrecentamiento de la conciencia deja de ser pura percepción para convertirse en transporte a un estado que pone al oficiante a mano con espíritus concretos salidos del cementerio. Soportes concretos animan las energías del muerto, al que se le pone a actuar desde su inmaterialidad bajo un control litúrgico. Un cúmulo de materias de poder (piedras, hierros, palos del monte, tipos de tierra, restos de cadáveres, ...) cuidadosamente seleccionado bajo observancias rituales, ha de reunirse para darle materialidad a las poderosas energías de estos seres. Estamos aquí ante el universo litúrgico de los objetos de poder del *Palo Monte*: las *ngangas*, la *mpaca*, los fundamentos de las distintas fuerzas cósmicas (*Lucero*, *Sarabanda*, etcétera), los *ofoche*, los *inkisis* (*inkiso*), los *bilongos*. Una asociación de materia y espíritu reproduce, simbólicamente, la fuerza de la acción del hombre que trata de superar sus circunstancias. En el emblema religioso se logra una conjunción de substancia y ánima que no es la vida, sino la muerte. A través de este emblema se produce el trato con la misteriosa energía de los muertos para reproducir los dones de la vida. El objeto de culto, más que una cosa es una entidad espiritual, la cual puede favorecer o perjudicar a algún vivo, según sea el objetivo de plenitud vital que se persiga en el comercio litúrgico. Este negocio se logra con el ofrecimiento de sangre (comida) y alcohol (bebida) para el ánima, aficionada, a las cosas de los vivos. Entre más inescrupuloso haya sido el pasado de ese espíritu y más terrible su muerte, más inclinación sentirá por la vida –"eso son los muertos buenos para el trato".

Es por ello que coincido con los creyentes que me han dicho de la utilidad litúrgica del *Palo Monte* para la *Santería*. Si se ha determinado la influencia protectora de los muertos sobre la persona, se tiene claro cómo los *orishas*, asociados con los santos católicos, influyen sobre su vida, sólo falta "tener relación con un socio [muerto] que sea bien arrestado, bien degenerado, para que uno pueda comerciar con él sin mucho escrúpulo (...) Hay quien con un *fundamento* de este tipo puede hacer el mal, hay quien puede hacer el mal y el bien (...) Pero de todas formas son cosas muy relativas, lo que es bien para mi, puede ser mal para otro". Así la presencia del *Palo Monte* dentro de la vida religiosa del *santero* da un acabado al significado que se le confiere a los muertos dentro del orden cósmico y con ello del manejo litúrgico con los antepasados.

Todos los demás cultos encontrarán en esta variante un complemento litúrgico necesario, el contacto animista de comercio con los espíritus de los muertos. Ellos aparecerán como agentes que pueden hacer efectiva, directa, la negociación sagrada del creyente para hacerse de las energías necesarias para la lucha por la plenitud vital. Esta variante modela de modo muy acabado un tipo de transacción presente en otros cultos, el pacto ritual del creyente con los seres espirituales. Ofrendas, invocaciones, conjuros, purificaciones, expiaciones, tabúes, consagraciones, ... son la contribución del fiel a la transacción con los seres múltiples que le acompañan como presencias espirituales y que pueden aportarle las fuerzas para luchar por los dones tenidos como los más caros de la existencia. La parte humana que de modo más importante se pone en este trato es el cuidado, "la limpieza", con que se ejecutan las liturgias y con que se conduce el fiel en la ritualización de su vida ordinaria. Este cuidado ritual para no alterar el orden del mundo, nos hace volver de la *Regla Conga* a las otras

variantes, para ver que este culto necesita de los otros. Un culto puede llevarnos a otros. Por ejemplo, la iniciación en *Regla de Ocha* no transcurre sólo en los marcos de esa variante. Es necesario pasar al iniciado por ritos de espiritismo *cruzao*. Es preciso asociar su firmeza espiritual con los santos católicos e involucrarlo en las apelaciones místico-católicas. Es indispensable que se le ponga ante el comercio con los espíritus y el trato con las potencias congas. A lo mejor este iniciado en sí mismo no será un espiritista, un consumado católico místico o un iniciado en *Regla Conga*, pero para que se asiente en su ser la fuerza de los *orishas*, es forzoso que se complete todo el cuadro de ánimas que rondan su vida. Es esencial que todos los tipos de seres espirituales concurren con su multiplicidad a la lucha del creyente por la plenitud vital.

La experiencia religiosa del creyente es una y múltiple. Se relaciona con una multitud de ánimas que a su vez cada una tiene distintos perfiles: creadores míticos, ancestros heroicos, antepasados históricos (muertos), presencias espirituales y materias de poder. Pero todas ellas intervienen en la construcción del sentido de su lucha por la plenitud vital, una contienda humana que necesita –como en los primeros tiempos– de una infinidad de fuerzas espirituales asociadas a una sola persona. Es una lucha que por su diversidad de fines y la precariedad de éstos –como en los tiempos míticos– no parece alcanzar el poder de uno solo de estos seres. No hay un ripio folk de cultos, ni un sincretismo a la manera que se le ha entendido como caprichosa mixtura de deidades y costumbres religiosas. Este animismo único y múltiple –por lo menos por la experiencia de la variante Ocha-Congo– permite hablar de una religión afrocubana, internamente variada, con distintas modalidades de culto, que se complementan las unas con las otras.

IV.3- Entre dos aguas

¡Qué hermosa música esa de Paco de Lucía! Me la regaló allá al filo de la madrugada María Asunción. Habíamos llegado a su habitación en una *cuartería* del Vedado después de haber pasado por un desagradable incidente.

Juntos habíamos estado en la casa de culto de su madrina de *Ocha*, donde se celebró una misa espiritual. Al principio los muertos no bajaban. Hasta que sobrevino un tiroteo en el *solar*. Corre, corre. Un apagón. Durante varios minutos todos nos mantuvimos en un suspiro. Restablecido el orden supimos que se trataba de la aprehensión contra dos *bisneros* que vivían en el lugar, quienes se resistieron a la acción de la policía e intentaron escapar. Uno de ellos le suministraba a la madrina y a otros miembros de la casa cosas útiles para las ofrendas de culto (tabaco, aguardiente, coco, miel, animales para el sacrificio, ...) y para tener abastos de diversa necesidad (comida, ropa, calzado, útiles del hogar, ...). La operación policial había pasado, cuando un grupo de vecinos irrumpió en el lugar para completar una operación política. Por sus voces indignadas de mitin de repudio, me enteré que aquel *solar* era considerado como un nido de ratas, una podredumbre, una cuna de delinquentes, un refugio de la *escoria*, un ambiente de antisociales, ... Las enardecidas masas dirigidas por el presidente del CDR y el jefe de vigilancia de la zona, clamaban porque los efectivos policiales, que estaban afuera al mando de un capitán negro, procedieran de inmediato a hacer un cateo de todas las viviendas y personas, si no, una redada masiva. Varios argumentos de la multitud enardecida se fueron a tonos de ofensas raciales, mientras discutían acaloradamente con dos vecinos del lugar, militantes del Partido y tan negros como los arrestados y el capitán de policías. Para el grupo de repudio había llegado la hora de actuar contra aquel reducto de maleantes, con la imaginación de que éstos eran negros. A los dos militantes que argumentaban de lo ilegal de la acción, se les opuso que en Cuba mandaban las masas, que si ellos, tan leguleyos, se oponían a la intervención policial que solicitaba "el pueblo organizado y fiel a Fidel", entonces se ponían del lado de los negros "traidores" y los antisociales —quienes no eran, por supuesto, la calidad de blancos y negros que integraban la concurrencia. Si esos dos mediadores se interponían —clamaban los líderes del grupo— habría que *analizarles la militancia* y mandarlos a *tumbar caña*.

Transcurrió cerca de una hora en aquella negociación que tenía por fondo gritos de consignas revolucionarias, así como risotadas y clamores de quienes fueron al mitin por puro placer represivo. El hijo de la madrina a quien lo dejaron entrar al lugar después de soportar afuera insultantes frases contra los moradores, nos reveló que entre los manifestantes había gente que todo el mundo sabía que habían entablado tratos con los dos *bisneros* arrestados. Finalmente, se aceptó la entrada al lugar de la policía, que decidió acogerse a la demanda popular y no a las garantías legales sobre el cateo y detención de ciudadanos. Un camión de seguridad y el jefe mismo de la G-2 en el área hicieron su aparición, y en menos de unos 40 minutos aquella máquina de seguridad extrema salió de allí llena de gente arrestada. "Las órdenes de arresto y allanamiento de morada vendrán después" —le especificó al jefe policial el jefe de la G-2, ya casi en el umbral de la morada donde estábamos nosotros. La fuerza de tarea nos pidió documentos (*carne de identidad*) a cada uno. Un suboficial le echo una ojeada con profundo desprecio al lugar y a nosotros, pidió cuenta para saber de dónde habían salido tantas flores, velas, tabaco, aguardiente, ... "Esas cosas ya no se ven nada más que en centros espirituales como éste. Que yo sepa por la libreta no dan tanto. Ni el coco viene por *libreta*. ¿No estarán ustedes complicados con los delinquentes esos que cogimos?" Se armó el jaleo entre él y uno de los miembros de la casa, a quien ya querían arrestar. La madrina llamó de inmediato al capitán y durante unos pocos minutos conversaron solos en la pieza donde estaba la cocina. El capitán salió hacia la otra pieza, donde estábamos todos apiñados y asustados. Sus palabras fueron: "Perdone, madrecita, es nuestro deber" —dirigiéndose a la líder de la casa. Llamo al suboficial y le dije que el registro en aquel lugar había concluido. Lo jalé del brazo y se lo llevé fuera: "¡Vamos a otra casa! Esta gente esta haciendo brujería. No hemos venido a buscar espiritistas".

Cuando afuera se empezaron a calmar los ánimos, se inició una plática en voz alta, pero ya con cierta mesura, entre los cabecillas del mitin y los dos militantes. Los primeros le argumentaban a los segundos las pésimas deficiencias de contribución completa que se daban en aquel solar. Algunos vecinos habían estado involucrados con *balseros* y contrarrevolucionarios. Había bajado la participación en los trabajos voluntarios. La mayor parte de la gente ponía poco interés en sus

actividades esenciales –según decían los informes recibidos de centros de estudios y de trabajo. Habían muchos vagos, es decir gente que trabajaba por su cuenta. En un año la asistencia de los vecinos a la guardia *cederista* había bajado en un 70 %. A los revolucionarios que allí vivían, pedirles una verificación de la conducta de otros ciudadanos, un informe de su propia actividad o una lista de elementos sospechosos, ya eran cosas imposibles. Proliferaba la gente que perdía su tiempo en brujerías, fiestas y juegos de distinta clase: "Mientras allá en frente está formado el pelotón de las MTT, está andando una reunión de los CDR o la FMC, o hay tareas revolucionarias de la zona que esperan por gente para que le dé cumplimiento". Se producían reuniones de compinches para resolver entre vecinos problemas de vivienda y de relaciones personales. Como éstas ninguna coordinación de individuos contaba con los CDR o el PP. En tiempos como esos, de convocatoria al IV Congreso del PCC, a los mítines y marchas para apoyar los pronunciamientos que venían de los altos niveles, eran pocos los vecinos que iban, y por lo general o llegaban tarde o se iban antes de que esos encuentros concluyeran. Varias parejas de "jóvenes borrachos" de aquel solar habían llegado antes del inicio de un mitin político para ponerse a bailar sobre la tarima con la música que creían que era por un motivo festivo. Ningún revolucionario del lugar había denunciado críticamente la situación. Es más, para algunos, era algo desconocido. Los últimos listados de disposición para enrolarse en tareas oficiales se habían recibido casi vacíos en los tres últimos años; pero era conocido que los que allí vivían tenían organizado un *team* de *pelota*, talleres caseros de corte y costura, grupos organizados para recreo y muchas fiestas de brujería: "iniciativas que se deben canalizar con los compañeros del Poder Popular y los CDR que pueden asimilar hasta los espiritistas que ustedes tienen aquí". En eso intervino el Jefe de la G-2: "Miren compañeros, lo que ellos quieren decirles es que este vecindario o se convertía en otro *planeta* o interveníamos para parar esto, ya que los revolucionarios que aquí viven no eran capaces de hacerlo".

Para María Asunción y para mí, aquel incidente pasó al recuerdo seis horas más tarde hasta que nos dio el amanecer. Ella se aprestó a dejarme las llaves y me advirtió que alrededor de las diez de la mañana vendrían unos *compinches* suyos a dejarle una reservación en una casa en la playa. Me especificó que se trataba de gente de confianza, un matrimonio de amigos suyos que sabía hacer esa clase de cambalache, para el cual usaban relaciones de *compadreo* que compartían con unos *pinchos*. Eran clientes de la casa de culto de su madrina y con otros amigos organizaban fiestas juntos. Después de una breve historia de cómo aquel club de amigos se relacionaba con varias camarillas, entendí la reticular manera (que llegaba hasta un matrimonio de técnicos extranjeros) en que podían tener acceso a un recurso tan escaso, que ambos dispondríamos para nuestro recreo.

Las ocho de la mañana. Se le hacía tarde. Me dejó desayuno. Para ella era un día importante. Debía llegar a tiempo a una reunión en la empresa estatal de filmación en la que trabajaba de productora. La nombrarían productora principal de un cortometraje que se realizaría conjuntamente con un consorcio extranjero. Su nombramiento se haría público ese día. No había nada en contra en su centro de trabajo, a María Asunción se le tenía por una negra integrada, que a lo mejor era *santera*, pero que tenía sus collares bien guardados. No había ninguna evidencia de que estuviese *tapada*. Su jefe la creía idónea para garantizar la creación de una cinta de cuyo tema decía: "Una película con gente muy alegre y ruidosa. No puede haber ni un segundo de silencio. Muchos negros. Comparsas. *Rumba*. *Solares*. Brujos, *santeros* o como se llamen. Eso es lo que quieren ver nuestros socios y el público extranjero. Eso además de darle un gran toque de alegría, que difundirá que el cubano a pesar de las dificultades es un ser festivo, pondrá en primer plano que en Cuba no hay diferencias sociales ni raciales".

Yo desperté con el sobresalto de saber cómo le había ido a María Asunción. Al poco rato sus amigos llegaron. Puse música, la pieza de Paco de Lucía que tanto me había gustado. El título y la intensidad de la interpretación, entre la plática y el recuerdo de la madrugada vivida, me hicieron pensar en el tema como un motivo que me aclaraba la posición estructural de los actores. Entre dos aguas, entre el Estado y la vida no-oficial. Así quedábamos colocados todos. Aquellos amigos, sus compinches, la gente del solar, los efectivos policiales, los hombres del mitin de repudio, los mercaderes negros, la gente de la casa de culto y María Asunción. Y yo no era ni más ni menos. A las dos de la tarde me esperaban en la Universidad. Los trabajadores de la alta casa de estudios

debíamos firmar un compromiso de contribución de 200 horas de trabajo voluntario al semestre en la agricultura o la construcción para respaldar la consigna nacional de ¡Socialismo o Muerte!

Después de la narración de estos hechos vividos y las impresiones que me llevaron al asunto de la posición estructural de los actores, hago algunas consideraciones.

La estructura del poder es una construcción mental en la que se edifica un sistema ordenado de relaciones de control fuera del control relativo de los actores que tomemos. Por ello cuando establecemos la organización social del poder no podemos perder de vista ese orden, de lo contrario nos quedaríamos simplemente con un prolijo conjunto de partes en funcionamiento y con roles asignados a unidades y actores. Sería reducir la estructura a un conjunto de jerarquías, cargos, papeles, alianzas, ..., lo cual podría llevarnos a un útil conteo de cosas, pero no al orden y el sentido que las hace ser tales fuera de la voluntad actoral. Por ello si en algún momento usamos el término organización política como sinónimo de estructura social, no quiere decir que despojemos a la primera de su profundidad mental, cultural. Ni quiere decir que la segunda la contemplemos fuera del foco de la primera. En esa interrelación de organización y estructura, la identidad aparece como un elemento clave, de definición de grupo frente a otras unidades políticas, de concepto de la alineación interna y articulación con los otros significativos. La interacción que representa la identidad lleva a contemplar la identificación externa, la cual no sólo decide la relación de los otros con el grupo de referencia sino también la propia visión que este pone de sí en su relación con esos otros significativos.

Mi eje de ubicación de las estructuras del poder es el Estado. Describo dos estructuras del poder, aquella en que los actores y las unidades en el nivel local de integración están en relación con el Estado (oficial), y otra en la que aparecen fuera de esa relación (no-oficial). Esto no es nada extraño a los estudios cubanos (Bunck, 1990, 1994; de Aragón, 1994; Dilla, 1996; Domínguez, 1978; Donate, 1994; Fagen; Otero; Pérez-Stable; Zeitlin, 1970). Allí donde se han tratado los temas de la formación de valores, la constitución de actores y la organización de colectivos se ha llegado a la conclusión de que hay construcciones valorativas, agentes sociales y grupos que se pueden analizar de una manera dual, en relación con el Estado y fuera de esa relación. Ya entre los últimos estudios los hay aquellos que disponen de amplias muestras de evidencias empíricas (Bobes, 1997; M. Domínguez, 1996, 1995; M. Domínguez y Ferrer, 1996; D. Fernández, 1993) provenientes de encuestas y entrevistas de campo (monitoreadas por el Estado), las cuales han arrojado que no sólo existe una dualidad, sino también una oscilación de los actores y grupos de una esfera a la otra. Se ha descubierto que se trata de ámbitos contrastantes por la precaria posibilidad de crecimiento energético que las agrupaciones no-oficiales tienen en relación con las oficiales y en virtud de la acción paralizante de éstas sobre las iniciativas de crecimiento de sus reversos estructurales. En el caso del *sol/ar*, éstos pueden ser el *team* autónomo, el taller de iniciativa estrictamente doméstica, el trabajo por cuenta propia, el mercado independiente, los grupos de recreación y apoyo comunitario, las casas y grupos para la fiesta afrocubana, ...

De los estudios cubanos referidos, aquellos que están ligados al espíritu oficial, señalan una conclusión ideológica. Consideran la oscilación de los actores como una doble moral, una falta de confianza, de honestidad hacia el Estado socialista para plantearle iniciativas que lleven al crecimiento de la esfera no-oficial dentro de márgenes revolucionarios. Para la eliminación de la perniciosa doble moral, el actor necesitaría confesar, críticamente, en los marcos de la vida oficial, sus cambalaches, *bisnes* y toda otra clase de pecadillos cometidos en la explotación de los ambientes, para así plantearse actuar, arrepentido, en otra clase de iniciativas, las llamadas iniciativas revolucionarias. Se trata que la independencia actoral no limite la máxima aportación de energías útiles para la estructura oficial, que el crecimiento de las unidades no-oficiales no salga del control estatal. De tal manera, la ideología de la doble moral lo que propone es un crecimiento de la contribución completa, que llega al punto de que el propio transgresor se denuncie a sí mismo, que vaya solito a delatarse ante la policía local, las organizaciones revolucionarias y los PP. La calidad académica de los trabajos que propugnan tal cosa queda a la sombra de una ideología policial.

Asumo una convención terminológica. Uso la palabra oficial pues da mejor el sentido de lo que quiero expresar. Las voces formal-informal pueden remitir a otros fenómenos y se prestan a confusión cuando hablo de unidades informales. Trato de recurrir a ellas sólo cuando se trata de la cita a algún

autor. Por otra parte, el lector que conoce el léxico político cubano sabe que la palabra informal es sinónima de "espontáneo". Tiene una carga ideológica que no se aviene con el sentido del hecho que quiero revelar. Con este término se habla de la organización de cualquier unidad no-estatal que actúa sobre un ambiente con un poder delegado del Estado. Se dicen entonces otros sinónimos para hablar de las iniciativas de esa unidad: "frescas", "jugosas", "refrescantes", "sabrosas", ... Son adjetivos provenientes del lenguaje de verdulería que emplean los políticos de la reforma para, paternalmente, felicitar a quienes no tienen una amplia base de poder independiente. Son recreados en la ideología que estabiliza el unipartidismo con los halagos de idealismo neoguevaristas que los intelectuales "críticos" hacen a esa endeble organización. Son halagos en los que se dan la mano el romanticismo y el unipartidismo. Sin embargo, estos señores "críticos" poco se han aparecido por el campo y cuando lo han hecho no ha sido más que para hacer encuestas cortadas al estilo de las herramientas empíricas que diseña el Equipo de Opinión del Pueblo del CC del PCC para estudiar la informalidad (Oppenheimer: 417s).

La existencia de esas dos estructuras no es para el caso cubano ni para cualquier otro una anomalía o algo excepcional. De hecho esa coexistencia estructural es algo común en las sociedades complejas. Es una cuestión de recursos no de voluntades: "Existen recursos políticos que son fundamentales para el funcionamiento del sistema [estatal] y que éste tratará de mantener bajo su control, pero existen también recursos y organizaciones cuyo control directo resulta demasiado costoso o difícil y, en esos casos, el sistema (...) [delega poder] a otros grupos que compiten con él y a los que permite actuar en su seno" (Wolf, 1990: 19).

Se imponen algunas aclaraciones. Primero, en ese ámbito que queda fuera de lo que Wolf llama "marco oficial de organización" o "estructura institucional", crecen en lo fundamental lo que él denomina "grupos informales" o "instituciones paralelas". Las hay que tienen que ver con la constitución del parentesco, la amistad, la camaradería y la clientela. En la situación social que aquí presento, esa clase de unidades es fundamental para describir la estructura no-oficial del poder en el nivel local.

Segundo. A partir de Wolf, señalo que esa clase de grupos puede presentarse en la constitución misma de la estructura estatal del poder. El aparato de unidades corporativas y administradas del Estado necesita de "grupos informales" en su interior, que actúen "en su seno". No puede existir sin grupos familiares, camarillas, clientelas políticas y compinches. Estas son unidades con un perfil "paralelo", atadas al "casco" del Estado "como moluscos", encadenadas a la estructura oficial. En esta investigación, al considerar las unidades con ese tipo de función, se puede caracterizar con más precisión la estructura del poder del Estado en el nivel local.

Tercero. Pasando a la estructura no-oficial del poder, nos encontramos unidades de operación que están atadas a un orden diferente al estatal por sus características (tipo de actores, patrón de adaptación común, ambiente controlado, acción que ejecuta e ideología común), por sus bases de poder independiente y por sus imaginarios. Ellas simbolizan de un modo distinto el control de los recursos y el control entre actores, sin contar que son otros esos recursos (por lo menos cualitativamente) y otra la condición de los actores. Por ejemplo, más allá del control estatal, familiares y amigos en sus grupos "informales" se vislumbran entre sí de un modo que no es en el que se conciben en un orden estatal. Sus ambientes controlados son otros, como diferentes son los mecanismos con que se controlan hombres y recursos.

La delegación de poder del Estado en virtud de la cual existen estas unidades no-oficiales y el propio poder de ese aparato en relación con ellas, son sólo parte del contexto en que existe su actuación "paralela" y su "competitividad". La delegación hay que evaluarla en cada caso y en el punto histórico concreto en que esas unidades son acotadas en su control y poder por el Estado; en que ellas reaccionan a esa superordinación; o en que son provechosas para el rendimiento energético estatal.

El propio Wolf nos ilustra la existencia de "instituciones paralelas" que son de alta utilidad para el Estado, por lo poco que consumen y el rendimiento que pueden ofrecer en su nivel "informal" a la reproducción biológica, a la formación cultural o la reposición de energías de sus individuos que, irremisiblemente, aparecen por otro lado en la línea de relación política con el Estado. El caso más específico al que alude Wolf es a la familia (p. 25). Se trata de un asunto que también nos hace notar Meillassoux (1977) al presentar la importancia de las unidades domésticas para la recuperación de la

fuerza de trabajo explotada por el capital. Un tema que Althusser (1975) nos señala por el alto rendimiento que tiene la familia como aparato ideológico del Estado.

Pero no siempre hay tan jugoso resultado para el Estado. Suelen existir unidades en las que la delegación y la condición de un provecho energético para el Estado se hace tan conflictiva como la propia acción coercitiva. Ya lo decía el jefe de la G-2, el solar estaba a punto de convertirse en *otro planeta*. Había configurado unidades no-oficiales y reproducción social de actitudes e iniciativas que se iban fuera del límite permisible de rendimiento energético para el Estado. Sin embargo, hubo que esperar durante años un momento oportuno para la intervención policial y el mitin de repudio.

Al seleccionar el ámbito de observación señalé que elegía la constatación de hechos en el nivel local y en específico desde las casas de culto. Otras unidades intervienen a ese nivel; pero sólo las trato en la medida en que interesan a un corte del dominio de poder donde aparece la casa. La dimensión nacional, sólo me interesa desde "el criterio casi obsesivamente microscópico" que sólo me permite "agregar" por el lado de un punto de vista de las ciencias sociales y nada más (Geertz, 1987a: 34). Así la casa de culto se le considera el grupo "informal" al que se enfoca esta investigación, el punto desde donde el etnógrafo se sitúa para caracterizar las estructuras del poder en el nivel local.

Cualquiera podría decir que dos estructuras del poder en relación con el Estado pueden existir en cualquier parte. Yo replicaría que el antropólogo no trata de revelar una sociedad y cultura porque sean excepcionales o anómalas. Lo importante de la escritura antropológica es con los instrumentos etnográficos poner de relieve la particularidad de esa sociedad y cultura, lo que las hace ser la cultura y la sociedad con minúsculas. No la cultura y sociedad que se escriben con mayúsculas en otras ciencias o en especulaciones. Me cuidó de estas últimas que bien podrían servir a la más deformadoras o ingenuas visiones políticas sobre Cuba.

El dato etnográfico complementado con el histórico indican que las dos estructuras del poder tienen una particularidad que parte de un fundamento energético. Una pone al actor a ser un contribuyente completo de energía. Otra sirve como ámbito en el que el actor queda preso de la búsqueda de la reposición de la cuantiosa tributación energética. La primera, la oficial, exprime las energías del trabajo y la participación a tal grado que necesita reducir al mínimo las posibilidades de organización política de unidades no-oficiales —entre ellas la casa afrocubana del culto. En esa diferencia energética y de agrupamiento de actores se localiza la práctica y el discurso racista-ateo.

Debo considerar que las relaciones que distinguen categorías de clasificación social (relaciones categoriales) de estereotipada inferioridad de raza y religión, estructuran ("codifican") el comportamiento que parecería 'no estructurado' (Mitchell: 70) en virtud de la confesión de no-existencia de racismo e intolerancia religiosa, comportamiento que parecería tan asistemático y antojadizo como la clasificación racial no-oficial o como la categoría de miembro de la casa. Esa construcción de categorías en relación con la agrupación que es la casa habría que colocarla en el contexto de las estructuras del poder, tendría un contenido de control social. Ello daría el tono del contrapunteo (tan relativo como es el control entre actores) de la definición interna y externa de la identidad cultural con respecto a la casa, ubicada en un ámbito afro más amplio y frente a la sociedad y cultura blanco-racista-atea.

IV.4- Reticulas

Había dicho de la formación reticular de la vida religiosa afrocubana. El término red en los estudios sociales parte de la obra de Radcliffe-Brown (1965). Cuando nos referimos a una red social indicamos un conjunto de individuos relacionados por tales o cuales variables. Estas variables pueden ser de distinto tipo, pero las relaciones de individuo a individuo en su campo tienen un fuerte componente interpersonal, de intensidad en tratos en los que son próximas las distancias de una persona a otra. Ello sucede con independencia que estas relaciones estén institucionalizadas o no. Este campo de interrelaciones puede ser difuso (red exocéntrica), o puede tratarse de un conglomerado de relaciones diádicas que empieza y termina en un ego o núcleo de individuos (red egocéntrica).

Es imposible que individuos que no guarden ninguna relación estructural se les pueda examinar formando relaciones reticulares. La red nos señala hacia familiares, parientes, amigos, camaradas, vecinos que están vinculados por obligaciones y expectativas sociales; que permanecen en algún contacto continuo, compartiendo necesidades económicas, confianza, simpatía, ... Asimismo, se previenen ante los conflictos en el campo de sus interrelaciones, premisa básica para la conservación de sus expectativas frente a otros actores, armonía que es elemental para la existencia de la confianza. Estos factores de proximidad actúan de conjunto en la formación del campo: "La confianza implica familiaridad (cercanía social), oportunidad (cercanía física) y conocimiento de las mutuas necesidades y carencias (cercanía económica)" —de Lomnitz, 1980: 142-143.

Esta situación de confianza y el intercambio entre los individuos son las primeras evidencias empíricas que podemos fijar con la noción de red social. A través de este campo de relaciones se producen intercambios de toda clase. Esos intercambios están destinados a garantizar bienes para la subsistencia, servicios, estatus, distinciones, posibilidades de desarrollo y ascensión social. Son esenciales las distancias sociales, física, económica y psicológica. Aunque la última sea determinante, todas ellas en su conjunto nos dicen de las posibilidades más o menos intensas de los intercambios facilitados por el allanamiento de las mismas así como de la concentración de la reciprocidad alrededor de un centro que actúa como regulador —en el caso de las redes egocéntricas, donde el intercambio suele ser más vivo. En fin, la red es un concepto que nos remite a "la intensidad de intercambio" (p. 143) entre individuos con una cercanía estructural determinada por los marcadores dichos.

La noción de red revela un amplio campo de relaciones diádicas que se establecen y multiplican sobre la base de la cercanía entre los individuos que intercambian. Esta cercanía y con ella el conglomerado del campo, se explican de modo más concreto con la noción de conjunto de acción. Un conjunto de acción refiere a los individuos con los que un miembro de la red sostiene intercambios basados en un nexo directo entre ellos, fundado en la intensidad de los intercambios, con o sin una base regular de pertenencia. Cuando se habla de las redes egocéntricas, es básico el conjunto de acción en torno a ego, que es una especie de vivero de los nexos de intercambio. Los individuos y segmentos grupales que constituyen el conjunto de acción de ego no sólo son portadores de los criterios o variables del campo de intercambios, sino que ellos extienden estas relaciones a partir de sus propios conjuntos de acción. Prolongan las interrelaciones sobre criterios que unifican el intercambio. Estos conjuntos de acción sucesivamente prolongan el campo partir del conjunto de acción de ego, formando así, la extensión reticular, característica de la red. Viene a ser el núcleo de la red.

En esa estructura de enlaces, puede detectarse la formación de un grupo, un agrupamiento con marcadores de clasificación de membresía, formas culturales de unificación, así como rituales y reglas reconocidas por sus integrantes (de Lomnitz: 143). También pueden reconocerse cuasi-grupos, agregados sociales sin una estructura reconocible, cuyos integrantes tienen en común determinados intereses y expectativas recíprocas, junto a modos de comportamiento que podrían conducirles a la constitución de un grupo definido (Mayer, 1990: 108). Por eso, una red nos apunta hacia unidades de operación en la que es esencial la coordinación, pero si se trata de una red egocéntrica sería necesaria la asignación de poder a ego, por lo que sería elemental la constitución de una unidad de consenso. También una red nos indica la extensión del intercambio del grupo más allá de sus límites, anudando las solidaridades intergrupales (de Lomnitz: 144).

La noción de conjuntos de acción es operativa porque permite: 1) establecer el conjunto esencial de acción que gira en torno a ego, el núcleo de la extensión del campo de relaciones sociales; 2) medir la extensión reticular de los intercambios; 3) establecer los criterios en que se basan los enlaces reticulares y con ello los intercambios de recursos significativos; y 4) entender la cohesión, la expansión y los enlaces laterales que unifican el campo de interacciones.

Los caracteres de un conjunto de acción pueden ser un tanto variables. Pero de todos éstos, las bases para el establecimiento de los enlaces, los criterios de qué y por qué se intercambian son básicos. Definen las expectativas que los actores del campo tienen sobre determinados flujos de energía, que constituyen recursos intercambiados o energía invertida en el intercambio mismo, por lo que esos elementos ambientales significan algo desde distintos puntos de vista, desde distintos criterios –según el actor. En el caso de la investigación de Mayer (p. 119), son criterios de parentesco, partido político, secta religiosa, ... que orientan la recolección de votos para un candidato electoral a cambio de los posibles favores y reconocimientos con que el candidato puede compensar a sus votantes y adeptos más activos, particularmente, a sus intermediarios, quienes desde la campaña misma adquieren una distinción como militantes de partido. En el caso del estudio de Lomnitz se trata de parientes, familiares, vecinos, compadres y *cuates*, con confianza para apelar a la posibilidad de empleo y al intercambio de bienes para la subsistencia marginal.

El criterio centrípeto a diferencia del centrífugo se marca en qué recursos se intercambian y el significado de éstos para los conjuntos de acción. En el caso que nos expone Mayer (p. 119) es "el apoyo político al candidato", en el que presenta Larissa "es el apoyo mutuo entre marginados" para sobrevivir. Para que se verifique la unidad del campo alrededor de un contenido centrípeto y este tenga una extensión centrífuga, es preciso que exista entre los actores una representación de sus posibilidades de controlar recursos significativos e influir en el ambiente. Se necesita del desarrollo de un potencial cultural. En el caso de Mayer, qué puede ofrecer el candidato a cambio de los votos para cada tipo de actor sin formar falsas expectativas, al tiempo que esos actores se creen imaginarios acerca de qué apoyo pueden dar al candidato según lo que esperen de su triunfo. En el caso de Lomnitz qué bienes, servicios y favores cada quien puede prestar en la relación con sus allegados en espera de la reciprocidad. En ambas situaciones es requerido un esfuerzo de gestión, formas y flujos invertidas en el trato. Son necesarias estrategias y tácticas. En el caso de Mayer, cadenas de negociaciones políticas para atraer a los electores. En el caso de Lomnitz, mecanismos de confianza para solicitar cosas requeridas a un allegado.

Otra característica de los conjuntos de acción son los vínculos basados en la pertenencia al campo social, el cual trata de ampliarse más allá de un grupo o segmento central. En el caso de Lomnitz: ser allegado, tener cercanía para ser recíprocos. En el caso de Mayer: vínculos de Partido, gimnasio o grupo de culto religioso, y a la vez incorporar parientes, vecinos de aldea, compañeros de sindicato y de casta común (p. 120), para ampliar el espectro de integrados al campo de apoyo político del candidato.

Como había dicho, los conjuntos de acción se extienden. El conjunto de acción de ego en las redes egocéntricas, tiende a crear otros conjuntos sucesivos en los que son clave la cadena de individuos que están en vínculo directo con ego, individuos que actúan como intermediarios. Hay que tener en cuenta que tanto los enlaces que van a dar directamente a ego como los que conducen a los intermediarios "conllevan transacciones que, de algún modo, favorecen los intereses de las partes en cuestión" (p. 124). Se tiende un campo de expectativas comunes entre los titulares de la transacción y la otra parte cuyos objetivos de algún modo tienen cabida en las acciones de la red.

Es un proceso de asignación de poder a ego y por extensión a sus intermediarios. Aunque estimo que ego no sólo retendría el control, sino también colocaría a sus intermediarios en calidad de auxiliares del hábil ejercicio de poder que se le ha asignado, sobre todo cuando se tratan de unidades en las que el centro no dispone de bases de poder independiente.

Hay que estimar que "el conjunto de acción es una entidad limitada, aunque no es un grupo, ya que cada individuo tiene una razón específica de pertenencia y no existen derechos y obligaciones que afecten a todas las personas involucradas" (p. 121). Claro, cuando estamos ante un grupo coherentemente estructurado, al menos los individuos actúan bajo el imperativo de que la existencia del grupo depende del sostenimiento de una cohesión elemental fundada en la identificación y la

observancia de esos derechos y obligaciones, las cuales son la base de la coordinación en la que toma sentido la solidaridad grupal. En ese caso la extensión de los intercambios fuera del grupo, debe contemplar considerandos específicos para con los extraños, considerandos para que éstos no comprometan la unidad grupal. Además, deberán haber mecanismos de restauración de los conflictos interiores del grupo, que sean más poderosos que los que se tienen hacia tal o cual extraño, que se podría sustituir por otro actor –según lo indiquen las coyunturas de transacción.

El conjunto de acción no es permanente. Los actores no necesariamente están atados a él por razones que trasciendan a lo efímero que puede ser el intercambio. Las tendencias centrífugas lo separan, lo esparcen. Pero las tendencias centrípetas lo reúnen hasta el punto de que, incluso, si terminase la voluntad de ego, el conjunto y con éste la red se podrían reconformar y con ello sus enlaces.

En el radio de influencia del campo que constituye la red egocéntrica (su extensión reticular) se mide de la distancia entre ego, los intermediarios y la persona situada en el extremo del cauce de intercambio. Este radio se ensancha en virtud del alcance centrífugo que tenga el contenido centrípeto del campo, de la diversidad de criterios para el establecimiento de conjuntos sucesivos al de ego, del potencial cultural de sus intermediarios. No sólo es decisivo el grado de cohesión de los asociados, sino también la naturaleza de qué se intercambia y bajo qué patrones. Ello explica la cortedad de los radios de las redes que estudia Larissa; y la amplitud de los radios que describe Mayer.

La extensión reticular no atiende tanto a los vínculos laterales ("conexión entre intermediarios sin referencia, ni a ego ni a la persona situada en el extremo del cauce" –p. 123), sino a los enlaces multitentaculares. Se trata de los enlaces que conectan a los individuos al flujo energético de las transacciones con las que ego y sus intermediarios expanden el radio de la red. Tiene que ver con la extremidad del canal por donde se adhieren nuevos individuos. Es presumible que el centro mismo y sus intermediarios vigilen esa extensión en aras de no desvirtuar bajo qué criterio se intercambia y qué se intercambia, así como las conexiones cohesivas que mantienen las expectativas entre los actores –lo que Mayer llama las lealtades y de Lomnitz, la confianza.

Para la construcción descriptiva de los conjuntos de acción y del campo que nos indica la red, es esencial el análisis de las relaciones patrón-cliente; la extensión de la asignación o la delegación de poder; la intermediación; y los grupos familiares, de amistad y camarillas.

Los patrones a través de su clientela tienen posibilidades de concentrar poder. Esta relación "es una reciprocidad centralizada, una relación de concesión mutua centralizada" (Adams, 1983: 63). Pero un patrón retiene las múltiples asignaciones de poder de sus clientes, a quienes delega; pero sin que ellos emprendan una acción colectiva, a la vez que "no hay necesariamente enfrentamientos de un cliente con otro" (p. 64). El patrón o el cliente pueden iniciar la relación. El cliente busca protección y apoyo del patrón, quien tiene riqueza, posición, o influencia, generalmente acompañada de carisma. En algún sentido, con relación a determinados recursos significativos, el cliente tiene un rango inferior, tiene menos control que el patrón. El patrón fortalece su poder con la asignación que le hacen estos individuos, llegando a contar el más alto número de clientes como un factor de poder (p. 252). Él tiene más posibilidades de delegar poder a estos seguidores suyos, para que exista "una reciprocidad entre el poder asignado y el poder delegado" (p. 252) que satisfaga las expectativas de estos adeptos.

La extensión de la asignación o la delegación de poder es "un instrumento para que el receptor de estas clases de poder transmita a otro el 'derecho' de que se le ha concedido" (p. 65). En esta cadena de transmisión el receptor original no posee los controles reales, pero ello preserva al dador de responsabilidades o de esfuerzos de concertación con los receptores finales. Así sucede, en el caso de Mayer, en la relación entre el ego electoral y sus intermediarios quienes hacen promesas y compromisos a los adeptos. Este tipo de cadena hace eficiente los procesos políticos y compromete a muchos individuos. El problema aquí radica en cómo se conserva por los eslabones intermedios los objetivos de la asignación o delegación, lo cual no está exento de contradicciones por el control entre receptores y dadores.

La intermediación es muy usual allí donde se constituyen campos de relaciones sociales que se pueden explicar como redes. Además de lo ya dicho, se impone para salvar conflictos que afecten

los vínculos interiores y los tentaculares. De lo contrario la estructura reticular quedaría deshecha. En tal caso, sobre la alianza, predominaría el conflicto, lo cual no sería pertinente para quienes andan enrolados en el campo de relaciones por vínculos de parentesco, familia, padrino, cercanía étnica o religiosa o vecindad, los actores podrían replegarse sobre estas relaciones. El papel de la intermediación "consiste en una figura central, el intermediario, a quien una o más partes conceden, asignan o delegan poder. Este poder se usa para negociar con un tercero (que puede ser único o múltiple)" –pp. 66-67. El éxito de esta operación supone el final con una satisfacción de expectativas de las tres partes involucradas.

Los grupos familiares, de amistad y camarillas son muy importantes en la evaluación de redes sociales (Lomnitz, por ejemplo, hace valer la significación de esos grupos). Tienen una ductilidad que les permite ajustarse a esos sistemas reticulares. En ellos las bases de confianza y la intensidad del intercambio son parte consustancial de su forma de agrupamiento; pese a los matices de unidades más o menos cerradas que ellos puedan tener; no obstante las dificultades por las que atraviesa el sostenimiento de la confianza de intercambio dentro del grupo; a pesar de que los conflictos entre individuos tan próximos suelen ser más probables y muy reactivos (Gluckman, 1972); pese a que los compromisos que se contraen en su interior, crean obligaciones que en momentos críticos son difíciles de cumplir o que son en exceso arriesgadas, sobre todo si se trata "de actividades que lindan con la ilegalidad o lo extrajurídico" (Wolf, 1990: 27-28).

Las unidades familiares no son propiamente unidades domésticas. Se cimientan sobre ellas. Aparecen como grupos de parientes y familiares que se reúnen en torno a una empresa común. Surgen en la yuxtaposición de los círculos de parientes y aliados, "zonas del parentesco", donde esos vínculos "constituyen un conjunto de recursos para un individuo o una familia, [en el cual] la distribución de alianzas parentales proporciona un criterio importante para delimitar [recursos de los que se disponen]" (p. 24). Esta clase de grupo aprovecha la capacidad operativa, las coordinaciones interiores y la eficacia de la gestión familiar, para convertir esas posibilidades en formas y flujos energéticos que explotan para llevar adelante la empresa conjunta (p. 25). Surgen así tipos de agrupamiento que sobre la base de las posibilidades de que están provistos emprenden sus acciones velando por la preservación de la unidad familiar en relación con los fines de control perseguidos. Así pueden pasar a un control corporativo de la composición grupal, a un tipo de unidad que constituye su identidad y coordinaciones en torno a las restricciones de las alianzas matrimoniales. Se determina así la integración más conveniente del grupo a los efectos del fin familiar común y se restringe el mercado matrimonial, aunque éste sea declarado teóricamente ilimitado a escala de la sociedad nacional (p. 21s). Sin embargo, en grupos cuyas bases de poder independiente son débiles, el mercado matrimonial podría operar en un sentido más amplio, promocional, aprovechando la propia enunciación de justicia social. Pero me inclino a pensar que la enunciación dicha no sea más que un planteamiento idílico frente a las realidades de selección –más amplias o restringidas– que las unidades familiares imponen para la expansión del prestigio familiar, el cual se traduce en capitales económicos y simbólicos de los que el individuo "dispone para actuar fuera del medio familiar" (p. 27).

Los grupos de amistad, yo siempre he dudado que puedan fundarse más allá de las unidades de mayoría y más acá de la simple unidad de identificación. Los amigos no constituyen una agregación ni podrían determinar una unidad de mayoría –no me refiero a las Sociedades, Asociaciones, Clubes que se llaman amigos de tal cosa. Los vínculos de esas unidades tienen un mínimo de dos, basados en el ego en referencia a su álter. La confianza entre amigos se basa en un vínculo de identificación expresiva o de tipo instrumental. En la diada amistosa, se crea una compensación de afectos que actúa como estado mental objetivado que procuran controlar los involucrados para orientarse socialmente a través de una interacción que le permita escapar de fuerzas opresivas y de la soledad. Pero puede la diada amistosa manifestarse de modo instrumental. "En este tipo de amistad, aunque el acceso a los recursos –naturales o sociales– no constituye su objetivo principal, la búsqueda de tal acceso es un elemento consustancial a la misma (...) cada uno de los componentes de la misma actúa como potencial eslabón de conexión con personas del exterior. Cada uno de los amigos es promotor del otro" (p. 30). Así la unidad de amigos propicia la expansión reticular, "sobrepasa los límites de los grupos ya existentes e intenta establecer cabezas de puente en nuevos grupos". (*Ibid.*) Se reconoce desde tiempos de Aristóteles que la relación básica

entre amigos no puede ser absolutamente instrumental. Además es imposible que una amistad se sostenga, permanentemente, sobre la base de una super-subordinación. La amistad, así quedaría deshecha.

Las camarillas (*clique*) se pueden constituir para determinados roles en los marcos oficiales de organización (en especial los de tipo profesional). Pero más allá de esos marcos "entraña un factor afectivo que puede emplearse para contrarrestar las exigencias oficiales de la organización, para hacer más aceptable la vida dentro de ella y dotarla de mayor sentido y, lo que es muy importante, puede disminuir en el individuo el sentimiento de que está dominado por fuerzas extrañas a él y servir para confirmar la existencia de su yo" (p. 33). Las charlas amistosas, las reuniones, la interacción con cercanos, provee al individuo en camarilla de posibilidades instrumentales para hacer previsible situaciones que trastornan la existencia y para proveerse de apoyos recíprocos. Las camarillas pueden brindar protección mutua para emprender actividades fuera de las regulaciones que sus miembros consideran opresivas o que evalúan como estorbos al ensanchamiento de sus controles de recursos. Es importante destacar en tal sentido que dentro del sistema oficial existen camarillas que toman de apoyo a organizaciones mucho más grandes que ellas y por lo menos estatuidas con más poder. Distintas clases de cuerpos estatales pudieran servir a camarillas (*ibid.*) o ser éstas un elemento central para sus acciones de dominación.

IV.5- El segundo planteamiento

En la Introducción había hecho una presentación del objeto de estudio. En el epígrafe II.3 señalé el lugar y la unidad política estudiada y en II.5 dejé expuesto un planteamiento preliminar de la investigación. Aquí, ya doy un planteamiento más acabado. El objeto, en síntesis, se trata del condicionamiento de la identidad cultural afrocubana por la dominación racista-atea, vista esa dominación e identidad desde un punto local, la casa del culto, así como la reacción rebelde de los subalternos actores de la casa frente a esa dominación. Antes de plantear los problemas e hipótesis definitivas, hay varios presupuestos que es necesario fijar:

- El estudio en un marco territorial desde la casa de culto, inicialmente, no recomienda tomar otro dominio de poder que no sea el local, donde fijo dos estructuras del poder, la oficial (estatal) y la no-oficial.
- Las premisas que hasta aquí he acumulado y el deslinde de la religión afrocubana como un particular sistema cultural, me aconsejan tomar provisionalmente la casa de culto como una unidad de operación inscrita en la estructura no-oficial y que existe articulada con otras unidades de esa estructura, entre las que deben contar otras unidades afrocubanas. En el dominio de poder local se deben detectar las posiciones actorales afrocubanas.
- Si esas posiciones se les toma en relación con la clasificación racista-atea, denigratoria, frente a ellas aparecerán perfiles actorales denigradores. Sin embargo, la posición de uno y de otro dentro de esa clasificación, debe estar sujeta a la relatividad de la interpretación simbólica. No se trataría de posiciones fijas para un mismo actor. Si uno dice que el actor afrocubano es el que se adapta en la sociedad nacional bajo patrones de afirmación social provenientes de la herencia cultural africana, ello sería una categoría demasiado ontológica como para movernos en los marcos de las series interpretativas de clasificación que usan los nativos. Recomendable es deducir cada tipo de actor de las situaciones en que uno significa lo que es el otro y sus acciones. Sólo que esta elaboración mental, para no caer en la arbitrariedad cultural absoluta, que ninguna cultura posee, hay que medirla en relación con procesos de control y poder, procesos relativos al dominio de recursos, formas y flujos energéticos (Varela, 1997: 49).
- La base teórica de la que parto, así como la propia premisa histórica, no recomiendan ver el racismo-ateo como una construcción mental desligada de una acción, por mitigada y tortuosa que ella sea.
- Al mismo tiempo indican relacionar ese fenómeno denigrador con otras formas de rechazo social. Sólo que habría que esclarecer detrás de esas otras formas el contenido racista-ateo del discurso y las acciones. No podría pensarse que en una sociedad donde reina la democracia racial, la libertad de culto y el igualitarismo socialista, se pueda encontrar una acción y mucho menos un decreto, con un mínimo asomo de espíritu en contra de los negros y los creyentes afrocubanos en cuanto tales.

Problema I.- ¿Cómo definir la dominación racista-atea en el marco general de la dominación unipartidaria en el dominio de poder local?

I.a- ¿Cuál es la posición relativa de control y poder de cualquier actor dentro de la estructura estatal del poder, es decir en su relación con el Estado unipartidario?

- Cualquier actor dentro de la estructura estatal del poder debe estar desposeído de un máximo de recursos significativos para la producción de bienes y la participación (o movilización) social con independencia del Estado. Sabemos que estos recursos fueron controlados por el Estado en un proceso histórico, cuyos antecedentes están en la formación misma de la nación.
- Sabemos que esta clase de actor aporta sus energías para esa producción y movilización bajo un régimen de contribución completa, quizá por carecer de los recursos dichos arriba.
- Probablemente esa aportación energética sea a la vez como controlado y controlador, y desde distintas posiciones de integración (de colocación en la estructura estatal del poder) en virtud del efecto de saturación.
- Presumiblemente para que se pueda verificar tal aportación, el ambiente energético propio del actor, sus bienes, energías (físicas e intelectuales), sinergias y espacios sociales, y cualquier

clase de capital simbólico, tienen que estar extensamente controladas por tecnologías políticas del cuerpo y una esmerada microfísica del poder.

- Es de suponer que estos actores tienen la expectativa de que con su integración en la esfera oficial puedan acceder a recursos que le permitan tener una reproducción parcial de sus energías. Estas se terminarían de completar en la esfera no-oficial, en contradicción con el Estado, que con las tecnologías políticas del cuerpo y la microfísica del poder trataría de que esa complementación no contradiga el rendimiento que espera obtener de esa esfera.
- Es de sospechar que la anterior situación al generar pauperización. Llevaría a conflictos y a la generación de chivos expiatorios por la precariedad en el conteo y uso de los recursos que dispone el actor para sí, por la insuficiencia de su base de poder independiente.

I.b.- ¿En el marco de esa posición general cuál es la particular posición relativa de control y poder que diferencia a las unidades de actores afrocubanos?

- Por las premisas históricas, parece ser que las posibles unidades afrocubanas son más resistentes, pero a la vez más útiles a la extracción de energías propias de los actores. Por lo que se hace necesario controlar ese ambiente energético de un modo más directo y especializado, en medio del igualitarismo socialista, la democracia racial revolucionaria y la libertad de culto. Quizá la sobrecompensación del actor afrocubano y la ubicación ideológica que a este actor se le da dentro de la historia oficial, sean los criterios básicos para orientar la denigración hacia el logro de ese máximo rendimiento y socavar sus resistencias.

I.c.- ¿Esa posición relativa se le puede insertar en la estructura oficial del poder?

- Por las premisas tenidas hasta aquí, se podría conjeturar que las casas de culto y otras posibles unidades afrocubanas se forman en la estructura no-oficial del poder, involucradas con la elevación de los rendimientos de la reproducción de las energías apuntadas, procurando al menos un mínimo de independencia del Estado.
- Sin embargo, sus actores estarían como cualquier otro, ligados de modo total al control y el poder del Estado unipartidario, así como controlados de modo específico por éste.

I.d.- ¿Existen unidades particulares para ejercer una dominación directa y específica?

- Si existe un control directo y especializado (tanto físico como social) del ambiente y de cualquier actor afrocubano, no podrían ejercerse desde las unidades inmediatamente relacionadas con los niveles de articulación estatal. Por lo menos en el nivel local, parecían encontrarse esas unidades, prestando sus servicios de control, entre la estructura oficial y la no-oficial. Actuarían sin comprometer la democracia racial y la libertad de culto decretadas por el Estado; pero sin descuidar la dependencia del actor afrocubano en tanto útil masa gastable.
- Por ello parece indicativo que de existir esa clase de unidad se justificaría con una fuerte dosis de poder delegado por parte de articulaciones estatales locales.

I.e.- ¿Qué ambientes controlarían esas unidades?

- Deberían ser los mismos ambientes que de cualquier otro actor, pero bajo criterios racista-ateos, de deformación de la identidad afrocubana:
 - de deficiencias culturales y sociales atribuidas al actor afrocubano;
 - y de necesidad de controlarlo paternalmente.

I.f.- ¿Bajo qué criterios de adaptabilidad e ideológicos actuarían esas unidades?

- Es predecible que sean una forma de organización más especializada de la sociedad y cultura blanco-racista-atea que actuaría bajo:
 - prejuicios raciales y formas de discriminación que no contradigan la democracia racial;
 - formas de intolerancia religiosa que no contradigan la libertad de culto;
 - combinando esas denigraciones con otras formas de rechazo, ligadas a la estimación de los actores clasificados como desviados de la contribución completa, antisociales;
 - y presentando el contenido de esas formas como caracteres del chivo expiatorio afrocubano.

I.g.- ¿Cómo ejercen el poder?

- El ejercicio del poder podría fundarse en una deformación de la identidad afrocubana, en particular de una estigmatización racista-atea.

- De comprobarse ello, habría que pasar a revisar los procesos de exclusión-inclusión, asimilación-diferenciación, que serían procesos ligados a la maximización del rendimiento del actor denigrado, quizá bajo desventajas de selección social u otras.

Problema II- La supuesta existencia de la casa de culto como unidad de operación debe ser comprobada. Ello conllevaría a responder a las siguientes interrogantes:

II.a- ¿Bajo qué criterios de adaptabilidad se forma?

- Induzco que la casa de culto se define como un grupo voluntario a partir de la religión afrocubana en tanto sistema cultural:
 - con un particular sistema de personalidad y sistema de sociedad para los creyentes;
 - y con una inserción peculiar de miembros o elementos (creyentes, clientes y allegados).

II.b- ¿Cómo estaría organizada internamente y cómo se articularía con el resto de las unidades de la vida local, si se trata de una unidad local?

- Conjeturo por las premisas históricas y etnográficas que se trata de una organización de red egocéntrica con conjuntos de acción alrededor de un ego sacerdotal y con relaciones tentaculares extendidas fuera de sus bordes de grupo socio-religioso.
- Infiero que se trata de una unidad con una centralización mínima, podría ser una unidad de consenso de la estructura no-oficial.
- Debería ser una organización para el rito y la colaboración entre los asociados.
- Con criterios de selección social de los miembros y de los contactos con otras unidades.

II.c- ¿Cómo se definiría desde la casa un actor afrocubano y unidades afrocubanas?

- La casa estaría internamente definida por actores determinados que son sus elementos.
- Externamente estaría definida por la sociedad y cultura blanco-racista-atea local en relación con otros actores afrocubanos que no son elementos suyos, pero que ellos junto con los miembros de la casa forman el conjunto de actores denigrados por esa sociedad y cultura.
- Bajo criterios denigratorios (categorizaciones racistas y de intolerancia religiosa) se contemplaría la condición social de este actor afrocubano y su organización grupal.
- Esta definición externa no coincidiría exactamente con la definición interna que la casa tiene de sí y de las otras unidades afrocubanas, con la que se imaginaría en una solidaridad social que podría estar fundada en una herencia cultural común.
- Ese contrapunteo entre una definición interna y otra externa habría que tomarlo en las relaciones que distinguen categorías de clasificación social (relaciones categoriales) de estereotipada inferioridad de raza y religión, en el contexto de estructuras del poder que afectan la oscilación entre la sociedad y la cultura blanco-racista-atea y la afrocubana, oscilación que hasta aquí hemos supuesto.

Problema III: ¿Los afrocubanos en calidad de subalternos reaccionan a la dominación?

III.a- Si de los posibles actores afrocubanos tomamos los hombres de la casa de culto, se podría preguntar si practican alguna forma de contestación a la dominación racista-atea.

- Si tomamos el orden sagrado de la religión afrocubana como llamado a la superación de la pauperización, consecuencia del régimen de contribución completa, es de esperar que los asociados a la casa desarrollen un potencial transgresor y de solución de conflictos acumulados por ese régimen.
- Podría tomárseles como contestadores a la dominación racista-atea y el unipartidismo.

III.b- ¿Subsisten formas de rebelión en la práctica de contestación de estos actores de la casa? ¿Qué contenido de persistencia y resistencia cultural ellas tienen?

- La experiencia histórica y el conocimiento de la etapa analizada indican que es probable que practiquen formas de rebeldía en las fiestas patronales, en ceremonias de igualación social y a través de desórdenes cotidianos.
- El actor dicho podría seguir el patrón de cimarronaje cultural.
- La utilización de la organización social de la casa y de sus articulaciones debería propiciar la participación en formas de rebelión, que en sus ciclos acumulan conquistas liberadoras, al ganar con una variedad de aliados capacidad de persistencia y resistencia cultural.

Problema IV: ¿Cómo explicar el contacto transcultural bajo el supuesto de la dominación racista-atea?

IV.a- ¿Por qué las elaboraciones teóricas derivadas de la idea de transculturación aparecen de modo explícito y las construcciones denigratorias con las que se corresponden no?

- Presumo que las elaboraciones teóricas derivadas del concepto de transculturación deberían actuar como una construcción ideológica que equilibra la “camaradería horizontal” (transcultural) de la “comunidad imaginada” bajo la democracia racial y la libertad de culto, que invierten simbólicamente la dominación racista-atea.
- Es muy probable que los actores denigradores con esas nociones imaginen, paternalmente, que sus actos son en pro de tal camaradería y tal comunidad, que asimilan e integran, blanquean la esfera afrocubana.

IV.b- ¿Existen representaciones de réplica del grupo socio-religioso de la casa de culto y con ello imágenes de sí frente a los otros? En caso afirmativo, por qué, por lo menos a simple inspección externa y desde mis premisas históricas no se detectan.

- Se pudiera barruntar que existen esas representaciones de réplica ligadas a los sistemas de personalidad y sociedad de la religión afrocubana:
 - afirmando el carácter de la persona frente al régimen de contribución completa, que hace de los actores una indiferenciada masa gastable;
 - propugnando una conservación cautelosa de la definición interna y la expansión religiosa a través de la multiplicación de aliados y simpatizantes, en una estrategia de persistencia y resistencia.

IV.c- Los actores se ven siempre en una oscilación entre la sociedad y la cultura afrocubana a la sociedad y cultura blanco-racista-atea. Eso es, por lo menos, lo que indican las premisas. ¿Cómo ese movimiento pendular es consistente con la existencia del racismo-ateo?

- Las posiciones de los actores denigrados y denigradores, respectivamente, podrían ser construcciones simbólicas que permitirían la clasificación de un mismo individuo en una u otra posición, según sean la circunstancia de relativo poder en que se afirme como maximizador.
- Es presumible que se trata de un racismo-ateo con carácter institucional y simbólico, masivo y estructural, en el que todos los actores están relacionados bajo una representación de la maximización.

IV.d- ¿Bajo qué objetivos y cómo se verifica la oscilación de un lado al otro por lo que implica para el contacto cultural, por lo menos para la relación mixta con la casa de culto?

- Infiero que de la sociedad y la cultura blanco-racista-atea a la afrocubana se trata de reconstruir la camaradería horizontal con la asimilación, la integración y con ello el blanqueamiento. El movimiento pendular se da a través de un contacto mixto regulado.
- Al revés se trataría de reconstruir la camaradería horizontal con las alianzas en las que persista y se haga resistente la cultura religiosa de la casa del culto. En este otro caso, la oscilación se verifica a través de un contacto transgresor.

IV.6- Reflexión sobre el trabajo etnográfico

En un primer momento de la investigación se me presentaban varios objetos de interés. El entusiasmo por la gran variedad de posibilidades que daba el registro etnográfico fundado en la observación y la participación, llevó a que muchos datos se colaran en los reportes. Uno de ellos fue el dato del racismo-ateo, concomitante con la constatación del sistema político local. No entró como un dato adventicio. Más bien la aproximación sociológica a los objetos dichos me puso ante motivaciones, conflictos y realidades sociales que revelaban la existencia de tal fenómeno, de relaciones de dominación y de las bases materiales de estas últimas, mientras consideraba que ninguna teoría explica la dominación sin hacer referencia a prácticas sociales y control de recursos.

Hubo registros de hechos ante los cuales decidí poner un control restrictivo. Fue necesario el esfuerzo de concentración hacia ciertos eventos o hechos como ejes de ingreso de los datos al reporte, fue una premisa básica que retomé de la antropología clásica (Malinowski, 1995; Evans-Pritchard, 1997). Esta concentración se estrechó mucho más en los dos grandes análisis que realicé. Uno entre mayo-julio de 1992 y el otro en septiembre-diciembre de 1995.

El primer análisis fue inductivo implicó una primera explicación de las situaciones de terreno. En realidad, en ese momento vino el corte más importante del objeto de investigación de campo. Me enfocaba al examen del grupo socio-religioso que se constituía en la casa de culto frente a la sociedad y cultura local. Los otros objetos que había definido inicialmente pasaban a ponerse en función de éste. Ni en una ni en otra cosa podía perderme en una visión demasiado holística. Del reconocimiento de esa relación intercultural avancé por inducción hacia los límites de mi pesquisa de la totalidad social, tomando en cuenta, primero, una consideración sobre los trabajos clásicos (Geertz, 1989) y, después, la crítica a la autoridad etnográfica que pretende llegar a la totalidad de la cultura (Clifford, 1991).

Mis circunstancias de etnógrafo me llevaron a trazar dos deslindes en el uso de informantes, situaciones a observar y posición como observador.

- De un lado coloqué un paquete de casas de culto e informantes que usaba en calidad oficial.
- Del otro las casas de culto con los que llevaba relaciones no-oficiales.

En la primera esfera, tuve que incorporar mecanismos para hacer más amplia la permisividad en el intercambio informativo con los observados y poder pasar con ellos de la observación participante a la participación-observación, tratando que ésta fuese lo menos limitada posible. Lo mejor fue entrar con estos sujetos en relaciones diádicas de amistad y camarilla. Con ello tuve la posibilidad de tener acceso el mayor tiempo posible y en las situaciones más ordinarias a lo que sucedía con sus vidas en el entorno local.

Racionalicé toda clase de muestreo intencional explícito. Dígase entrevistas y encuestas. Más bien me di a seguir esa indicación clásica que dice de guardar esos instrumentos metodológicos en esquemas en blanco dispuestos para llenarse, poco a poco, en circunstancias donde la interpelación del investigador es apropiada. Otra clase de esos recursos los dispuse para levantar cuestionarios de temas necesarios para conocer el ámbito sagrado afrocubano. Esas interrogantes, yo las publicaba ante el informante como un deseo mío de conocer su tradicional creencia religiosa. Evité levantar muestras simples por encuesta y entrevista de asuntos políticos y sociales de modo directo, ello hubiese sido una insensatez (V. Bunck, 1994).

En ambos casos logré esa cercanía que me hacía un amigo o una "gente de nosotros". Por ahí fui a dar directo a los fundamentos materiales de las relaciones sociales, esenciales para explicar esa religión, la casa y las diferencias con las otras unidades que están en torno ella en la vida local.

Ese punto me llevó a constituir tres niveles de análisis relacional de los sujetos observados. El individuo en sí mismo. Los nexos dentro de la casa. Los vínculos en el nivel local. Ello abrió otra posibilidad para escrutar, la representación que desde dentro se tenía de sí y de los otros en el contacto, y viceversa. De esas diferencias entre la socialidad y cultura afrocubana de la casa de culto con otros, tuve que hacer un ordenamiento para plantearlas de modo simple. Recababa información para caracterizar a los actores que se relacionaban con la casa y a los propios actores de ésta. Para lo segundo bastaba mi estrategia de cercanía comunicativa, para lo primero era necesario otro plan de acción. En los ámbitos donde estaba más comprometido con casas avanzaba con las mismas

relaciones hacia los vecinos locales. Allí donde tenía buenas relaciones con individuos con un firme arraigo en la estructura oficial del poder, avanzaba hacia ámbitos no-oficiales y la casa misma.

Ordené cinco tipos de actores que podían reportarme información valiosa sobre la relación socio-cultural de la casa con los otros sujetos de la vida local. Véanse esos tipos y al menos un ejemplo de informante correspondiente a cada clasificación:

- ⇒ Los miembros con más nivel de integración a la casa, no todos creyentes (María Antonieta y Paquito).
- ⇒ Personas que no tenían una formación socio-religiosa y que estaban colocados en el límite de sus bordes de relación social como clientes *tapados* e inconstantes (Emeterio y Rodolfo) o como sujetos externos de su intensa red de intercambios (Radamés).
- ⇒ Simpatizantes y relacionados con la gente de la casa por distintos motivos, pero fuera de ella y de su exterior reticular (Elvira y Galán).
- ⇒ Refractarios a contactos y simpatías, con una relación indirecta con la casa (Hipólito y su hermana).
- ⇒ Ajenos culturalmente a la relación, tanto nativos como extranjeros (Teófilo y Eric).

Los individuos de cualquier categoría no estaban en una posición estática. Al final de la tesis, usted podrá hacer resumen de un intenso trasiego de perfiles actorales protagonizado por un mismo informante, como facetas en movimiento de una misma figura como en los cuadros del cubismo. Así también es el racismo-ateo, tornadizo, movedizo.

Lo interesante es que entre esos cinco tipos de actores, se daba un intercambio de imágenes internas y externas de la identidad del grupo. En un principio a falta de la terminología que ahora empleo, me valí de la estrategia de conservar las terminologías y clasificaciones nativas, las que he tratado de mantener hasta la escritura final. Por otra parte, apelé a Bajtín (1982) para ordenar ese flujo de imágenes como una articulación dialógica sobre cuestiones de adscripción racial y religiosa, para mi un diálogo que se establecía entre esas categorías por su grado de proximidad a la casa. La preliminar construcción de estas categorías me condujo, ya en el análisis de datos, a la determinación de dos perfiles actorales muy simples, el del actor racista-ateo y el del actor afro cubano. Vuelvo a decir perfiles porque depende del lado que se tome al individuo en la acción social, puede ubicarse en una u otra categoría. El racismo-ateo es tan tornadizo, que Castillo puede quedar blanqueado en una circunstancia, pero ser en otra un negro antisocial. Romualdo puede ser un admirable mulato fino, pero en su desconocida faceta de cliente *tapado*, un contagiado (“negro al fin; sino la hace a la entrada, la hace a la salida”). Radamés es visto como un blanco *bisnero* y un tipo *chévere* cuando la gente de la casa de culto señala su inclinación a relacionarse con él, pero cuando cualquiera quiere rechazarlo subraya que es un blanco “maleado” metido en *bisnes* de brujería con los negros.

Tratar el asunto de los perfiles racista-ateos de los actores sin datos con un corte materialista de las relaciones de poder, equivalía a que éstas permaneciesen a la sobra de lo que se creía una interpretación. La dominación y las formas de resistencia quedarían ocultas. Ello jugaba con ese punto de vista que me había llevado a no tomar el racismo-ateo como un fenómeno explicable a través de situaciones excepcionales, sino como un fenómeno masivo y estructural igual que los mismos perfiles que debía ordenar. Debía remontar el simplismo de la representación nativa que de modo escueto nos dice lo siguiente: “Se trata de casos aislados”. Seguido, tiene siempre una anécdota de esos casos para demostrarnos dos circunstancias de excepción. La primera es cuando la denigración ha venido de un actor con “prejuicios heredados del pasado”, que lo llevan a actuar con “pensamientos erróneos” e “injustamente”. Así desaparece la posibilidad de un sujeto denigrador; sujeto que queda colocado en otro tiempo, rezagado en el tiempo. La segunda es cuando se dice de un actor a quien se le adscribe en el conjunto de la vida de la casa del culto afro cubano, que es justo que “se le eduque”, que se le entre “por el buen camino”, por la senda de motivos sociales, políticos o morales del progreso social de la nación, en virtud de ser un agente “negativo” a la “incorporación” a la vida social en el presente. Aquí al denigrado también se le lleva hacia el pasado. Ambas operaciones esfuman la existencia de denigradores y denigrados. Trasladan sus casos –supuestos como irregulares– a un sitio construido simbólicamente para ello, el pasado afro cubano que dibuja la historia oficial. Es un mecanismo de compensación ideológica que tranquiliza a ambas partes, las acomoda a convivir transculturalmente en el presente. La multitud (masividad) y el arraigo mental

(estructuralidad) de los perfiles son tomados como "errores de interpretación", disculpables porque forman parte de una tradición en uso, pero sin contenido de dominación.

Durante la fase de campo me di a la tarea de registrar el conjunto de los perfiles. La intercambiabilidad en un mismo individuo de su ser de denigrado y denigrador. El trasvase y la separación de las dos sociedades y culturas. Recolecté datos que indicaban hacia las bases energéticas de la relación de poder. En el proceso deductivo, con esos datos frente a la teoría científica, advertí la posibilidad de hacer una tipología sociológica de esos perfiles. Pero esa era ya otra investigación. Con lo que yo había hecho se había avanzado hasta explicar uno de los por qué el racismo disgusta entre cubanos (Domínguez, 1988: ix). A la vez se es denigrador en una comunidad históricamente imaginada como de grandes proyectos de justicia social, y, denigrado, inferior ante las limitadas posibilidades maximizadoras que ofrece esa comunidad. Un actor es una cosa y la otra, aunque sea potencialmente.

Aunque la diferencia no se quiera declarar y se usen recursos para no hacerlo, es real, existe. El recurso que encontré para explorar, sobre todo la diferencia denigratoria, fue reforzar las observaciones con los estudios de casos, entendidos estos en dos facetas, como historia vida y estudio de caso propiamente dicho (Betraux, 1980). Ya los había utilizado para documentar cuestiones concernientes a la personalidad del creyente y su moral. El interés del caso se me hizo secundario en relación con la diferencia cultural. Tomaba así el examen del caso de un modo instrumental (Runyan, 1982; Serrano, 1997), tratando de escapar a la narrativa en extenso que daba Lewis (1975, 1964), la cual había sido utilizada como una especie de modelo historicista en los estudios afrocubanos (Barnet, 1966). Sin embargo, como en la obra de Cabrera, dejaba fluir un relato de vida, el cual trataba de controlar lo menos posible. Combinaba una cosa y la otra aprovechando el estilo de entrevistas no estructuradas que había organizado, en la que por lo menos una estructuración flexible había quedado detrás. Me interesaba que el entrevistado crease su propia narración y secuencia narrativa (Rosenthal, 1991). Ello no quedaba exento de la apelación a una documentación auxiliar que precisara algunos datos y del cruce discreto de la información para ser confirmada. En todo ello partía de la certidumbre de que el nativo puede hacerse el tonto en esos asuntos de diferencia cultural, puede echar mano a todo el arsenal de recursos simbólicos para borrarle las pistas al investigador de cualquier tipo de desigualdad, sobre todo por prejuicios racista-ateo. La observación seguía siendo un instrumento de primer orden.

Los instrumentos para una investigación microsocia tienen sus límites como mismo los tienen los instrumentos macro. Uno de esos cotos es el tamaño de la elección de informantes y de situaciones a registrar. El otro es el de la naturaleza misma de esos instrumentos. La minimización del espectro de informantes puede llegar hasta el caso de una familia o individuo (Lewis, 1975, 1964). La condición de la metodología es esencialmente cualitativa (Aguirre Bastán, 1997). Eso puede ser un contrasentido para quien no ve la utilidad de la perspectiva micro para la perspectiva macro. Cualquiera puede reclamarle a Malinowski (1982) que el caso de Kima'i requiere la confirmación estadística de trobriandeses lanzándose de las palmeras, que desde un reducido número de situaciones sin una muestra representativa no era posible hacer una teoría del derecho trobriandés. Un esquematismo científico de esta clase lleva a la pérdida o desperdicio de un saber y sirve a las políticas que algo tienen que encubrir con la ideología de la representatividad y de los números que hablan por sí solos.

Las selecciones micro como nos enseñan los propios clásicos de la antropología están determinadas por circunstancias extra-científicas y científicas. Tenía ventaja para la aplicación de métodos predominantemente cualitativos, sobre todo el manejo de la observación-participación. Contaba a mi favor la posibilidad de instalarme en un espacio social restringido. Nada de ello levantaba grandes suspicacias (otra vez V. Bunck, 1994). Además, calculé una racionalidad práctica de financiamiento, tiempo, desplazamiento, alimentación, alojamiento, confianza, ... El grado de maestría metodológica con que el científico elige sus posibilidades determina la profundidad del saber al que arriba.

Hay también circunstancias científicas que recomendaban el tipo de selección de lo observado. Los objetos reticulares, los trasvases de sociedad y cultura, los perfiles móviles de los actores y los eventos de rebelión, en el nivel local, sin estudios anteriores sobre esos temas, no

aconsejaban un espectro amplio de observación. Los objetos afrocubanos pueden reducirse a un tamaño muy pequeño, de acuerdo con las circunstancias científicas de lo que se quiera estudiar. Eso lo demostró Ortiz (1965) al tomar una unidad de tres hombres, un conjunto musical *batá*, para dar un primer paso hacia el estudio de la música afrocubana.

La selección de informantes se ajustó al tamaño microsocioal de la investigación etnográfica. Se practicó observación-participación y selección de informantes a partir de 35 casas de culto en el territorio demarcado. En 20 de ellas se organizaron observaciones muy precisas para obtener datos sobre el contacto cultural de la casa con otros agentes locales. En no todas las casas se profundizó en el conjunto de las relaciones sociales, sólo se hizo en las 20 dichas. Pero, sobre todo, me esmeré entre ellas en unas 10, donde poseía alguna colocación significativa en sus bordes o en su propio interior. Fue una razón práctica; pero cuando ese conocimiento creció, yo podía identificar con facilidad articulaciones y organización social con los entornos locales en otras casas. En las 15 restantes, simplemente se recogieron datos aislados de ese fenómeno, pero se extrajo otra clase de material valioso para la investigación. Por ejemplo, si en la casa de Hilda no se pudo hacer una averiguación amplia sobre el estado del contacto mixto, datos muy reveladores sobre la ética afrocubana salieron a relucir para reorientar el entendimiento del asunto. El trabajo en la casa de Calixto aportó poco para la evaluación del contacto y los conjuntos de acción de la casa, pero mucho para el esclarecimiento de la unidad del sistema religioso. Dentro de las 20 casas priorizadas hubo unas pocas en que fue interesante seguir el proceso del contacto mixto por situaciones de conflicto en relación con la identidad deteriorada, situaciones que se verificaban con mayor claridad en éstas y no en otras. Pero eso no resultó ocioso. Permitted ver con más claridad expresiones de racismo-ateo en los entornos locales donde el fenómeno no se hacía tan visible.

Los eventos de rebelión registrados fueron tomados bajo un imperativo selectivo. Ellos tienen su momento dentro de grandes ciclos o en una coyuntura determinada. Muchos de ellos acontecen respondiendo al menos a uno de los siguientes factores de dispersión para el observador: en la misma fecha, con mayor o menor intensidad en puntos locales específicos, o con una amplia profusión por lugares diferenciados. Sólo registré el número de esos eventos que me permitió mi condición de ser sin el don de la ubicuidad. Conseguí ampliar la información a través de las experiencias de los propios creyentes y de los investigadores del equipo de trabajo universitario en que figuraba. Si bien insistí en registrar allí donde el potencial rebelde llega a un pleno desbordamiento, recogí, en ese intercambio, el dato de circunstancias en las que no pude estar presente o en acontecimientos donde el potencial de rebeldía parecía ser mucho más discreto. Comparé las actitudes de los observadores con los que alternaba. Constaté que el creyente ponía especial cuidado en relatar una experiencia única cuando se trataba de los homenajes patronales y los eventos de rebeldía de cualquier tipo, destacando hasta el rasgo desordenador más fino.

Capítulo V: El reino de este mundo

el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo.
Alejo Carpentier, El Reino de este Mundo

Así, firme sobre la tierra, está anclada la religión afrocubana. Los estados de ánimo, las motivaciones, el orden general de la existencia de la lucha por la plenitud vital, y la presencia de sus ánimas soportando esa lucha, aparecen pie con pie al lado de los creyentes, desde sus ritos hasta la vida cotidiana donde ritualiza la creencia. Será ese el tópico tratado en el epígrafe V.1.

Como cualquier otra, esta religión tiene su sistema de personalidad y de sociedad. El punto de vista racista-ateo adultera esos sistemas. Hace pasar la religiosidad afrocubana, cuando su paternalismo llega a ser más condescendiente, por una práctica folklórica en la que el hombre conserva una tosca y deshilvanada tradición. Para ser incisivo declara que los cultos sincréticos no tienen una moral, son amorales. Ya después de esos puntos de vista de "alta cultura" viene el resto del fondo denigratorio de su discurso. Sin embargo, la observación y el conocimiento de la vida de un hombre como Margarito nos abren las puertas a un sistema de personalidad (V.2) y en un amplio conjunto de creyentes podemos detectar un vivir en sociedad regulado por principios institucionales, por una ética de ser en sociedad. Pero es su ética, la ley africana, derivada del cimarronaje cultural que viene de sus antepasados históricos (V.3).

En el epígrafe V.4, se le invitará a pasar a una casa de culto. En ella podrá asomarse a la socialidad de la vida afrocubana en su más elemental unidad de vida religiosa. Ella constituye una unidad de consenso. Está compuesta por una red egocéntrica en la que están inscritos el líder religioso (ego), sus sacerdotes auxiliares, creyentes (iniciados o no), clientes y allegados. Esta unidad finca su adaptabilidad en la consecución de la vida ritual para la lucha sagrada por la plenitud vital y la solidaridad comunitaria indispensable para esa lucha. Por eso fuera de sus bordes grupales expandirá tentacularmente sus relaciones, atrayendo aliados de intercambio y simpatizantes.

En el epígrafe V.5, podrá observar a esos actores y unidades estableciendo una organizada cooperación y distintas interrelaciones, en la corriente intercultural en que está la casa, la corriente que se establece entre la sociedad y la cultura blanco-racista-atea y la sociedad y cultura afrocubana. En ese torrente cultural la casa no navega sola, otras unidades afrocubanas están ligadas a ella por razones históricas y culturales. Las definiciones externas e internas dadas en ese punto permiten entender la variedad de perfiles actorales que puede encarnar un mismo individuo, quizá a la vez denigrador y denigrado. Esas posiciones de sociedad y cultura están asociadas a formas de organización, y a nociones de los actores y de su actividad. Son perfiles que responden a categorías de clasificación social (relaciones categoriales) de estereotipada inferioridad de raza y religión. El dinamismo simultáneo de las figuras del denigrador y el denigrado así como de las categorías actorales entre sí, se hace tan abigarrado como los trazos de un cuadro cubista. En el siguiente capítulo argumentaremos que ese dinamismo de la relación intercultural, es concomitante con la coexistencia del actor entre estructuras del poder. Las clasificaciones que ordenan a los actores por raza y religión con el auxilio de otras categorías codifican acciones y comportamientos en un dominio local al que le es consustancial el racismo y la intolerancia religiosa.

A partir del epígrafe V.2, empieza ya fluir más fuerte la marea intercultural de las dos sociedades y culturas en referencia con la casa de culto. Una relación de dominación sobre la esfera social de la religión afrocubana se marca más claramente. Sin embargo, no se debe confundir la dominación de los métodos de compulsión para la contribución completa con la violencia racial y la persecución religiosa. Son fenómenos que no suceden en el contexto cubano, donde lo que se verifica es la intolerancia religiosa hacia los cultos afrocubanos por una valoración de inferioridad y antisocialidad, así como el racismo por prejuicios y formas de discriminación muy veladas.

V.1- Cosas del más acá

Uno de los estados de ánimo más notable en el creyente afrocubano es la alegría. Es común notar el júbilo de estos hombres: los chistes, las risas, el cómico decir hasta de las cosas más graves, el juego de las bromas, el albur como divertimento, la gracia chusca para nombrar las cosas y la gente, el tono jocoso para alternar. He conocido a creyentes que tienen un carácter muy severo, pero por algún ángulo de sus vidas, proyectan su alegría y viven con entusiasmo. Esta alegría es un modo de identificación y en virtud de ella se aprueba al hombre que no es creyente, pero que resulta un parigual en la experiencia del regocijo. Con razón Felipe era tan querido por la familia de Melesio, donde vivió por un tiempo. Él me decía que era extraño sentir un aire de seriedad, de gravedad, entre sus amigos creyentes.

La alegría no viene más que de la fuente esencial de la creencia. Es una edificante actitud que se pone en todo lo que se hace, que pone contraste con la cara dura del mantenimiento de la plenitud vital. Una gran ofrenda es el regocijo. El creyente siente que el modo más elemental para hacer grata la acción propiciatoria de los seres que le acompañan es el entusiasmo con que se vive. La música adorna la vida de las casas, donde se convida con júbilo y se trata de compartir con contento. Fervorosos festivales o pequeñas fiestas se organizan para celebrar algún acontecimiento sagrado o profano. Un momento de pena como lo puede ser el luto, debe iniciar con la alegría. Con júbilo se debe proceder en los oficios funerarios, al punto que algunos creyentes siguen considerando la costumbre de entrar al cadáver bailando y cantando al cementerio. Una gran desgracia para un alma es irse de este mundo sin alegría o ver desde el lado en que moran los espíritus que uno de los suyos es desgraciado. Es, por ello, esa conmoción que se produce en el colectivo litúrgico cuando en el rito se contacta con seres que están enojados, entristecidos o retraídos.

Cuando se rompe ese sentido de la alegría, una desesperanza invade al creyente y a sus más allegados. Así lo percibía Felipe cuando la familia de Melesio entró en serios problemas de salud y tranquilidad. Los medios de adivinación le revelaron que las cosas podían ponerse peor, y él se sentía incapaz para afrontar problemas que venían de la incredulidad de su mujer y de una mala obra "de brujería" en la que utilizaban como vehículo a uno de sus cuñados. "Melesio cambió mucho. Se le veía muy triste. Bajo de peso y se enfermó. Todos en la casa estaban enfermos y la alegría que yo había conocido en otro tiempo desapareció. Aquella casa parecía a veces un hospital y otras un ring de boxeo". La reparación de la situación empezó por ritos que propiciaron la restauración de la alegría, al tiempo que se dirigían a sanar los daños.

La observación de Felipe es muy interesante, si se toma en cuenta que es un hombre más ligado con la cultura racista-atea que con la afrocubana. Su relación con Melesio y su familia era por la confianza que había surgido años atrás cuando él en calidad de alfabetizador vivió en la casa que en aquel entonces ocupaban cerca de Colón. Esa convivencia y otros aspectos de la formación y la personalidad de Felipe lo hacían sensible y comprensivo hacia el estado de ánimo del creyente afrocubano. Por lo general la percepción racista-atea difiere mucho de la que tenía Felipe. Es una visión que toma la alegría y el sentimiento de convivencia del creyente afrocubano con los espíritus como signos de atraso cultural y de vida disipada, que llevan al desorden y el escándalo, a la evasión de importantes deberes públicos, y a la mofa de los valores más altos del imaginario sociopolítico.

El creyente afrocubano tiene un sentido realista de su actuación y un modo pragmático de entender la vida. Para él, de poco valen el romanticismo de los grandes ideales y el sentido de la existencia guiado por principios abstractos y trascendentales. Cuántas veces sentí el contraste entre el viejo Manolo y su nieto Manolito, entre el creyente que había aprendido de los negros de nación a vivir conforme a la realidad que corre y el joven de una amplia formación científica y comunista que creía en la realización de ideales de vida venidos de las consignas y la propaganda. El viejo Manolo como cualquier otro creyente no descartaba los ideales por sí mismos, sino lo vacío que podía haber en ellos y las mistificaciones que podían tener en su fondo. Los seres espirituales ponen al creyente de cara a las situaciones concretas de la vida, advierten de los "engaños" que se esconden detrás de la "adulonería que usan las personas" y los espejismos sociales por los que "se dejan llevar" muchos individuos, queriendo "arrastrar" a otros tras quimeras y fantasías.

Las ánimas ponen al fiel a contemplar su inserción en la vida como en una épica cotidiana. Con sentido pragmático el creyente se coloca frente a los ideales y cualquier idea abstracta para

sentirlas como algo ajeno a él, como construcciones que no apuntan a cosas concretas. Un ideal histórico, cualquiera que fuese, vale en su esfera emocional sólo en relación con lo que le aporta a sus fuerzas vitales y su dignidad para la vida de todos los días. Si no es así, lo siente como “un cuento”, “un embuste”, “un engaño”, “un paquete”, “una fantasía”, “una historia”, ... En fin, su estado de ánimo realista, es incapaz de compartir con exaltación algo que sale de las cosas esenciales hacia donde le indican las ánimas: la lucha por la salud, el pan, el vestido, la vivienda, la familia, la dignidad de su persona, la paz psicológica, la armonía con sus cercanos, la concordia comunitaria, el ascenso social, el beneficio de los bienes, el honor del prestigio, ... La historia de vida de cualquier creyente está llena de mundo. La conmoción que la mueve desde su fondo es la de los eventos que dicen de su capacidad para arraigarse en las cosas concretas y con un sentido práctico. Es una sacudida interior distinta de la que puede sentir el joven Manolito, la cual, con extrañeza reconoce el viejo Manolo, quien me declara, señalando hacia sus ahijados de culto, que son gente que no le conmueven ni “las ruinas del Universo”, gente que nada abstracto le mueve ni a la repulsa, ni al entusiasmo.

El creyente afrocubano es hedonista y aprecia lo corporal. Busca el placer en todo su contacto con el mundo y en toda la realización de su existencia. Su lucha por la plenitud vital, viene de seres que fundaron la dulzura y el contento en el quehacer de las cosas de este mundo, seres que a la vez reclaman de sus acompañantes mundanos esa dulzura y ese contento. El estado de ánimo del creyente le inclina a disfrutar las cosas, los momentos, las relaciones, ... No sólo en el rito, sino también en sus trabajos y sus días, donde le orienta un sentimiento de conseguir un mínimo de placer por el lado que este aparezca. Manolo evoca el taller de carpintería donde trabajó por muchos años. Allí a veces había disgustos para él, pero siempre había algún lado de satisfacción. Ese gozo encontrado en tantas cosas le permitió aguardar allí tiempos mejores, mientras disfrutó su aprendizaje y se hizo de muchas relaciones de amistad.

La satisfacción empieza por el gusto que se le da al cuerpo, por los cuidados que este merece, por su uso sensual y expresivo para comunicar la alegría y el vigor con que se asumen las compañías espirituales. En el cuerpo las fuerzas sagradas han puesto las posibilidades de una vida gozosa y saludable, la cual debe tratar de mantenerse pese a cualquier sometimiento o circunstancia difícil. El cuerpo sano y gozoso es la garantía concreta, la más cierta, que tiene la persona para emprender su sagrada lucha por la plenitud vital. El creyente considera una gran injusticia querer someter al cuerpo al ascetismo o a cualquier clase de sacrificio. Está convencido que es una insensatez el desprenderse de todas las energías y la limitación de las posibilidades del goce. “Ninguna idea bonita” o causa elevada va a reponerle esas pérdidas. No vale nada ofrendar para el agrado de las ánimas, si la persona no se satisface con gustos, con la apertura de sus sentidos, la distracción y la riqueza de los valores corporales (“¿Entonces para qué se vive?”), si se esclaviza a los ascetismos y las renunciaciones. (“Los buenos seres gozan con nosotros cuando nos sienten gozar”.)

Su disposición animista le hace ver las ánimas fincadas en el mundo. Su mentalidad las localiza en las cosas, los espacios, los comportamientos, ... La vida de los hombres está ligada a estos seres, aunque no se sea creyente. Cada hombre está ligado a ánimas que le hacen actuar. Solo que el fiel las encuentra en sí mismo, en las piedras, en las esquinas, en los animales, en los otros hombres, en las circunstancias tales o cuales y en todo cuanto exista. Las ánimas meten su voluntad en lo que el hombre hace y lo que hace afecta de tal o cual manera la inclinación de ellas hacia los humanos. Pantaleón tenía continuos accidentes que terminaban en fuego. El rito le descubrió que con muchas cosas que él estaba haciendo contradecía a *Changó* y a *Aggayú Solá*, quienes junto con malos espíritus que se había atraído, un día lo iban a quemar como un chicharrón. Y en verdad, Pantaleón hacía cosas que podían atraer esos disgustos de ánimas, que si conseguía estar de modo propicio con ellas tomaría otro camino de vida.

Los seres son excepcionales por su poder, pero no por su presencia. El creyente les habla como yo le puedo hablar a usted. Los percibe como usted percibe esta página. Los siente de alguna manera, como usted y yo reparamos en nuestro presente. Esa experiencia de contacto le coloca en un mundo imaginado donde las fuerzas espirituales “no son cosa de otro mundo”. Están junto a los hombres: “Esto no es cosa del más allá. Esto es cosa del más acá. Usted me habla y una fuerza poderosa sale de su voz baja, una fuerza que pudiera acabar con medio mundo, pero que *Obatalá* la

apacigua, le hace tener tino hasta para decir cada palabra. Ahora bien, lo más importante es que usted sepa trabajar a esos seres”.

Los estados de ánimo y las disposiciones que hasta aquí he reseñado están asociadas a la formulación de concepciones de un orden general de la existencia, la lucha continua del hombre por restablecer la plenitud vital, que proviene de los seres espirituales que le acompañan, que con su acción reproducen el orden primero, el orden de los mitos.

El infortunio se hace parte de su destino, sin saber a ciencia cierta hacia dónde va. Un creyente como cualquier hombre ha pasado por esa situación de profundo *stress* mental, un *stress* que le deja desorientado. Sólo que para él, la base de la superación del *stress* mental está en buscar en la compañía de los espíritus una fortaleza emocional que se traduce en los estados de ánimo descritos y una combatividad para vivir. Concibe que si el hombre no busca esa asociación o que si la procura con la creencia de que ella por sí sola va a solucionar sus crisis existenciales, entonces será más frágil de lo que realmente es. Si el hombre logra alegría y sentido pragmático de vivir, si se hace de una actitud emprendedora, habrá conseguido ponerse de nuevo ante lo más valioso de la vida. Esa superación del caos se logra a través del rito, donde cobrará fuerzas para actuar por la consecución de la plenitud vital. Entrará en contacto con la energía cósmica que le fortalecerá. Por aquí, según el creyente, se ha transitado por el camino del bien, que se le traduce como la obediencia al poder de las ánimas, la entrega a su variado e infinito poder.

En sentido contrario se avanza por la ruta del mal. Este no es en sí mismo el daño que por crisis vital pueda sufrir el hombre, sino la exposición a la fuerza terrible de las ánimas, que es en definitivas la que atrae los percances. El mal vivir de quienes no toman en cuenta la fragilidad de la plenitud vital, las posibilidades de superación combativa de los *stress* mentales que producen la desorganización caótica de la existencia, las imprudencias en la convocatoria de las potencias de las ánimas y el olvido del carácter propiciatorio de esas mismas potencias, son la base para que a una persona se le pueda hacer el mal con alguna efectividad o pueda atraérselo involuntariamente. Es esta una posibilidad terrible y muy temida por el creyente, pero a la que están expuestos todos los hombres porque suelen olvidar u obviar, aunque sea sólo por momentos, las creencias y los ritos que resultan del orden sagrado. Incluso, el sujeto creyente puede trastornar con alguna de sus conductas ese orden. Esto se debe a que hay otros símbolos y con ello otras alternativas de conducta, que pudieran tenerse por superiores y preferibles en la sociedad nacional en que vive.

En los relatos míticos los seres superiores se revelan creadores. Ellos aparecen en la compleja contradicción de lo uno y lo múltiple que ya había explicado, pero a la vez en esa creación son seres con múltiples dualidades. Son los descendientes de *Olofi* (en *Regla de Ocha*) o *Sambia* (en *Regla Conga*), de un Dios Supremo alejado del mundo humano que hace una creación incompleta, la cual terminan por concluir sus continuadores entre los hombres.

No es un orden traído de más allá de la naturaleza y la convivencia humana para ser ajustado a éstas. Por ello, aunque un creyente no conozca con exactitud los mitos, él publica el orden del mundo que sustenta sus creencias como algo derivado del manejo de las cosas de la naturaleza, de las experiencias de la vida y del conocimiento de los *mayores*. Estos últimos se encargan de transmitir oralmente la educación religiosa, lo cual no excluye que el creyente consulte libretas de culto y tratados confeccionados especialmente por sacerdotes –verdaderas creaciones intelectuales afrocubanas.

La creación del orden supuso la superación de lo que impedía su conformación, la uniformidad. Sin ello el mundo de la convivencia humana no sería posible. En la *Regla de Ocha* se entiende que a la masa amorfa de hombres, *Ayáguna*, hijo de *Olofi*, le coloca la cabeza y le da con ello una cualidad distintiva a cada uno, a la vez que los estimula a emular entre sí y marcha por el mundo llevando la guerra a todas partes. En la *Regla Conga*, la creación se verifica del cielo a la Tierra por un Dios alejado de la vida de los hombres, *Nzambi* o *Sambia*. Él es dueño de todo lo existente; pero desde el cielo sólo interviene en las cosas del mundo, en la naturaleza y la vida de los hombres, a través de los astros, el trueno, la lluvia, ... Así todo queda animado por *Sambia*. El espíritu de los hombres es infundido por él y a la muerte este espíritu, invisible, queda en comunicación con el gran Dios y con todas las energías materiales. Los espíritus quedarían ligados a todas las materias de la naturaleza, en la que *Sambia* abandonó al hombre para que sobreviviera y se reprodujera:

plantas, animales, aguas, minerales y toda suerte de cosas. Los seres protectores o *fundamentos* congos: *Lucero, Tiembla Tierra, Sarabanda, Mama Chola, Madre Agua, Siete Rayos, Brazo Fuerte, ...* son héroes, antepasados, presencias espirituales y fuerzas naturales. Ellos, como los muertos, están asociados a una representación múltiple por la que actúa la fuerza poderosa de *Sambia*, fuerza que irradia la integridad de las cosas que proporcionan al hombre los bienes, los dones y los prestigios. Los espíritus más allá de la muerte quedarían ligados a las energías unitarias de este mundo, animados del poder de ir y venir, palpitantes ante los apetitos humanos y la unión con las cosas, sobre todo con la vida, con los vivos y con el cuerpo. Es por ello, que son los seres para comerciar la plenitud vital, tal como los *fundamentos* y el propio *Sambia*, imperfectos, deseosos de completar su unión de espíritu y cuerpo, palpitantes ante el hecho de combinar el invisible poder con la intervención en la vida de los hombres.

Pero retornando a la *Regla de Ocha*, ella aquí se da la mano y se completa con la *Regla Conga*. Al crearse el orden humano se produce una emulación por todas esas cosas, que se traducían como elementos naturales, pero también como cosas significativas para los bienes, dones y prestigios en los que los *orishas* depositaban su poder (como deidades animistas), que quedaban cargados de su poder extraordinario en la medida que luchaban por retenerlas en su afán por la plenitud vital (como héroes). Así estas cosas permanecieron impregnadas de su poder para combatir, para guerrear, por el equilibrio existencial. Esta capacidad combativa, este poder para luchar por la plenitud vital, es la potencia que los *orishas* ponen en las cosas y que desde las cosas se constituye en poder para el hombre que sabe invocar esas fuerzas, se constituye en fetiche a través del rito.

La capacidad de cada uno de los héroes míticos es limitada y se reduce ante el poder de los otros con los que compite, lo cual se traduce en la gracia personal que cada hombre tiene venida del influjo de tales o cuales *orishas*. Al tiempo que esta gracia sólo será posible si cuenta con el poder de los muertos (*Eggun*). Es por la importancia de los espíritus de los antepasados animando las cosas, que la *Regla de Ocha* entra en complemento con la *Regla Conga* (con sus *fundamentos* animistas y sus muertos), con el *espiritismo cruzao* (con la relación espiritualista con los antepasados históricos) y con el catolicismo afrocubano (con sus nexos místicos con antepasados históricos que recalcan esta calidad en los *orishas* y que sirven de reforzamiento del culto a los muertos). Para así generarse ese fenómeno que hemos denominado, tipológicamente, variante *Ocha-Congo*, una de las creaciones *bricolage* (Bastide, 1970), de complementación de las creencias africanas en Cuba.

La creación del orden supone el establecimiento de una condición personal. El hombre individual y competitivo que se genera en la creación de la convivencia posee su propia gracia para guerrear y afirmarse en el mundo. Esta clase de don proviene de la multitud de seres espirituales que rondan su existencia. Lo uno de las ánimas se convierte en múltiple, como lo uno del hombre se transmuta en persona irrepetible y monádica bajo el imperio de lo sagrado.

El mal y el caos están engendrados por la propia esfera de vida del hombre. Sólo la consecución de la conducta consagrada que deriva de los ritos, lo preserva de la erosión continua de estos factores y lo pone de cara a la restauración constante de la plenitud vital. Si el caos y el mal alcanzan a una persona concreta es en calidad de las resultantes probables en el ámbito de la existencia. Las fuerzas superiores sólo son agentes duales, propiciadores o terribles. Su acción propiciadora en la vida de la persona depende de que respete el orden sagrado, depende de que no violente, no profane, ese orden y la relación con los seres espirituales específicos que le rodean.

Así se puede ver en muchos relatos míticos de la *Regla de Ocha*. Pongamos el caso del mito de la letra *Ossunle* del *diloggún*, donde se nos relata una de las variantes del surgimiento del origen de la traición, junto a la hipocresía y la falsedad, que unen a *awo* (el carnero), *oga* (la sogá) e *igui* (el palo) en una misma relación entre allegados, entre amigos:

Oga, íntimo amigo de *igui*, lo vende ante *awo* para conseguir no trabajar más nunca en la vida. A su vez, *awo* con *igui* pretendía entregárselo a *icú* (la muerte) a cambio de la inmortalidad. *Icú* ansiaba a *igui* para que fuese la dote con la que pagaría el precio del matrimonio con la mujer que apetecía, que era la hija de *Olofi*. Todos los que tratan de vender a *igui*, es porque saben que él era tan valeroso para la religión que valía por 100 cabezas, que era criatura predilecta de *Olofi* por su cumplimiento con toda *rogación*. A cambio de esta deslealtad cada parte recibiría bienes apetecidos y se sacarían de en medio a un ser que tenía todas las cualidades que a los demás le faltaban.

Hasta ahí cuenta la alevosía del plan. Este pudo realizarse porque *igui* no receló de la amistad que le unía en una convivencia cotidiana a *oga* y *awo*. De buena gana, pese a que le estaba

prohibido por ley de *rogación*, aceptó la visita de *awo*, quien disgustado por el fracaso que finalmente tuvo *oga*, decidió él solo acometer el desleal secuestro. *Igui* inocente de la situación se dejó engatusar con el regalo que le traía a *awo*, como seña de amistad. La tentación por *obi*, que era el regalo en cuestión, lo pierde y cae en la trampa que le tiende *awo*, ayudado por *Oyá*, al saber ésta que se trataba de una felonía que beneficiaría a *icú*. Ya la traición a *igui* estaba hecha. Nada más y nada menos que en complicidad con sus dos más cercanos amigos, los que estaban en una unión sólida, que deciden romper por bienes apetecidos y a sabiendas del deseo de librarse del envidiado *igui*. Con la traición consolidada, sólo la voluntad de *Olofi*, dios supremo, termina por dejar en el fracaso a *icú*, condena a *awo* a ser víctima sacrificial y lo reduce a la indiferencia. *Igui* queda como materia de *rogación* por excelencia, que puede librarse de la prisión de las nueve manillas de la dueña del cementerio y los muertos, *Oyá*. Así termina el mito: "He aquí la traición. *Awo* (el carnero), *oga* (la sogá) e *igui* (el palo) son tres buenos amigos, unidos el uno al otro por la vida, porque un carnero se amarra con una sogá a un palo. Son los tres amigos que están juntos en las buenas y en las malas, que viven y padecen juntos. Pero se trataban con mentiras, con dos caras, con hipocresía, ... Esa es la letra *Ossunle*. Eso es lo que te enseña".

Las tendencias que los creyentes afrocubanos destacan como negativas en la competencia humana, pueden desatar las malas influencias sobre las personas con las que se rivaliza, quienes pueden llegar a ser percibidas como enemigos mágicos. Esas tendencias pueden llegar a generar una debilidad de las protecciones del individuo con el que se emula y dejarlo en una indefensión cósmica. Le sobrevienen desgracias. Es común que esas desgracias provengan de la hechicería y la brujería que trastornan al rival, para que pierda dones y bienes o, simplemente, para neutralizar su capacidad competitiva, así como para privarlo de la habilidad para protegerse de sus propensiones al mal. Esto se logra a través de un comercio con los seres espirituales, una transacción de la dicha y el infortunio, el bien y el mal, dos polos relativos para cada una de las partes involucrados en esta clase de solicitud a los entes de superior potencia. Es por ello que un creyente se resguarda de la indefensión cósmica, que es, en definitivas, la que hace que las malas influencias "lo enreden en el mal" y le traigan daños. El mito le indica encontrar confirmación de la existencia del enemigo mágico en la adivinación; pero ésta también da cuenta de desdichas causadas por influencias maléficas que se allegan a los hombres que se hallan en una situación impura, desprotegidos del favor de los seres espirituales, sin que en ello medie un enemigo mágico, sin que medie en su contra un comercio mágico. La influencia de enemigo o comercio mágico solo pueden ser eficientes si la indefensión mina al contrario. La certidumbre de tales influjos se ritualiza en la vida cotidiana del creyente, quien busca prevenirse con un régimen de vida sagrado. Resulta una concepción que orienta a la práctica de rituales de contramagia. Para lo cual, también se apela a la hechicería y la brujería. Pero éstas, sean de magia o contramagia, parten en lo esencial de la superación de la indefensión cósmica y la impureza de quienes se han de ver favorecidos por la influencia de los seres espirituales convocados.

El creyente asume con sentido de realidad la concepción sagrada del mundo. En su interior se posesiona el sentido sagrado del vivir, el cual objetiva con su conducta en sus trabajos y sus días. Le orienta en la interacción socializante con los demás hombres, aunque éstos no profesen su fe. Observé el desasosiego que se creaba en el creyente si algo lo ponía a pensar en la posibilidad de "vivir fuera de la religión", de carecer de la religión como herramienta para enderezar de continuo el vivir. Siempre señalaba hacia los hombres que no eran de su fe, para sustraerse de esa posibilidad absurda. También se le hacía impensable una existencia que transcurriese absorbida en la religiosidad, que es la impresión que deja la escritura folklórica. El creyente se ve a sí mismo como un hombre que trabaja, estudia, hace negocios y amistades, establece múltiples interacciones con otros, vive en una familia y se relaciona con sus parientes, se recrea y juega, ... Lo que le hace religioso es que todos esos afanes los realiza con una orientación sagrada y como si las potencias superiores a él lo pusiesen ante esas actividades con una voluntad de afirmación y un sentido esclarecido de la vida. Remberto, quien no concibe su vida sin la concepción religiosa, ha experimentado hasta como cirujano la presencia animista, que le dice hasta del modo más conveniente para diagnosticar, que le pone a reflexionar una y otra vez sobre reportes clínicos.

Hay un orden de importancia que reconoce el creyente afro cubano entre la creencia y el rito. "Lo primero es creer. Si crees tendrás claridad de mente para –como tú dices– practicar la religión".

Quiere decir para entregarse a los ritos, a la concreción de la creencia. Observaba un largo entrenamiento y aprendizaje del poder de lo sagrado entre los fieles. Es necesario sentir el influjo y el poderío de lo sagrado entre todas las acciones y "cosas de nuestra vida". Ser capaz de experimentar las energías superiores, como Clarisa, hasta en esos momentos en que se siente que las fuerzas de uno como hombre nos abandonan, "porque es que hay otras fuerzas en la naturaleza, en la vida". Había observado que el creyente emprendía cualquier rito, por elemental que este fuese, con un profundo sentimiento que ligaba sus circunstancias existenciales con el poder de lo sagrado, hasta sentir las ánimas en su compañía en cada detalle, sobrecogido por su total presencia.

El afrocubano estima importante preparar para el rito y preparar el propio rito. Con el rito se ha de poner al hombre en contacto directo con los seres espirituales. De acuerdo con el rito que sea los que participan tienen que poseer un mínimo de preparación, en algunos casos de adiestramiento. Aquí toca el punto de tipificar desde mi ángulo de interés los ritos de la variante religiosa estudiada. Estos son:

- 1- Los ritos de consulta a las ánimas: a través de medios de adivinación u otras revelaciones.
- 2- La cadena de los ritos de consagración personal a las fuerzas animistas.
 - a) preiniciáticos: comprenden desde los primeros contactos rituales del cliente con la casa hasta su preparación para la iniciación.
 - b) iniciáticos: la persona, simbólicamente, nace a una nueva vida guiada por un protector espiritual del que le viene su gracia personal y un cuadro de seres espirituales con los que puede conducirse con más habilidad en la lucha por la plenitud vital.
 - c) posiniciáticos: recibimiento de otras tutelas espirituales después de haber sido iniciado.
- 3- Mortuorios: oficio fúnebre dedicado a los creyentes fallecidos.
- 4- Purificaciones, expiaciones y consagraciones colaterales para cada persona: dedicadas a preparar al individuo para la cadena de ritos de consagración personal; al comercio del bien y el mal a través de la brujería y la hechicería; y a reforzar el contacto cotidiano con los seres espirituales.
- 5- Contacto cotidiano de la persona con los seres espirituales (que aquí llamo ritualización).
- 6- Ritos colectivos en la casa de culto, en la iglesia o en otro lugar sagrado.

El rito no es con exactitud la representación del mito. Es más bien la dramatización de las fuerzas de las ánimas. Son en realidad ellas, que andan en calidad espiritual en el mundo de los hombres, las que en ese momento vienen a una fusión mística con los creyentes envueltos en la ceremonia. En ese ámbito pugnan todas esas fuerzas y se involucran en la vida de las personas, haciéndolas pasar por las tensiones que implica la lucha por la plenitud vital. Es un momento en el que desfila un amplio espectro de afectos y emociones entre los seres espirituales y los hombres. Se produce una representación que más que decirnos de la expresión del mito, nos informa de la amplia gama de potencialidades que se despliegan para reconstituir entre los hombres el sagrado orden del vivir. Es una puesta en escena que siempre deja el contenido de un *non finito*, el encanto de obra no terminada, el mensaje de que hay que continuar recurriendo al rito pues la plenitud vital es precaria.

El rito pasa, pero su efecto no. El poder de percibir a los espíritus, el creyente lo ha de conservar entrenado. Lo que permite que ese estado de ánimo se conserve en el "movimiento pendular" entre la vida cotidiana y los momentos extraordinarios de los ritos, es el consenso colectivo, que de modo imperativo mueve a mantener la extensión del rito en la vida de todos los días, la ritualización de la conducta consagrada en el rito. Esta ritualización ha de llevarla con la práctica de la creencia en sencillas liturgias personales, derivadas de indicaciones rituales: invocación a seres de su cuadro espiritual, baños lustrales, sencillos *ebbó* y purificaciones, escucha de la palabra de sus *mayores* y de los sacerdotes, ... Y a la vez el consenso colectivo le dirá de la importancia de seguir las indicaciones rituales que se han derivado de la palabra reveladora para su persona y los avatares de su destino. Es decir, el consenso colectivo le llevará a asumir el imperativo de un estilo sagrado de vida personal, el cual muchas veces se pondrá en tensión con el sentido común. Esa tensión, continuamente, le estará indicando, desde la comunidad religiosa los peligros de indefensión cósmica e impureza.

Termino esta descripción evocando a Evaristo días después la celebración del rito de entrega de Guerreros a uno de sus ahijados. Le reitera consejos, recomendaciones, tabúes. Le hace ver la importancia de la ritualización que debe seguir con *ebbó* y baños lustrales. Sus palabras se

confrontan con el sentido aprobatorio del colectivo de creyentes de la casa, hacia donde señala la conexión con individuos que podían ayudar a su joven ahijado al desarrollo de su fe después de este rito preiniciático. Alguien le recordó esa propensión al carácter explosivo que disgustaba a sus seres protectores. Había que *trabajar* a varios enemigos mágicos que tenía entre los parientes de su esposa. Un aspecto oscuro del destino de su familia sobrevendría y él debía decidir, pero sin saber manejar la adivinación con *obi* se vería desamparado. Empezaría una *consulta* en media hora, era el momento de iniciar el aprendizaje de ese recurso adivinatorio. Uno de sus mayores, ahijado de Evaristo, con humo de tabaco y unos polvos le hizo purificación. Ya después, el propio Evaristo le pidió a Romelia que le indicase al ahijado cuáles eran las hierbas que utilizaría para sus baños purificadores. El rito de aquel día había concluido. Las instrucciones del sacerdote también. Ahora nos pondríamos a hacer otra cosa. Sentí una presencia poderosa a mi lado. Con nosotros, en el más acá, habían quedado las ánimas. Estaban con nosotros en el reino de este mundo.

V.2- Yo soy Margarito López

Hijo de *Changó*. Protegido por la gracia de Santa Bárbara Bendita y la Caridad del Cobre, porque quien tiene padre, tiene madre, y mi madre es *Ochún*. *Maferéfún Changó*. *Maferéfún Yalodde*. Soy *abakuá*. Estoy rayado en *Palo Mayombe* y tengo mi *prenda*. Mi media mano de *Orula*. Y todos los santos y los buenos espíritus que me asisten –así se me presentó este hombre cuando le pedí que me ayudara en mi investigación.

Llegué a su casa en Regla el 5 de enero de 1992. Eran las tres de la tarde. No perdía el buen humor que lo distinguía: "Llegaste a la hora en que mataron a Lola". De inmediato me atendió. Mandó por cervezas para refrescarnos y brindar porque ya yo era "todo un catedrático". Sus ojos profundos y brillantes conservaban ese chispazo de júbilo que había en su mirada cuando algo le emocionaba. Su recia figura me acogió con un abrazo y un apretón de la diestra cuando nos vimos frente a frente. Después su cuerpo y sus manos se volvieron expresivas para mostrarme con alegría su casa, su familia y sus fetiches religiosos. Sólo se le notaba un poco más viejo de cuando lo dejé de ver. Por la conversación salieron a relucir sus años y me enteré que ya tenía 68 años y que hacía 14 años que se había jubilado. Cuánto tiempo que no nos veíamos, desde octubre de 1977, fecha en que la Juventud Comunista me reemplazó de un trabajo político que realizaba entre estibadores en los muelles de la bahía ubicados en La Habana Vieja, viviendo y trabajando como un estibador más.

El carácter de Margarito seguía como siempre. Era jubiloso para tratar a la gente que conocía de cerca y le agradaba. Yo siempre había estado entre esos elegidos de su simpatía. Cuando trabajamos en el Muelle, observaba que quienes le caían mal los trataba con un poco de distancia y no faltaba para con ellos algún sarcasmo o un choteo. Muy pocas veces lo vi molesto. En varias ocasiones oí decir que cuando le hacían un agravio, el *Changó* se le subía y se volvía una fiera. Volví a caer en cuenta que uno de sus grandes gustos era saborear la comida y la cerveza bien fría. Le distinguía ser un excelente bailaror. Llegó su mujer y los recordé a los dos en aquellas tardes de domingo bailando en los jardines de La Polar, donde los estibadores nos íbamos a gastar el buen ingreso que de repente dejaban las cargas y descargas. Era un tipo festivo en todo lo que hacía y en el entorno suyo ponía ese toque del regocijo. Con una forma simpática para improvisar algún *guaguancó* o para parodiar la letra de alguna canción seria, apaciguaba los ánimos exaltados y la crítica.

Recuerdo cuando me advirtió que se acercarían a mí para pedirme un informe y el cuidado que tenía que tener para no actuar como un *chiva*. Para él, el verdadero hombre no era *chiva*. Era quien sabía poner los hechos en claro sin andarse con cosas que no vienen al caso. Pero que cuando había alguien que estaba jodiendo lo ponía como un zapato delante de los demás para evidenciarlo e impedir que perjudicase a inocentes. Un día vi a Margarito ejercer ese sentido de la hombría, recio y exigente para el trabajo suyo y para exigirle a los demás, obligó a uno de los operarios de montacargas que trabajaba con nosotros a limpiar la grasa que había derramado por negligencia y que había dejado oculta. Le molestó mucho la falta de honestidad de aquel hombre, pero sobre todo su falta de responsabilidad. Aquel descuido pudo haber causado un accidente y se le imputó a la cuadrilla por los directivos. Cuando ellos llegaron ya Margarito tenía al hombre puesto de rodillas limpiando el piso, mientras él junto con todos nosotros juzgábamos al irresponsable con serenidad, pero con rigidez. Margarito se sentía ofendido y sacó sus *puyas* contra el operario, pero, indirectamente, contra los directivos con quienes tenía ya una larga historia de predisposiciones: "Aquí hay veinte singaos que son dirigentes, pero que me respetan. Como tu no me vas a respetar".

Ese respeto no era alarde. Era admirado por muchos y tratado con cuidado por otros. Daba gusto ver a Margarito dirigir una operación de estiba. Sus hombres y los operarios nos coordinábamos a hacer el trabajo duro en una perfecta armonía. Hasta habían momentos de derroche de gusto y gracia al hacer aquella pesada faena, y no faltaba alguna palabra graciosa, a veces dicha con doble sentido o simpática obscenidad, para alegrar la difícil labor. No gozaba de la simpatía de algunos dirigentes, incluso de gente importante en el ramo, pero nadie osaba molestarlo directamente: "sería como molestar a un león suelto y tusado". Para los directivos, él era una presencia incómoda que tenían que soportar. Un *abakuá* "jura'o y cojonudo", cuando a esa clase de gente se le tenía como lo peor entre los antisociales. *Santero* y *palero* a los ojos de cuantos veían sus collares y manillas, cuando esas cosas se tenían por atraso, incultura y mala vida. Un exdirigente

sindical que a los cuatro vientos, años atrás, en oscuros momentos que nadie quería relatar, declaró que él no se prestaba para lavarle el cerebro a los trabajadores, ni para estarlos obligando a ir a la agricultura. Decían de aquellos tiempos que un poco más y Margarito hubiera puesto a "arder Troya". Siempre se le veía recelar del trabajo voluntario, de eso de estar trabajando gratis todos los días. "Un día está bien; pero todos los días no. Aquí los hombres no son bueyes de nadie, ni son el *caballito de la bomba*". En las asambleas comunistas, a los directivos se le hacía muy difícil la presencia de Margarito, quien todo lo tomaba a broma y nunca le veía el lado duro a las compulsiones, más bien las tiraba a relajo o las veía como represiones antinaturales:

¿Ustedes quieren, que ese hombre –opinaba de un compañero que compulsaban a ir a la zafra por siete meses– se vaya para la caña para ustedes –viendo hacia la mesa directiva– atenderles a su familia? Ese hombre ha ido tres años seguidos a la zafra. Ahora él explica que tiene que darle una atención especial a sus hijos. Tiene derecho. Por qué si ustedes –dirigiéndose otra vez hacia la mesa directiva– son tan caritativos, no se casan con nuestras mujeres, educan a nuestros hijos, *buscan comida* para la casa y además nos pagan un billete a nosotros.

Ese sentido de la equidad había que contemplarlo desde su alto espíritu de superación social. La historia de su vida le había llevado de un niño que empezó a trabajar a los 9 años, hasta un hombre que había sido jornalero, peón, aprendiz, estibador, operario, trabajador por cuenta propia, pequeño propietario, dirigente sindical y jefe de cuadrilla. Tenía los estudios de secundaria concluidos. A lo largo de su vida había logrado establecer tres casas, que servían una para él, su esposa y su hija, y las otras, para dos hijos. Festivo y bailador. A la vez era un individuo lleno de detalles amables para con las mujeres que le rodeaban, en primer lugar su esposa y su hija. Muy sensible ante los problemas de la enfermedad y el dolor, sensibilidad que podía inquietar pues se traducía en decaimiento. En el muelle todos sabíamos que la quemada que llevaba en la base de la nunca provino de una desobediencia que tuvo con *Changó*, quien le había advertido "que para poner a arder Troya estaba él, dueño de la candela y el trueno". Enfrentaba múltiples temores, uno de ellos era lo nervioso que le ponía ver el derramamiento de sangre. Esto contrastaba con un estado de exaltación que se apoderaba de él cuando se enfrentaba a circunstancias en las que otros pretendían engañarle. Con una percepción increíble percibía ese tipo de treta. Una vez me hizo una advertencia al respecto: "Tus jefes te dicen eso; yo tú esperarías que ellos mismos se desdigan". Y así pasó.

Todas las características de su persona venían de su cuadro espiritual. Hijo de *Changó*, protegido por la gracia maternal de *Ochún*. Entre sus asistencias cósmicas contaban las fuerzas de *Yemayá*, *Aggayú Solá*, *Obatalá*, *Dadá*, *los Ibeyis*, *Oyá Yansá* y los *Guerreros*. Una relación muy especial lo unía a un tipo de *Elegguá*, que yo nunca había conocido, y a *Babalú Ayé*, quien le proveía fuerzas para proteger a los demás. Ligado con su *iddé* a la protección de *Orula*. Un nexo singular lo unía con Santa Bárbara, la Santísima Caridad del Cobre y La Virgen de las Mercedes, al tiempo que guardaba desde niño una profunda devoción hacia San Juan Bosco. Sus muertos protectores eran un guerrero africano que en Cuba se hizo cimarrón y algunos espíritus de familiares muy lejanos que se le allegaron. De repente aparecían otros dos espíritus que se le asociaban, uno el de su padre; el otro, el de la abuela de su *padrino de santo*, la finada Sra. Eulalia Fortún. *Trabajaba*, desde hacía años, la *nganga* que le había legado su *padrino*, manejando así al muerto que estaba asociado a esa *prenda*. Le asistía la fuerza de *Siete Rayos* y de otras potencias congas. Por la combinación de todas esas ánimas determinando su ser, se explicaba su personalidad particular. Cada una de ellas ponía dones y características en su persona, que podían ser negativas (como el impulso explosivo) o contraproducentes cuando llegaban al exceso (como su proclividad por la fiesta y la degustación), tendencias de las que se cuidaba siguiendo indicaciones, tabúes y recomendaciones de un régimen sagrado de vida.

La personalidad de Margarito se había forjado en una larga historia de creyente. "Recibí *Guerreros* a los 15 años. Me *rayaron* a los 17". Revisé los eventos de su vida por su anécdota, la de otras personas allegadas a él y por documentos familiares y de época, para así componer el recorrido de su persona por las fases (avatares) de su vida (destino). Había pasado por tres crisis existenciales. La primera en 1941-1943, por falta de desenvolvimiento propio y familiar. La segunda en 1951-1955, por persecución de la justicia por problemas políticos, amenaza de muerte, separación familiar y dificultades de salud. La tercera en 1968-1971, por pérdida de la propiedad personal, conflictos laborales y políticos, y un accidente grave. Las causas de esas crisis estaban en olvidos del poder de las fuerzas sagradas; confianza en su buena estrella; no distanciarse de conflictos y

ambientes inconvenientes; contagio con la falta de optimismo de allegados familiares; inobservancia de lo peligroso que puede ser guiarse por el sentido común; no cuidarse de voluntades dañinas o creerse superior a ellas; o simplemente pruebas del destino. Esos factores, combinados, marcaron los puntos de inflexión en los avatares del destino de Margarito, algunos vaticinados antes de recibir collares y *Guerreros*: "Me dijeron claras muchas cosas. Hasta que yo iba a estar en esta casa después de muchos años de mi vida".

Lo que le permitió a Margarito superar esos puntos de inflexión del destino fue la asunción del sentido de personalidad propia, irreplicable, ligada a determinadas influencias de seres espirituales. Ese estilo sagrado de vida apuntaba a sus propensiones y su ser particular, a la gracia que provenía de su cuadro espiritual, que a la vez que prospera podía hacerse adversa. Para él, como para cualquier creyente avezado, ese régimen de vida, con la educación religiosa por la que lo llevaban los ritos y le ataba al consenso colectivo, terminaba siendo "algo natural", algo que formaba parte de las íntimas disposiciones de la persona, de su ser especial frente a los otros. Eso trataba de inspirar Margarito en el consenso de su casa, sobre todo, la idea de que no bastaba con creer y hacer ritos; era necesario convertir la creencia en una profunda convicción que colocase a la persona en lo que era por sus límites y sus capacidades, dictadas por ese estilo de vida venido de las fuerzas en superior potencia. Quien quisiese "vivir como dice la religión", debía "ser obediente". Y "la obediencia no cuesta nada más que no ser cabeza dura", para así favorecer "la ayuda de los seres poderosos, de quienes viene todo lo bueno y todo lo malo". Recalcaba, como cualquier otro sacerdote, que los clientes piensan que ese estilo viene de la palabra del oficiante y no de las ánimas, que el creyente no alcanza su madurez hasta que no comprende que ese estilo es lo que, por designio superior, lo hace ser lo que es en el mundo, no para que por arte de magia se resuelvan los problemas: "Hay quienes piensan que en la vida todo se resuelve con un *ebbó*, una limpieza, una rogación, ..." Ese estilo da "fortaleza de cuerpo y espíritu" para "luchar por la vida". Una fortaleza distinta para cada individuo, ligada a las debilidades de su ser personal y su destino.

La aleatoria que nos dice de lo distinto que es el destino de cada persona está contenida en los medios de adivinación y muchas de sus probabilidades se aclaran por la revelación de los muertos. Las probabilidades que reportan el sistema de adivinación del *okpelé* o cadena de *Ifá* y el sistema del *Diloggún*, arrojan 256 combinaciones eventuales ante cada pregunta. Un sistema muy sencillo de adivinación es el que se hace mediante los *obinús* (cocos) en *Regla de Ocha*. Frente a la interpelación para obtener una respuesta con las alternativas de sí o no, se presentan 5 probabilidades. Si se aspira a un registro más profundo de algún aspecto de la vida del consultado, las 5 probabilidades se multiplican por 16 posibilidades geométricas que pueden dibujar los abalorios (*apere-tí*). Sumándose a esto la ocurrencia de las posibilidades atípicas cuando algún coco se rompe o cae montado.

Tiene una amplia extensión y complejidad la revelación sagrada sobre la persona. Cada una de las respuestas que van dando las deidades que hablan a través de los medios de adivinación, se entretejen como variables que componen varios vectores. Y estos vectores de vida arman una inmensa matriz que nos dice del curso de la existencia de un hombre muy concreto. Pero ese universo de probabilidades se multiplica sobre sí, se potencia por su propio número de probabilidades si se toma en cuenta la dualidad de las potencias sagradas, que mueven el destino humano entre la desgracia y la fortuna. En *Santería* estas probabilidades pueden venir por el camino de *iré* (el bien, la gracia) o por *osobbo* (infortunio, desgracia). Sirva de ejemplo la *letra*, aparentemente, más prospera de los *obinús*, *alafia*. Una vez que ella marca la tirada ritual para buscar respuesta a una primera pregunta, el oficiante deberá revisar con una nueva tirada porque *camino* viene. Las probabilidades de desgracias son vistas en el lenguaje del *santero* con una palabra terrible, que con sólo pronunciarse produce un estado de aversión. Se le denomina *osobbo* (u *osogbo*), faceta del destino que trae el daño de la plenitud existencial de la persona. Los *osobbo* son *achelú*, *akala-kambuka*, *akobba*, *ano*, *arayé*, *eyó*, *iña*, *ofó*, *ona*, *tiya-tiya*, ... Ponen a la persona ante serios riesgos físicos, mentales y sociales, entre ellos, la muerte antinatural, la cual puede aparecer registrada a través de otros dos *osobbos* muy específicos: la muerte en general (*ikú*) y la muerte repentina (*fitiwo*).

Estas líneas vectoriales aparecen como tendencias que se debaten con otras. Pocas son las que se manifiestan como formulaciones resueltas y tajantes, sin otra alternativa. En los registros

donde se investiga la vida completa de una persona, estas tendencias se presentan unas frente a otras como situaciones que el individuo deberá sortear. ("A mí me dijeron que dejara el tipo de trabajo que hacía. Durante mucho tiempo no pude hacerlo. Fue necesario ir manejando situaciones. Hasta que un día, ya por entonces yo andaba muy enfermo, las cosas se resolvieron (...) A veces uno tiene que tantear y esperar (...) Lo que no se debe hacer es tentar la buena o mala estrella que uno tenga".) Pero la buena o mala fortuna de la persona dependerá en mucho de cómo se someta a ese régimen de vida y con ello cómo maneje cada una de las tendencias que le abren ante sí los altos poderes. Melesio me confiesa la propensión que siempre tuvo a contraer enfermedades de transmisión sexual; pero siente que le ha salvaguardado que siempre fue "muy obediente en ese punto".

En el catolicismo afro cubano se dice que cada persona tiene sus santos que le auxilian. En espiritismo *cruzao*, a cada persona se allegan espíritus concretos de antepasados históricos. En *Regla Conga*, se dice que son distintas las potencias animistas que marcan la vida de cada cual y tendrá el auxilio de determinados muertos.

En *Regla de Ocha*, la desmesurada particularidad microcómica del hombre se explica por un elemento divinizado de la anatomía humana. El don que hace a cada hombre tal radica en una gracia o energía divina que los *orishas* han puesto en un sitio de su cabeza (*lerí*), una combinación de influjos cósmicos para cada ser humano, de acuerdo con el capricho y la afición que le toman los dioses desde la hora de su nacimiento (algunos hablan incluso desde el momento mismo de la gestación). Este lugar de la cabeza se elige para *asentar* el *eledá*, la energía que conecta al hombre con el influjo divino de sus *protectores*; pero que también lo dejará vinculado a las tendencias negativas que puedan venirle de las fuerzas sagradas en su conjunto, contando entre ellas el lado terrible de esos protectores. Al complicado rito de conexión de la gracia de la persona con el imperio de los seres divinos se le denomina *hacer santo* o *asiento*, es el rito básico de consagración religiosa en *Santería*.

"La cabeza de cada individuo es diferente. Hay algo único en ellas, que en el caso de quienes somos iniciados se revela al momento de que se nos *asienta* el *eledá*". Este poder energético que dota el *eledá* es uno en cada individuo. De ahí se deriva la extensa particularidad del hombre, que se multiplica con los diferenciados avatares que tal o cual individuo debe atravesar en su lucha por mantener la plenitud vital. Asimismo, contarán la influencia de los espíritus sobre la mente y el cuerpo, y la proclividad de cada cual para relacionarse con ciertas materias y elementos naturales (plantas, animales, minerales, astros, tipos de tierra y agua, etc.).

Este régimen sagrado de vida admite la posibilidad de ser violado. Esta posibilidad siempre estará latente en la mentalidad de un creyente. Las erosiones del libre albedrío pueden llevar hasta ese punto. Es un hecho terrible, pero que sin cesar está presente, al estar la persona entre los delgados límites que separan su observancia del régimen sagrado y la vida ordinaria (profana) que lleva cotidianamente, la cual tiende a desorganizar la necesaria ritualización de las creencias. La virtud del creyente avezado –como lo es Margarito– es haber llegado a un equilibrio entre una cosa y la otra después de haber experimentado en el marco de su educación religiosa distintas pruebas de fe y los efectos de las desobediencias. Aquí es el punto preciso para aclarar que en ningún creyente afro cubano uno puede encontrar una actitud de santurronería. La observancia del régimen sagrado de vida se afianza en un proceso en que ésta se convierte en un imperativo de la conducta y en comportamientos personales. Los *mayores* y el propio consenso colectivo no obligan ni piden muestras exageradas. Hasta es común que en determinados momentos se establezca un juego burlesco con las posibles transgresiones de alguien, muchas veces dirigidas a caricaturizar la actitud del individuo que se deja arrastrar por imperativos profanos que se creen de superior cultura o que obvian la particularidad de la persona. Ese juego burlesco, Margarito lo usaba con la gente de su casa, con ese dejo suyo, tan picante como el tono del *guaguancó*.

El transgresor del estilo sagrado de vida se convierte en impuro y fundamentalmente acarrea el mal sobre sí. Se afecta a sí mismo desde la sede de su gracia personal que se fija en su cuerpo. Su influjo podría afectar derivadamente a los cercanos a él, lo cual constituye un interés del consenso colectivo de creyentes que le rodean. Pero ni por esto presiona al transgresor pues basta con cuidados rituales para apartar la impura influencia. Sin que por ello se deje de crear la idea de un grave peligro. Según la explicación de la *Santería*, no muy diferente de los otros cultos, al transgresor

se le desordena el centro de su mente e inteligencia, la sede de su gracia como persona, la cabeza. Esto le acarrea continuos desórdenes corporales y psicológicos. Se orienta por una conducta inconveniente para el desenvolvimiento social. Es el momento en que se forman ideas turbias, sin sentido, caprichosas, las cuales van a ser el mal principio de todo lo que el hombre emprende. Pierde el juicio crítico de lo peligrosa que puede ser la transgresión y su salud corporal se afecta. El discurso que le da sentido a la obediencia queda al margen de su conducta. Viola de continuo su obligatoriedad, sin que haya una voluntad interior que le reprima, sin que la palabra aleccionadora de sus *mayores* y del consenso colectivo logre reforzar esa voluntad. El consenso de los creyentes más próximos tratará de allegarlo a la conducta consagrada de nueva cuenta, pero a la vez le tomará con temor, con la lógica aprehensión por el contagio. El transgresor queda en la indefensión cósmica. Se vuelve impuro.

Existe un sistema de personalidad del creyente afro cubano. Es un sistema que enfatiza el carácter único, irreplicable, monádico, de la persona, por la gracia que recibe de su cuadro espiritual. Esa gracia penetra su cuerpo en la conexión cósmica que se produce entre las fuerzas sagradas y el fiel en la iniciación, para la cual se viene preparando desde los ritos preiniciáticos. La persona así constituida, afirmada en el mundo, evitará contagios en su relación con los otros. Esquivará las malas influencias. Se prevendrá de que la estandarización social de los individuos no le afecte. Pero, a la vez, desarrollará sus facultades para vivir con un sentido de identidad colectivo y propio en el reino de este mundo.

V.3- Ley africana

La religión afrocubana, por lo observado en la variante Ocha-Congo, tiene su sistema de sociedad. Se trata de un complejo moral, para la vida colectiva. La esfera racista-atea de la vida nacional, sobre todo a través de los intelectuales de la alta cultura, ha presentado la religiosidad afrocubana como un ámbito desordenado y desordenante, antisocial y peligroso. Ha pintado la africanía sagrada como un espacio social carente de moral. Ese punto de vista consagrado con el elogio a la obra racista de Ortiz (1995), por mucho que se le ha tratado de suavizar, ha sido imposible. Los intelectuales de "alta cultura" con sus nociones de la inferioridad y peligrosidad de los cultos afrocubanos terminan en lo mismo.

A este sistema de sociedad con sus principios institucionales, le llamo ley africana. Proviene esta denominación de la voz de varios informantes. Tal término me pareció el más recomendado porque se verá que esos principios son una manifestación del cimarronaje cultural con que los africanos se adaptaron, preservando su propia esfera de vida, obteniendo importantes reivindicaciones y modificando el orden de vida nacional.

La ley africana se impone sobre los miembros de la casa de culto, pero en especial sobre sus creyentes. Ellos dialogan consigo y con otros. Interaccionan sobre la base de la forma más adecuada de vivir en sociedad, como reflejo de la "conversación" que a través de la adivinación, las revelaciones, las voces de los espíritus, los ruegos, las convocatorias, ... le ligan con las ánimas. Se identifican como miembros de una comunidad que comparte formas sociales de vida semejante, que no derivan de la comunidad misma sino de sus ancestros sagrados. Un creyente siente una presión desde la voz de su conciencia, a la que se unen las voces del consenso colectivo de sus creencias. Esta presión le sujeta a buscar la plenitud vital haciendo una racionalización pragmática y materialista de convivencia social con el mínimo posible de conflictos, en especial en el contacto con el ámbito racista-ateo. Esas voces de *padrinos*, sacerdotes, ahijados, otros creyentes, ... dicen del peligro de las impurezas contra las que se ha de defender en la convivencia social con otros.

Aquí se explican siete de los principios de la ley africana. Otros dos, el principio de ofrenda y el de rebelión, serán abordados en otras partes del texto.

1ro. Principio de la vida preferible

El primer principio de la ley africana es considerar que se lleva una vida preferible a la de los demás individuos. Un sentido de superioridad se apodera del individuo que entra a los pasos previos a la iniciación. Los seres espirituales por sí mismos no le traerán esa gracia existencial, pero le ayudarán a conseguirla y a percibir los giros de la vida, los avatares de su destino.

Se imagina el otro lado de su relación social, los sujetos distantes de sus estilos de vivir, como sometidos a espejismos sociales. Esta representación se puede captar en las conductas seguidas cotidianamente, en las que la ritualización trae al creyente entre la doble fuerza que ata su comportamiento, la transgresión y la obediencia. Ello se aprecia con gran claridad cuando a la casa llega un cliente nuevo, o se siguen ritos para salvar una situación de quiebra de la plenitud vital de algún miembro. De inmediato lo planteado en el diálogo con los seres espirituales es que el sujeto se ha dejado arrastrar por esos espejismos, los cuales son para vivir entre éstos y con los demás, pero no para vivir guiados por esos principios.

Del otro lado de la existencia social están los hombres que no valorizan debidamente la lucha por la plenitud vital. ("*Cogen mucha lucha y sofocación por cosas que no valen la pena*". "Descuidan la salud, la familia, las relaciones, y después los ves bien jodidos".) Quienes se desligan de esos estados de alegría, pragmatismo y hedonismo que animan la lucha por la plenitud. ("No llevan las cosas como debe ser". "Creen que se van a comer el mundo y el mundo se los come a ellos". "No disfrutan de la vida como se debe".) Se trata de gente idealista, inclinada a ciertos ascetismos y renunciadas de la materialidad, que en definitivas representan tendencias contraproducentes. ("Se martirizan demasiado". "La vida no hay que tomarla con tanta complicación". "Viven en la luna". "Viven para trabajar, no trabajan para vivir". "Le meten veinte ideas en la cabeza y se las creen".) Se trata de personas que su convicción los liga al sometimiento, la pasividad y la contemplación. ("Es un instrumento". "Viven como los bueyes, para trabajar y obedecer". "¡No tengas tanto miedo, libérate y se tú mismo!".) Se trata de individuos que con los desprendimientos de su ser afectan su estatuto de

persona. ("En cuanto lo vi me di cuenta. Ya no era persona. Ya no tenía vida". "Lo traen como el *caballito de la bomba*". "Lo vi y no lo conocía, viste como un cualquiera y habla como si le hubiesen lavado el cerebro". "Yo se lo dije, no seas tan comunista que te van a convertir en un espantapájaros".) En ese otro lado de la vida social están esos hombres que no entienden la necesidad de mantener un régimen sagrado de vida, o que ni remotamente se acercan a un estilo así. Ahí están los hombres que viven en la transgresión y la impureza. Sin embargo, el creyente sabe que debe convivir con esa gente. A veces la convivencia se verifica sólo en la separación de un cuarto a otro, de un lugar a otro de la mesa, de un cuerpo a otro en una casa. Así pasa con Ordelio y Luis, sobrinos de María Antonieta.

En tal convivencia, el creyente se cuida a sí mismo de dos grandes peligros. Sucumbir a los espejismos o motivar con su vida la ojeriza de los demás. La peor forma de ceder a tales ilusiones es por la envidia y la codicia que le despiertan las posibilidades de la otra esfera. La temible manera de atraerse el odio de los demás es no mostrar discreción. El creyente se esmera en aprovechar el máximo de los beneficios sociales, pero no compromete su existencia colectiva con los "falsos" estilos de vivir. Lleva su superior vida, pero con el ingenio de no despertar la mala voluntad de los otros, quienes al fin y al cabo, según su creencia, llegarán a un punto de frustración que le lleve a fijarse en él. Pero no resulta fácil sostenerse en esa línea. Las tentaciones de ostentación, ambición y confianza, pueden extraviar al hombre a través de los lados horribles de la influencia espiritual. Una falta de control sobre su voluntad o un descuido ante la mala voluntad de los otros es contemplada como una situación de trastorno del orden del mundo, y con ello del estilo de vida preferible. Destapa influencias animistas que trastornarían su ser. ("Nada hay tan malo como la mala voluntad. Por ahí viene el mal de ojo, la envidia, los pensamientos oscuros, la traición, la bajeza, ... Por ahí puede venir todo lo malo".) Y la necesidad de ese control hace ir una y otra vez hacia el rito, incluso para prevenirse de que esos otros envidiosos no le afecten con su influencia bruja o con *trabajos* de hechicería.

2do. Principio de no-proselitismo

Estamos ante una religión que no hace proselitismo. No lo necesita y lo prohíbe. Su mejor propaganda de fe es su vida preferible. Ella atrae a la gente a la casa de culto, entre ellos simpatizantes, allegados, clientes y aliados. Por eso, se cree que no hay que salir a buscar a nadie: "Todo el mundo en su casa y yo en la mía. El que quiera venir, ya sabe que esta es la casa de *Eleggua* y *Ochún*. El que aquí viene se le pega pura miel".

Hay una firme convicción de no-proselitismo. El creyente se distingue a sí mismo del resto de los hombres, quienes podrían ver su fe y su propia condición de hombre religioso con una actitud clientelar, de indiferencia o de desprecio. Esas actitudes no cambian las cosas. Todos los hombres, sean creyentes o no, están bajo el influjo de los seres espirituales. El creyente sabe cómo asumir con realidad esas fuerzas que condicionan su vida. Por esa razón, para él no tiene sentido hacer abiertas campañas de proselitismo y mucho menos tomar iniciativas coercitivas hacia los demás. No concibe su religión como un ámbito de salvación. Por su mente no pasa el impulso de transformar a los otros. Él se siente contento con su fe y deja "que cada cual esté con Dios como mejor le plazca". Se sabe en ventaja.

En definitivas, estar con Dios, para él, es estar con un régimen de vida que se traduce en la vida conveniente. El creyente afro cubano siente simpatía por la vida de algunos hombres no creyentes o creyentes de otras religiones, a quienes identifica como iluminados por buenos y poderosos espíritus, por un "acercamiento natural a Dios" que, de algún modo, los lleva por la verdadera ruta del vivir. Es la manera en que perciben a Hipólito esos creyentes afro cubanos que él ve como inferiores. Ellos han descubierto en él a un hombre que tiene protecciones muy poderosas que lo guían, que lo llevan a asumir la vida como es debido, que lo hacen sortear las situaciones difíciles porque esos espíritus clarifican su inteligencia, su modo de actuar, su palabra y su andar por el mundo.

Considera que sin necesidad de exponerse a las presiones de intolerancia religiosa y la inferiorización de su culto, puede ir en contra de esos criterios peyorativos, con la gente que vienen por sí mismas a su espacio religioso. Esta gente llega en aquellos momentos en que se enfrenta a las amarguras desestabilizadoras de los conflictos que acarrearán las crisis existenciales. Vendrá a buscar

este tipo de credo, situación que es común por la frecuencia de la pauperización. ("Los que tenemos esta fe y nos dedicamos a consultar [al sacerdocio] no tenemos que salir a buscar gente [clientes y creyentes], la gente viene solita. Basta que le aprieten los problemas y las envidias. Esas son dos cosas que sobran aquí [en el país]".) Ronemica, un investigador no-oficial muy avezado, me hacía notar cómo se reclutan allegados y clientes entre quienes transitaban por crisis vitales, sin hacer una campaña proselitista. De una forma soterrada, se van minando las bases de acción racista-atea, al incorporar clientes, quienes pasarán a ser fieles si superan su forma ingenua de creencia.

3ro.- Principio de mampara

Griselda, una fina investigadora, ya retirada del estudio del tema, me hacía notar aspectos de la vida religiosa afrocubana que me condujeron a pensar en un tercer principio de la ley africana, el principio de mampara.

La mampara es un cancel movable. Alejo Carpentier la ubica entre los recursos de la barroca arquitectura colonial para resguardar la privacidad de la rica casona cubana, pese a la apertura social y ambiental con que fue concebida. Altamente ornamentada, barroca en sí, cumple, con otros elementos de abundante decoración (biombos, cristales coloreados en las puertas, celosías, ...), la función de separar el barroquismo de la vida interior, de ocultarlo de los ojos de los transeúntes y de la gente que con la mayor familiaridad traspasa el umbral. Nuestro ámbito transcultural usa sus mamparas, supone la separación y no la absoluta fusión, mezcla o mestizaje. El horror al vacío físico y social que hay en el contacto transcultural no llega a la total mixtura, a la confusión de lo uno y lo otro.

La vida conveniente y la atracción natural de gente próxima a la casa de culto, es un contrasentido con el poder unitario y su demanda de contribución completa. A primera vista es chocante que una religión que transcurre en un ámbito denigrado desde el punto de vista racista-ateo, muestre pujanza y diferencia frente a principios sustanciales de la estructura del poder estatal. Por lo que la vida ritual y la socialidad de la casa de culto, así como la vida misma del creyente, deben llevarse con apertura hacia el ámbito externo, pero con una delimitación de éste. De no ser así, ello podría acarrear la reacción de la gente movilizada por las fuerzas que por, temor, envidia, entusiasmo represivo o cualquier otra motivación conservadora, se sume con ojerizas racista-ateas a las actividades de mantenimiento del orden político que la casa y el creyente trastornan.

Compartía un dato con Ronemica y me aclaraba que era esa reacción una de las cosas que el viejo Anselmo temía cuando, en el nivel local y no-oficial, los jóvenes de un grupo folklórico de danza lo fueron a buscar para que fuera su instructor. Es una reacción temida en cualquier espacio afrocubano. Fue un antagonismo que siguió estando latente hasta cuando el grupo quedó constituido al amparo de las autoridades culturales de la localidad con una instructora puesta allí por política cultural del Estado, Elvira. Ronemica, iba más allá en el asunto: "Elvira —lo dice Anselmo— es demasiado buena, es ingenua. Ella no entiende el mundo en que viven [yo diría en que se les ha puesto a vivir a] los integrantes del grupo, quienes casi todos son negros y la mayoría creyentes". Con fineza analizaba con Ronemica la palabra ingenuo, en la que tanto insistían los miembros del grupo para caracterizar a su instructora oficial. Aunque usaban otros términos (*despistada, mareada, gil, está en el pueblo y no ve las casas, está perdida, ...*), el indicado provenía de la vieja denominación que se le daba en los tiempos de la esclavitud al negro que nacía de padres libres. Con la voz ingenuo se subrayaba que se trataba de un individuo que no tenía una educación y socialización a la africana. Por lo que, en algún sentido, estaba despojado de algunos recursos del cimarronaje cultural.

El ocultamiento de la mampara cultural, el creyente lo pone en juego en su vida social. Es algo en que los *padrinos* educan a sus ahijados, un régimen de convivencia social, al que los sacerdotes tratan de introducir a los allegados y clientes, para que no sean ingenuos.

Por donde empieza a hacerse notable la construcción de esa frontera de la clasificación cultural interna es en la colocación de los fetiches religiosos. Griselda y yo, cada uno por su lado, habíamos observado lo mismo que otros investigadores del tema, los creyentes disponen los fetiches de tal forma que no siempre se hacen evidentes. Con lujo de detalles, ella me relató de su observación de la casa de una *santera* que en la sala tenía colocado sus *Guerreros* y el *canastillero* con sus *santos* (*orishas*), valiéndose de un decorado barroco por los colores, muebles, elementos

vegetales y ornamentos quedaban ocultos esos fetiches. Tal disposición la había advertido yo también en varias casas, una era la de Rita, quien usaba una mampara muy hermosa para separar un pequeño salón cargado de ornamentos, donde se encontraban sus atributos de *santera*. En lo alto de su sala bajo un velo muy delgado se ocultaba la estatuilla de *Osun*. Entre una imitación de chimenea y plantas ornamentales, se encontraba una casa de *Guerreros*. Unos girasoles que no podían faltarle para rendir homenaje a *Ochún*, adornaban el centro de mesa. Unos vasos con agua con un crucifijo estaban situados en uno de los espacios interiores de la casa y al fondo su *prenda* cristiana.

Compartía con aquella colega las experiencias en la simulación de las *casas de Guerreros* en las salas de muchos creyentes. Hablamos de Heriberto, Remberto, Evaristo y Sandra, los primeros médicos y ella enfermera, que bajo la ropa blanca de su profesión llevaban la usanza del vestido del *santero*, quien desde los tiempos de *iyawó* acostumbra con mayor frecuencia o menos a vestir de blanco. Fuimos al caso de Tato, quien durante largos años preservó sus *elekes* e *iddé* de los ojos de la gente.

Hacia otras presencias públicas del creyente se extiende el principio de mampara. Lázara, desinhibida para mostrar su fe, cuida mucho de no presentarse como *santera* en ciertos lugares. Remberto se hace pasar por un ferviente católico ante quienes no conocen su *ilé ocha*. Rufina para todo habla de los santos católicos y de sus milagros, y no falta la vez que se le vea camino de la iglesia, de modo tal que yo al conocerla bien, pensé en la validez de aquel argumento, consolidado a partir de la etnografía del tema, que plantea que el afrocubano desde los tiempos de la esclavitud ocultó tras los santos católicos los fetiches de origen africano. Lisandro cuida mucho que su persona no trasluzca su personalidad religiosa, remitiéndome al sentido de sus palabras, fuera de su actividad religiosa hace creer a la gente que él no tiene voluntad para rehusarse a las convocatorias de contribución completa. Cuando *padrino* visitaba mi casa para *consultarme*, daba la imagen de un visitante amigo de la familia, me pedía que cerrara la puerta delantera, y un día al oír que alguien llamaba ruidosamente a la puerta, recogió su mano de caracoles y su estera, para dejarlas ocultas dentro de una bolsa en la que simulaba traer mandados. Marcial, aficionado a las fiestas, conocido por todo el pueblo como *santero*, ofrece fiestas religiosas con las puertas de su casa abierta de par en par, que cualquiera puede ver la ornamentada sala de su vieja y espléndida casona de madera, con un piano al centro; sin embargo, él, con gesto bravucón, asegura que todos ven, pero que "cualquiera no osa poner los pies" en el umbral de su casa, en el umbral de su fiesta.

El principio de mampara tiene un sentido político que no se puede confundir con la defensa del creyente afrocubano de una persecución. Es un recurso para preservarse de las voluntades racista-ateas que tienen sustento en la política estatal, voluntades que se levantan contra las formas de vida de los creyentes y el espacio religioso dicho, como espacio clasificado de antisocial. Este principio no defiende de una persecución, pero sí de una peculiar intolerancia y negrofobia.

Es significativo que con la publicación de la apertura religiosa hay fieles que ostentan sus creencias. Parecería —como todo en la reforma es pura apariencia— que el principio de mampara está llamado a convertirse en un recuerdo. El creyente ostenta que lo es para entrar (ser incluido) a algún negocio turístico u otro giro en que se necesite de su folklorizada presencia de buen salvaje. Pero, hay muchas cosas que guarda de su vida preferible y su práctica religiosa, un poco hastiado de burlas, coacciones indirectas, puesto al alba de la vigilancia, presiones psicológicas, etc. Este creyente tiene algo que ocultar porque hay una fuerza política oficial desde fuera que lo controla, y en este control su identidad misma se le hace poco conveniente, estigmatizada, la regula en el contacto mixto.

4to.- Principio del cuidado en el contacto con la sociedad blanco-racista-atea

Salvo un contado número de creyentes que han tenido éxito como sacerdotes, el resto pasa la mayor parte de sus días inmersos en la vida oficial, donde reina el criterio racista-ateo. En esa vida oficial tienen sus trabajos, oficios, actividades educacionales, participación ciudadana, intervención en actividades comunitarias, ... todas ellas puestas bajo la línea de la política estatal. Parecería que para preservar su plenitud vital bastaría con sobrellevar su ritualización en la vida cotidiana y regresar a los grandes ritos, que por lo general se celebran en la casa de culto, al lado de los sacerdotes. Daría la impresión que sería suficiente con sólo poner de su voluntad de fe.

Sin embargo, no es así. En los ámbitos sociales donde no domina la fe religiosa afrocubana, donde más bien reina la intolerancia atea, no son círculos exentos de las malas influencias de las que el creyente debe protegerse. Ello sucede por dos razones. Una es la cantidad de presiones que existen en ese medio social, las cuales generan contaminantes trastornos para la persona. La otra se trata de la continua imposición de un colectivismo, que trata de sacar a la persona creyente de su particular ser religioso, incluso llevarla a la confesión pública de su íntima fe.

Con un resumen de una parte de la historia de vida de Heriberto, podría ilustrar este problema. Actualmente es *palero* y *santero*. Recién en 1990 se inició en el culto a *Ifá*. Tiene instalada su casa de culto y es uno de los líderes de su rama de *Regla de Ocha*. Vivió, en los inicios de los años 60, un momento traumático por no observar el principio al que me vengo refiriendo.

Por entonces era un joven médico, de extracción pequeño burguesa, que realizaba su servicio social en un policlínico de un pueblo de la provincia de Matanzas. Lejos de su casa paterna en la ciudad de La Habana, pero muy cerca de la casa de culto de su madrina, que entonces era quien le había entregado collares y le había relacionado con un *babalawo* que le entregó *Guerreros*. Mientras tanto, la cercanía de la casa de su *madrina* le sirvió para preparar su futuro *asiento*.

Sin embargo, en su trabajo una presión recaía sobre su persona y se desataron malas influencias contra las que no se protegió debidamente. Sin que él mismo se lo explicara llegó el momento en que se alejó de la casa de su *madrina* y olvidó muchos cuidados de ritualización. A varios de sus colegas y compañeros que vivían en el mismo albergue estatal, les resultaba chocante su presencia. Presumían que era creyente, "aunque fuese blanco". No estaban equivocados, pues a pesar de que Heriberto guardaba celosamente sus creencias y sus fetiches fundamentales estaban en casa de su *madrina*, tenía comportamientos que indicaban la práctica religiosa afrocubana.

El ambiente en que vivía y trabajaba estaba lleno de intolerancias, presiones y coacciones por parte de los jefes y de quienes ostentaban una integración al régimen. Heriberto era de las excepciones en relación con esos individuos. Hombre con gran afecto por la Revolución, no conciliaba en su mente la existencia de tantas imposiciones en nombre de un régimen libertario. Le molestaba que un exceso de tareas se realizaba basándose en chantajes y presiones morales entre compañeros. Era objeto de distintas compulsiones para que confesara sus posibles creencias religiosas en alguna asamblea revolucionaria, así como otros pecadillos de su vida privada, tal como era su relación (catalogada de inmoral) con una enfermera que también cumplía el servicio social en el lugar y quien era una mujer casada. Varias veces en público, así como por sus compañeros y jefes en privado, se le exigió que asumiera con más entusiasmo y voluntad las responsabilidades revolucionarias.

El ambiente se hacía muy tenso por los excesos de intolerancia y control que llevaban las organizaciones revolucionarias instaladas hasta en el albergue. La administración médica era exigente en exceso y recia en sus consideraciones sobre el personal. El director y el administrador tenían la reputación de ser gente de confianza del entonces ministro del ramo y del director provincial. Esa ascendencia en la escala política muchas veces la hacían valer como presión para que el lugar se distinguiese por la disciplina y el alto grado de contribución completa. Ponían a los trabajadores a doblar turnos. Redujeron los intervalos entre guardias. Y presionaban a hacer trabajo voluntario agrícola los domingos.

Tanta tensión tuvo un punto explosivo. El asistente del administrador, quien era uno de los cuatro militantes de la UJC, fue expulsado deshonrosamente del lugar, por un fraude de materiales y reunión con antisociales. A partir de aquel momento se desató un infierno de peleas e intrigas. Cundieron males repentinos entre el personal. "De repente todos se volvieron como locos". A varios compañeros le sobrevinieron crisis de salud. La secretaria del director le vino un raro padecimiento de epilepsia que sólo pudo controlar hará unos años, "cuando descubrió que era médium". Dos compañeros del albergue sufrieron serios accidentes, donde por poco pierden la vida. "Yo mismo fui a parar a la cama de un hospital muy delicado de un problema neurológico de origen viral, que hacía 15 años que no se reportaba un caso así". El joven expulsado fue puesto ante los tribunales y salió libre, pero con serios trastornos de personalidad que antes no tenía. El director, el administrador y el jefe de los comunistas del albergue, fueron a parar tras las rejas, no sin antes tratar de descargar sus compromisos penales en un inocente que no los comprometiese, Heriberto.

"Yo te hice esta larga historia (...) Fue porque piensas que allí donde hay gente que no creen en lo nuestro no hay malas influencias". Según Heriberto, hay quienes creen que si hay esa clase de temibles corrientes es porque con brujería y hechicería la desatan dos o tres contra otros por conflictos interpersonales. Esta situación –para él– es sólo una posibilidad. Pero, él como cualquier otro creyente, subraya que no hace falta brujería, ni hechizos, ni *trabajo* para que un mal ambiente se desate. El mal trae el mal. Eso fue lo que pasó en su historia. Fue una situación que lo alcanzó por haber descuidado el principio que vengo explicando: "Créeme, que te pueden agarrar blandito. Esos son los lugares donde más problemas a uno le pueden suceder. Dijeron después que el muchacho que habían expulsado puso un *trabajo*. Y fue así; pero hasta contra él se vino". Me destacaba que el efecto de una *obra* de hechicería, había sido posible sólo con el debilitamiento masivo de las protecciones de la gente debido a tanto conflicto. "El extremismo atrae muchas cosas malas". Engendra envidia. Malos ojos. La gente pierde el sano sentido de la competencia y "se vuelve avariciosa y deseosa de hacer mal a costa de escalar". Mala voluntad. Malos deseos. Odio y rencor. "El extremismo pone a la gente a vivir como perros y hay quien se siente, se duele. No falta quien ladre y muerda. Por todas esas cosas malas, uno no puede descuidar el resguardo en el bolsillo y la *prenda* que te saca de apuros".

5to.- Principio de la relación social conveniente

El creyente procura inclinarse hacia la discreción. Elabora su *mampara* cultural. Y convive cautelosamente con los otros. Pero la práctica de todas estas distancias culturales no lo retrae a la formación de un núcleo duro que cierre su ámbito religioso. Conserva una activa relación con otra gente. Un viejo creyente como lo es Ladislao, hombre retirado, apoltronado en su casa de culto, tiene una larga historia de vida, en la que se cuentan activas relaciones interpersonales fuera del ámbito de los creyentes. Pese a que Ladislao empezó la práctica de la religión al abrir sus ojos al mundo, guiado por sus padres, que no es el caso de otros creyentes, él me plantea algo que incluso lo revelan como refrán algunas *letras* de la adivinación: "No se puede vivir solo". "Una mano lava a la otra y las dos lavan la cara".

El creyente afrocubano en la interdependencia transcultural lleva una amplia cantidad de contactos con individuos de muy diversa condición social. No sólo de ajenos a sus prácticas rituales. Incluye en sus tratos hasta gente que sabe que lo detesta por su creencia. No es tanto por el inevitable roce que debe llevar en sus actividades cotidianas. Más bien es por una voluntad que deriva de su fe religiosa.

La vida conveniente se logra en virtud de las posibilidades de sostener el incremento de la plenitud vital y la satisfacción con la persona que se es, única e irrepetible. Pero para ello es necesario tener amplios contactos con los demás. Estos contactos son útiles para abrir intercambios y solidaridades de todo tipo. Redundan en la confianza para contar con otros individuos para gestiones específicas y en ese sentido condicional, corresponderles. Por esta vía se pueden encontrar contento y estimación. Comprensión. Desahogo. Marcos para la franqueza. Todo lo cual contribuye a la satisfacción emocional de la persona. Y ella ha de retribuir a los demás.

La casa de culto evita desembocar a la fricción directa con los hostiles, más bien trata de salvarla con recursos indirectos. El amplio círculo de relaciones permite que hasta gente que denigra la esfera social y cultural afrocubana, actúe en favor de un creyente u otro miembro de la casa de culto, sea porque lleva una relación personal con el individuo o porque la lleva con la casa en cuestión. Varias veces el *mayombero* Mermelada y su *mayordomo* Bocachula, se han visto beneficiados por la relación que con su casa lleva el intransigente Emeterio, quien con su influencia entre las autoridades políticas y policiales, los ha sacado de aprietos por trasiegos de mercado negro. En realidad, hay una fuerza social que trata de apartar a la casa de culto de la vida social o de manejarla de modo folk. Pero este principio, impide que esa fuerza pueda lograr ese objetivo.

La conveniencia de la amplitud de las relaciones tiene que ver con la selectividad de los contactos mixtos. El creyente mide muy bien al grado de confianza con que puede llegar con cada cual. Como conoce bien su potencial personal, estima los capitales económicos, simbólicos y compensaciones emocionales que puede compartir con los otros. Esa apertura regulada de relaciones es instrumental. Le atrae beneficios difíciles de obtener en un medio en que es

estigmatizado. Le provee una conveniente anchura relacional para el ascenso social. Adquiere más posibilidad para evitar conflictos, causantes de muchos males.

Al tener tanta gente próxima, se abre una variable que devuelve al creyente a las posibilidades terribles del orden sagrado. El mal, los infortunios y el sufrimientos de hecho suelen venir del conflicto con los allegados. Esto está en la base del ordenamiento mismo de la existencia desde el tiempo mítico. Las providencias de selectividad que son del orden del estilo de vida, tienen que ponerse en guardia. Debe protegerse de las malas influencias que puedan venirle de los cercanos, no sólo los que ha atraído sino también los que están conectados irremediamente con él: parientes, familiares, amigos, camaradas y compañeros de casa de culto. Esta protección, cuando se trata de la selección de relaciones interpersonales, debe empezar por obedecer a criterios de contacto conveniente que deriven del régimen sagrado de vida.

6to.- Principio del regulado comercio del bien y el mal

Los rituales en los que se realiza ese comercio obedecen a una ética sagrada. Ella propugna evitar conflictos excesivos para las tres partes involucradas: el demandante del favor, el sacerdote como intermediario con los poderes sagrados y la persona sobre quien recae el mal. El intermediario sacerdotal se puede obviar si se trata de un creyente que puede por sí solo (por su condición de sacerdote o por sus capacidades rituales) hacer la *obra* requerida.

La creencia en la acción de otros sobre sí causando daños, está ligada a la idea mítica del conflicto permanente entre los hombres que emulan. Como también lo está la máxima evitación de conflictos en el plano de la vida ordinaria. Por ello, los rituales para conjurar el mal sobre sí o para atraerlo sobre quienes lesionan al creyente, requieren de la dramatización intensa de los conflictos. Más bien dramatizan el conflicto real en el plano sagrado. Al poder de la fuerzas sagradas se entrega la lucha contra el mal. Así en el ámbito litúrgico se lleva a escena la contradicción vital donde unos hombres se oponen a otros por razones del mal relativo a este y aquel. Se trata de otra ética, una ética no atávica ni primitiva, sino cimarrona, se deja a los poderes de las ánimas la resolución del conflicto. Parapetados en sus poderes, los hombres de la casa emprenden la lucha por el bien propio contra el mal causado a uno o que se solicita para otro.

El enfrentamiento al mal o el desencadenamiento de éste no empiezan con la *obra* de brujería o hechicería como piensan algunos. Un fortalecimiento de las capacidades de acción de la persona conforme a un régimen de vida sagrado, podría evitar incluso el brote de una *obra* de esa clase y se hace necesario sobre el demandante si ya es irremediable, en lo que deben quedar comprometidos los sacerdotes a cargo. A ello súmese que si se trata de un individuo sin una fe firme podría abandonar su demanda.

La ritualización del conflicto requiere de una observancia social importante para el comercio del bien y el mal. Es la disposición del demandante para mantener la discreción y la medida, para evitar que sus animosidades se desborden fuera del escenario ritual. Por eso, los sacerdotes que se ocupan de hacer este tipo de transacción no admiten cualquier demanda. Cuidado que también se toma cuando se trata de la reparación de un daño. Por otra parte, no todo el mundo puede hacer el mal o solicitarlo. Y hay trabajos que están vedados para el intermediario sacerdotal, obedeciendo su régimen sagrado de vida. Además, los sacerdotes al comerciar influencias por el bien y el mal deben observar un tratamiento ritual de su persona. Deben someterse a varias liturgias para resguardar su persona de las corrientes espirituales que desatan y frente a ellas fortalecer sus energías espirituales, para así, tener capacidad para hacer manejos rituales que necesitan mucha fortaleza de espíritu.

7mo.- Principio del respeto a los mayores

Los mayores son los antepasados mitológicos e históricos (ancestros), así como los sacerdotes y los creyentes de más tiempo de iniciados en los cultos (mayores vivos). Son sus ascendientes míticos y de práctica religiosa, pero no necesariamente ascendientes de parentesco. De los ancestros vienen las revelaciones que indican al creyente cómo apelar a medios indirectos para no desembocar en conflictos embarazosos y llevar una vida conveniente, donde su práctica religiosa y su modo de vivir en sociedad queden resguardados de intolerancia, peligros e impurezas. Más de ellos le llega la gracia de su persona.

A los *mayores* vivos se les debe mucho respeto. Ellos son los que entran al menor a la educación religiosa. Sus historias de vida y sus comportamientos son ejemplares para éste, por todo lo que nos indican de la obediencia debida a un régimen sagrado de vida, al sistema de sociedad y personalidad afrocubana. ("Hasta de los tropiezos que en la vida ha tenido un *mayor* tu puedes aprender".) En calidad de sacerdotes, ponen al menor en contacto con el manejo de los medios rituales, que un día le permitirán "defenderse solo en la vida", actuar ritualmente por sí mismo o llegar a ser sacerdote (si así lo indicaran los avatares de su destino). En la relación con el *mayor*, se modela el respeto que los menores deben guardar a sus ascendentes y descendentes en las líneas del parentesco, de los que puede llegarle gracia, quienes pueden darle buenas influencias espirituales.

V.4- Está en su casa

V.4.1- En su interior la casa

Pero, por favor, pase a su casa. Con tres golpes en el suelo se saluda a *Elegguá*. No olvide que usted es un extraño. Pero el *padrino* de la casa estará para presentársela. Hay otras deidades que saludar, y ese regalo que trae, un *orisha* mucho se lo va agradecer. Por supuesto, santos católicos y espíritus de antepasados están representados en los distintos lugares de culto. Ya lo llevarán ante las *prendas* congas y verá que son muy distintas de los ornamentados receptáculos e imágenes de los otros cultos.

Acomódese para que comparta con los presentes. El *padrino* le pide disculpas. Ya lo presentó y ahora va a sus muchos quehaceres con la gente y al trato con los seres espirituales. Pero le ha dejado en compañía de otros miembros de la casa. Hay limonada, café, mermelada de guayaba, *durofrio*, dulce de coco, ... ¿Se le ofrece algo? ... "Eduardo, tienes una cara de hambre que no puedes con ella. Mariquita te va a servir. Ella se va a quedar contigo". Están la gente de la familia, ahijados, otros sacerdotes, creyentes, clientes y allegados. "Me llamo Yadira, para servirle a usted". Pero si le gustan las mujeres, no se fije mucho en ella. ¡Está buena que no da más! Mejor siga conociendo la casa de culto. Surgen las experiencias del contexto colectivo de cada conversación, de cada palabra, de los comportamientos, ... Usted lo entenderá cuando venga tres o cuatro veces por aquí. ¡Vaya, llegó Pata'errumba para poner bien alegre el ambiente! Fueron por *chispa'etren* a la casa de Mikito, pero encontraron un par de *pomos* de ron. Ya son las cuatro. Pronto vendrá otra gente del trabajo y de la escuela. Vienen a relajarse un rato. Porque son gente que la toman al *suave*. Por esa *jaba* vendrá un amigo, un tipo *chévere*. Él va a traer la *pasta* y el *pesca'o*. "Aquí nada falta. El que tiene un amigo tiene un central". ¡Huy, llegó esa señora! Viene muy *cargada*. Trae tremenda *revolución*. Pero así son las cosas cuando no se sabe cómo hacer las cosas. Se confió demasiado. Le hizo caso a todo el mundo. La hicieron un monigote. Mire, el hombre que vino ayer, le soplaron un *polvazo*, *ofoché*. Lo traen loco. "Y tú Papito, ponte pa' las cosas. Ya te lo dijeron. La única forma de salir de todo el *arayé* en que viven tu suegra y tus cuñados, es trabajar el muerto y la *ocha*". Mañana va a haber una entrega de collares. Pero hasta ahora fue que trajeron los animales. El sábado van a *asentar* a Magdalena. El domingo es el *día del medio*. Yo se lo recomiendo. Porque aquí a todos se les trata muy bien. Pero ese día con mucha más razón. Hay que contentar a todos los seres, en especial al Ángel de la Guardia del *asentado*. "Bueno, pongan música que esto parece una funeraria". Y ya lo sabe, el viernes a usted se le invita a un baile en casa de uno de los ahijados. Pero si le gusta Yadira no se ponga envidioso conmigo.

V.4.2- El rebelde

El creyente se adapta en sociedad bajo el patrón de un orden sagrado de vida, que no es un quietismo religioso. En la casa de culto el creyente se educa como un rebelde, un cimarrón en el régimen de la contribución completa, como cimarrón por esencia fue el africano que se adaptó en la sociedad esclavista y la modificó en todos sus órdenes de época en época. El creyente como buen cimarrón aprende a escapar de los controles de la contribución completa, sin actuar al descubierto. Sabe hacerse indispensable para los otros. Aprovecha las aprensiones que hacia él se tienen para hacerse fuerte en sociedad. Su casa y él mismo se hacen de aliados que redundan en la conservación de bases de poder independiente.

El creyente afrocubano es un hombre formado como un actor que trastorna la contribución completa en virtud de la educación y socialización de la casa de culto. En esta, él es introducido a ritos que le permiten percibir el poder de ánimas múltiples que son las que determinan su lucha por la plenitud vital. Esto conlleva una educación antielitista, el creyente puede reconocer por simpatía o por simulación a las elites del poder, pero no más. No es extraño que las elites en distintos tiempos han tratado de revestirse de un carácter de enviadas por seres de superior potencia, en busca de la simpatía popular entre los creyentes y sus aliados. Si bien el creyente no contradice abiertamente un mandato de elite, tampoco cree en éstas como una fuerza superior, excepcional en la vida social. Sus modalidades discursivas sacan a la elite de esa construcción extendida entre quienes la conciben como hombres extraordinarios traídos por la sucesión de generaciones. Al creyente, nada humano le parece extraordinario más que la relación de la persona (empezado por su persona) con los seres

espirituales. La elite no le da ni frío ni calor: "Yo aplaudía y aplaudía. Eduardo me vio que abracé a una señora que estaba emocionadísima. Pero para mis adentros me preguntaba cuándo iban a traer la bandeja con los bocaditos".

La donación completa de energías, si para otros es una meta deseable o irremediable, para el creyente no es ni un fin ni un medio. Es un cuerpo extraño a sus disposiciones para anclarse en el reino de este mundo. Hablarle al creyente de lealtades de contribución completa que lleguen al trance del sacrificio o la muerte es como hablarle a una roca: "Después me cuentas esa historia tan bonita. Ahora estoy comiendo". Puede sacrificarse o morir con heroicidad, pero por cosas que no revelen abstracción, ni idealismos. Podría simular que le resultan importantes como esa voz que dice de lo "bonito"; pero si no ve provecho de libertad, reivindicación o progreso de vida sencillamente se abstiene con fingimientos, ocultamientos y actitudes convenientes para no entrar en contradicción. Llega a ser un compañero de los enrolados en el sacrificio idealista o heroico; pero un simulado compañero nada más. Ahora bien, pocos son como él, hombre tenaz en la lucha por la plenitud vital, por las cosas concretas que traigan un provecho individual y social. Lo dicta así la importancia que le confiere entre sus ancestros, al negro y al indio cimarrón así como al negro *mambí*.

Muchas casas, creyentes y médium en particular, tienen esas figuras ancestrales como seres tutelares. De ellas viene ese sentido de lealtad a heroísmos valiosos. Observaba a un fiel que se había dejado dormir por las palabras "bonitas", angustiado y enredado andaba en hacer realidad los ideales, que ya ni tiempo tenía para saludar a *Elegguá*. La gente de su casa de culto lo recibió como en grave dificultad y su voz colectiva se lo hizo saber con una hipérbole: "¡Cómo vas a luchar por quien te va explotar! ¡Ni en el tiempo de los esclavos!" Hubo que *consultarlo* y someterlo a varios rituales. En una misa espiritual bajo un muerto *mambí* y lo sacudió. Lo montó en su caballo y lo puso a guerrear por algo que sí valía la pena. La gran revelación del muerto fue ésta: "Lo blanco vino a decirme palabra muy bonita que traía en pape'. Con pape' te limpia' el culo. Yo no soy tu cria'o. A mi, mi machete y mi caballo". Una y otra vez repitió aquel final de machete y caballo. Y subía al sometido al rito a su caballo y lo lanzaba a pelear contra todos los malos seres que lo tenían bloqueado. Una y otra vez lo puso a saludar y a contentar a *Elegguá*. Para que no se le olvidara que esta es una religión guerrera. Pero que no se guerrea por cualquier causa.

V.4.3- La gente de la casa

Aquella tarde en la casa, le pudo impresionar que su interior era puro relax. No digo que usted comparta la definición racista-atea. Usted simplemente tiene percepciones primeras. Pero asomémonos otra vez. La casa, en tanto casa de culto, tiene una jerarquía religiosa.

1- El líder de la casa. Es el sacerdote principal de la casa, *padrino* o *madrina*, aunque yo lo llamo genéricamente *padrino*. Es su propia casa. Si no es el propietario, por lo menos la es del cónyuge, de algún hijo o de sus padres. Los últimos casos son poco frecuentes. Una tendencia del creyente cuando ya alcanza cierto grado de desarrollo religioso, es la de procurar los medios para vivir independiente de sus padres o hijos, y tener casa de su propiedad.

En la variante Ocha-Congo, este sacerdote puede practicar varios cultos, según sean los cultos en que pueda estar iniciado o que de hecho lo esté y según reciba en esos cultos gracias específicas para oficiar. Por lo general, de esos cultos siempre habrá uno con el que se identifique y que sea su fuerte en materia sacerdotal. Ya pasamos por la casa de Mermelada, quien se declara a sí mismo *palero*, sacerdote del *Palo Monte*. Estaba iniciado desde hacia 24 años. Llevaba diez años oficiando y cinco años de iniciado en *Regla de Ocha*.

2- Los sacerdotes auxiliares de la casa. Por lo general el *padrino* de casa tiene otros sacerdotes que le auxilian en los siguientes asuntos:

a) Trabajos muy específicos en ritos que requieren de amplia complejidad e intervención de varios especialistas rituales.

b) Oficios en cultos en los que él no está especializado o no puede oficiar. Es común que haya *padrinos* de *Ocha* que no pueden oficiar en espiritismo *cruzao* o servir como caballos de santo. Evaristo ahora es *babalawo*. Pero desde que recibió *Guerreros*, muchos años atrás, siendo un muchacho, fue advertido que él no podía *pasar muertos*. Se le previno que de no respetar ese tabú, él se podría quedar mal de sus facultades mentales y quien lo introdujera a esa clase de práctica, podría recibir serios castigos de los seres espirituales. Es por ello que, desde que empezó a oficiar como

santero, cuenta en su casa con varios creyentes que sirven como conductores de las labores espirituales o como *caballos de santo y muerto*.

c) Auxilio en funciones cotidianas de los oficios, las cuales aumentan en tipo y cantidad según sea el número de creyentes y clientes.

d) Auxilio en liturgias específicas del propio sacerdote y en el mantenimiento de los fetiches de la casa, donde hay dos clases de fetiches: los que son del sacerdote y otros que pertenecen a ahijados suyos, creyentes y clientes, quienes dejan esos objetos al cuidado de la casa.

3- Los creyentes. Estos pueden estar iniciados o no. En uno o varios cultos. El creyente requiere de una asunción profunda de la fe, correlativa con su introducción en el sistema de personalidad y sociedad afrocubana. Ello sólo se logra a partir de la introducción básica en la cadena ritual que lleva hacia la iniciación, desde los primeros ritos de consagración o preiniciáticos, donde empieza a recibir emblemas religiosos en calidad de fetiches. Esa es una condición necesaria, pero no suficiente si no se tiene la convicción de fe a la que aludo. Algunos sacerdotes ante la urgencia de introducir a un cliente a la cadena de ritos por graves males que se le vienen en su destino, lo consagran en una de las liturgias básicas. Consideran que tal introducción responde sólo a una necesidad inmediata, pero que con ella no se ha logrado la convicción de fe, no es aún un creyente. Por eso mantienen sobre este cliente los cuidados litúrgicos prescritos por las fuerzas animistas y tratan de acoplarlo al contexto colectivo de la casa en espera de lograr la conversión definitiva por esa vía. Es importante que entrado el individuo en algún rito básico y asumida la fe, se le den elementos de la adivinación, para que con esos rudimentos pueda tener un contacto personal más eficaz con los seres espirituales. También se determina hacia qué ritos puede o no ser introducido. Es un momento primordial para aquilatar los primeros elementos del régimen sagrado de vida. La entrada y continuación de esos ritos básicos de la cadena que lleva a la iniciación dependen de la posibilidad que el creyente tenga para satisfacer los honorarios y contribuciones previstas en el principio de ofrenda —que ilustraré en el capítulo que sigue.

No es usual que se le califique como un extraño, *aleyo* o con otra expresión de distancia. Sólo eso sucede en circunstancias en que a los no iniciados se le separa de ritos en que no pueden participar por razones de secreto de culto e impureza. También suelen usarse esas categorías de distancia en situaciones en que se valora la formación ritual del creyente. Es decir, son circunstancialmente *aleyos*.

4- Los clientes. Son vistos como curiosos o *aleyos*. Se le cree atraídos a la casa por el poder que reconocen no en los seres espirituales sino en el *padrino*. El cliente mantiene una simple relación de patronazgo con el *padrino* y por extensión con sus sacerdotes.

Aquí la relación siempre la inicia el cliente, por la no-existencia de proselitismo. El *padrino* o alguno de los miembros de la casa podría influir en el ánimo del cliente, pero no es lo fundamental. El cliente al pedir *consulta*, busca la protección y apoyo del patrón sacerdotal. Cree que el *padrino* está dotado de poderes espirituales extraordinarios, que le puede transmitir fórmulas y procedimientos rituales para enfrentar los problemas existenciales y de estabilidad vital. Este individuo, por supuesto, no es un creyente. Esa convicción errónea está asociada a la confianza que pone en el patrón sacerdotal y no en los seres espirituales. Por lo general, esta esperanza se da a partir de que el cliente conoce directa o indirectamente a este patrón religioso, por el trato que tiene con gente dentro de la casa.

Algunos clientes procuran la discreción en que quedará esta clase de visita suya, para no verse expuesto a las denigraciones racista-ateas. Por ello el cliente más enraizado, próximo, es aquel que ya tiene cierto grado de involucramiento dentro de la casa, por lo general que ya era allegado o que tenía contactos con los creyentes o sacerdotes. Es a este cliente a quien se le cuenta como un miembro más de la casa y no a aquel cuya visita es más ocasional y su confianza más limitada. Para lograr ese arraigo en la casa debe aprender estrategias para defenderse de las denigraciones y por lo tanto estar dentro de los bordes del grupo con más libertad de decisión. Emeterio desde hacía 7 años era cliente de Mermelada, quien vivía lejos de él, pero con quien estableció una discreta relación de mercado negro. La discreción de la relación mercantil devino en relación con su patrón religioso, a la que introdujo a su esposa y sus dos hijos mayores. El tercero Marcos, era atendido por el patrón indirectamente, a través del oficio que se le ofrecía a sus padres. Hasta que Marcos por otro camino

encontró la fe afrocubana, en la que de cliente próximo de otra casa se inició como *palero*, mientras que sus padres y hermanos mayores siguen siendo clientes tangenciales de la casa de Mermelada, por el temor que siente Emeterio hacia la denigración racista-atea, pese a las estrategias de ocultamiento que utiliza.

Por lo general, en esas clases de cliente (próximo y tangencial) cuenta mucho la naturaleza de la solicitud al patrón religioso. En el cliente próximo se observa su interés por resolver un serio problema de trastorno de la plenitud vital y en el otro es más común la incidencia de motivaciones de poca monta, por lo general por alguna aprensión o expectativa no satisfecha que cree resolver con el comercio del bien y el mal.

El patrón religioso trata de educar al cliente, en especial al que se integra a la casa, en la concepción sagrada. Le hace ver el vínculo que tiene con los seres espirituales, en el que el *padrino* sólo es un vehículo, un especialista ritual que lo guía en esa relación ritual. Empieza a trasladar en la mente del cliente el concepto de patrón al concepto de *mayor*.

Eso no se logra con facilidad, y, en el caso de los clientes tangenciales, el *padrino* no cree conveniente insistir mucho. Así lo pude observar muy claramente con una pareja de clientes que recibió Samuel. Venían a pedir una *obra* para obtener con rapidez visa para irse para la *yuma*. Ellos creían que, simplemente, se trataría de darse unos baños y pasarse un huevo por encima. Pero el asunto les pareció mucho más complicado cuando Samuel los *consultó*. Por la *letra Elegguá* y *Yemayá* venían hablando muy en favor de sus propósitos, era cosa de una sencilla limpieza, rezos en la iglesia y espera. *Olokun* y *Ochún* hablaban de un *ebbó* para atraer dinero llegados al punto donde se trasladarían. Los problemas venían por lo que decían esas deidades señalando a *Eggún* y *Babalú Ayé* sobre males de salud. Tomaron el asunto como les pareció sin someterse a la cadena de ritos que se le indicaban. Hasta que meses después se cumplió el vaticinio, pero ellos no modificaron su ingenua actitud. Me declaraba Rosa con su larga experiencia que los enfermos, quienes sufren cambios bruscos en su salud, los necesitados, los perseguidos por la justicia, los hombres con serios problemas sociales y "de ascenso en la vida", "los buenos hombres que no encuentran tranquilidad en la casa donde viven", ... son los clientes que, por lo general, ella ha visto que asumen la fe con convicción. Dice que por lo general es así, pues me señala excepciones, la más llamativa es la de Machadito: "Se ha pasado la mitad de su vida en la cárcel. Sale del presidio y viene por aquí: 'Oiga, *madrina* hágame un *ebbó*', que no quiero volver a caer en cana. (...) Pero lo primero que tiene que hacer es dejar de beber, y de pararse en la casa o en los lugares de gente disipada. Hace 20 años que *Eggún*, *Oggún* y *Ochosi* empiezan a decirle por ahí, porque son vicios y lugares que le traen la mala influencia sin que él la busque".

A los clientes próximos, el *padrino* trata de relacionarlos con los intercambios que se verifican en la casa, una vez que se haya evaluado su grado de confianza. Para seguir toda clase de contacto ritual hay que cubrir una ofrenda con los correspondientes honorarios, el contacto dicho ayuda a los clientes a ganar los capitales simbólicos y económicos que se derivan de los cambalaches que los miembros de la casa realizan entre sí y con otros individuos, un buen medio para fijar a estos próximos en el consenso colectivo. De esta manera el cliente pasa a convertirse en miembro de camarillas, grupos de amigos y se acerca a grupos familiares que existen en la casa. La relación patrón-cliente le abre el paso a un nuevo círculo de relaciones, en la que es probable que ya tuviese algún punto de contacto.

El patrón sacerdotal evalúa la confianza a depositar en los clientes. Si ellos lo seleccionan por algún grado de confianza, él con razones venidas de la ley africana los selecciona a ellos. Estos principios los hace operativos a partir de la consideración que pone en atraer para el interior de la casa gente que no vayan a crear problemas, gente que no cree ambientes de influencias negativas. En tal sentido previene a todos los demás para que cuiden quienes recomiendan como clientes y quienes invitan como allegados.

En esta selección el principio de relación conveniente se impone. A todos se les puede tratar de la puerta para afuera. A muchos se le puede invitar a la casa en general como curiosos. Los clientes cercanos deben ser unos cuantos que respeten y no causen conflictos entre los miembros. Es importante evitar gente que pueda despertar rivalidades y envidias en el interior de esta unidad. Es sustancial contar con gente que tenga un mínimo de comprensión para, al menos, dejarse guiar por el

principio del regulado comercio entre el bien y el mal con sus discreciones. Es significativo que sea quien se abra a una relación desprejuiciada con la casa. Si el cliente no conviene, no se le acerca; se le trata como un tipo tangencial. El patrón sacerdotal sabe desde un inicio seleccionar un cliente, sobre todo para aprobar su cercanía se toma un tiempo. Ya pasó por el tamiz de la selección que lo recomendó con la casa. Se ha dirigido a hacer su solicitud. El padrino lo evalúa. A lo mejor acepta su solicitud, pero sigue de continuo al individuo y sigue lo que sobre él le dicen los seres espirituales. Una de las cosas que desde el inicio de la relación el patrón debe dejar claro son las posibilidades que él tiene de poner al cliente ante determinados contactos rituales con los espíritus. ("Si a usted hay que *asentarle Changó*, como todo parece indicar, yo no puedo hacerlo. Lo puedo presentar con otro *santero* que lo haga. Si usted tiene que pasar muerto –que es lo que aquí dice [en los medios de adivinación]– conmigo no puede contar. Pero Rosalía, que es mi ahijada, se puede hacer cargo".)

Si el cliente decide acercarse a la casa, debe tener la confianza del *padrino* y de todos los demás. Mientras anda en búsqueda de integrarse, pudiera ser un foco distante de la relación con los otros o un punto relativamente fuera de la casa. Al cliente próximo le esperará una cadena de pruebas de su entereza, para mantener la consideración de la casa. Las acciones de solidaridad comunal que se entablan en el interior del grupo lo absorberán, lo educarán, lo entrarán a una socialización de su conducta conforme al sistema de sociedad y personalidad. Pudiera contar con esa confianza, pero su decisión es un factor necesario. Es el caso de Emeterio para la casa de Mermelada.

4- Los allegados. Son otra clase de *aleyos*. Pero se les selecciona de igual manera que a los clientes que llegan a ser cercanos. Siempre son próximos. No entran en una relación de patronazgo con el líder de la casa. Están involucrados en los intercambios y también en la creencia afrocubana por algún motivo que le resulta atrayente, una especie de curiosidad. Pero nada más. Entre ellos y el resto de los miembros de la casa (sobre todo el *padrino*) hay confianza para hacer operaciones que incrementen y hagan circular capitales económicos y simbólicos.

Como parte del propio capital simbólico de la casa, es preciso que el allegado esté comprometido en el respeto, haga respetar y difunda el *aché* de la casa, como mismo los sacerdotes y los creyentes, y no tanto los clientes. Este *aché* es la gracia que tiene la casa (en especial el sacerdote principal) para propiciar la lucha por la plenitud vital de los asociados. A él se le ha dado un lugar sin ser creyente ni cliente, y debe hacerlo valer contribuyendo a esa gracia y reclamándose de ella. Muestra las habilidades cimarronas, de rebelde, que ha adquirido. ("Era un *gil*. Pero ahora soy un lince".) Es activo y se beneficia en la colaboración que se entabla en la casa. ("Yo llevo coco. Pero salgo de allí con todo. Doy contactos y *me ponen la buena* con varia gente".) Dan un alto valor a la vida preferible y al sistema de personalidad. ("Esa gente sí sabe vivir y con ellos se aprende a vivir. Ni son monigotes. Ni se dejan *coger pa' trajin*".) No en balde Pancontimba se sienta con su buen emparedado, su dulce de coco y un trago de aguardiente en las inmediaciones de la entrada a la casa de Rosa, cuando ella necesita que no haya interrupción ni gente inconveniente que perturbe el ritual. Él tranquiliza los ánimos racista-ateos del vecindario. Provee una discreta salida del lugar a quienes más necesitan cuidarse de las denigraciones racista-ateas. Evita que el *achelú* se ponga impertinente, hasta el punto de actuar de negociador para evitar cualquier animosidad o suspicacia: "Mi teniente, están haciendo brujería. Déjelos. Mañana venga al *día del medio*. Ahora no le van a decir nada, ni el delincuente ese que usted anda buscando está ahí. Ellos no meten esa clase de gente cuando *hacen santo*. Si mañana viene de civil con eso *embaraja la talla* y se puede *dar unos trastazos*".

Es por ello que del allegado se exige, en grado mínimo, un involucramiento en el sistema de personalidad y de sociedad. Si no es así ni podría asumir con halago la vida de la casa de culto, ni podría compartir con los otros miembros. A diferencia de muchos clientes, el allegado ya de por sí tiene una actitud rebelde y una proximidad desprejuiciada. La casa al entrarlo a sus íntimas relaciones, le aporta una educación y socialización que refuerza esas actitudes, las refina. Por esos ajustes en la conducta del allegado es muy probable que salve con rapidez el paso que lo separa de ser creyente. De uno de los allegados, Paquito, un joven blanco, tengo observaciones que en parte coinciden con las impresiones del líder de la casa:

Vino con su tía. A los tres días ya era un buen amiguito. El de esta religión no sabe nada. Sin embargo, es un muchacho que quiere vivir de otra manera, que estaba cansado de vivir como un pelele. Aquí yo le enseñé cómo hacer las cosas. Porque es muy explosivo. Pero tiene buenas virtudes. El solito hizo tremenda relación con Bebo y su familia, con Pepón, con los amigos de Yadira. Y ya tú ves, le va muy bien organizando fiestas de quince y es él quien se encarga de organizar cosas que hacen falta para las fiestas de santo, que aquí sobran. Es un muchachito emprendedor y que no lo *mangonea* nadie. Lo que le hacía falta hacer las cosas sin dejarse ver. A qué dentro de unos años más se *asienta* en *Ocha* y si está para su gracia podría ser tremendo *oriaté*.

V.4.4- La unidad de operación

Los elementos de la casa de culto tratan de solventar la precariedad de la plenitud vital. El creyente con sus motivaciones sagradas y todos los demás entran a una intensa solidaridad comunitaria en función de conseguir los capitales económicos y simbólicos en forma de recursos necesarios. Entre todos estos hombres, defendiéndose de la acción racista-atea, hay criterios de selección para no poner en peligro la colectividad. Como también los hay de preservación de su interior mismo. La cooperación comunitaria, sobre la base de la confianza entre seleccionados, mantiene la unidad entre todos esos individuos, quienes participan del control de un elemento común del ambiente, las posibilidades energéticas de su gestión para luchar por la plenitud vital fuera del sistema de la contribución completa, en el plano de la estructura no-oficial.

La concentración de poder de esta unidad es de consenso. Se agrupa alrededor de un centro que es el líder religioso (sacerdote principal o *padrino*). A él se le asigna poder por todos los miembros. Para el creyente ese es un contacto esencial, en el que está profundamente educado. Contempla al líder bajo un concepto comprometedor. Es quien guía su relación con los seres espirituales, su aprendizaje, sus ritos y su manejo fetichista de los emblemas sagrados. Es, para él, un *mayor*. Por eso el *padrino* ejerce control sobre él. Verifica el esfuerzo que pone el fiel en mantener de modo continuo el contacto sagrado. El creyente asignará poder al padrino para que crezca ese contacto y se refuercen sus posibilidades de gestión, ambiente en el que interviene el *padrino* en calidad de guía espiritual.

El cliente sí contempla al padrino como un patrón. Por lo que en dependencia del grado de confianza con que se le acoja en la casa deberá corresponder a los esfuerzos de gestión que dirige el líder –tal como lo hace Emeterio con los buenos contactos que abre para la casa de Mermelada. El allegado asignará poder hacia el líder por la simpatía que le tiene y que trata que se haga recíproca en el proceso de selección. Esta asignación se refuerza bajo su compromiso con el *aché* de la casa. Si contradijera ese compromiso y la simpatía del líder le sería imposible insertarse en la solidaridad comunitaria. ("Con Fermín nos van a entrar telas y ropas a montón. Pero también *sofocación* y pependencias. Denuncias (...) Donde quiera que llega trae su mala influencia y no mide. *Embarca* a medio mundo. Mejor tratarlo de lejos y con poco roce" –así le dice Fernando a la gente de su casa para que presten cuidado selectivo.)

La casa se organiza bajo un criterio religioso y otro de solidaridad comunitaria. Esas son sus dos grandes tareas –la unidad de ambas la he de analizar en las páginas que siguen. Se apresta para ejecutar y soportar un amplio conjunto de prácticas rituales para que sus creyentes mantengan el contacto con los seres espirituales, para el desarrollo de su lucha por la plenitud vital. La solidaridad comunitaria completa y multiplica los esfuerzos individuales de los creyentes para hacerse de los bienes, servicios y prestigios que se necesitan para la vida ritual y para sostener su régimen sagrado de vida y estatus en sociedad. Los no-creyentes a la vez que aportan a esa solidaridad, se benefician de sus exitosos resultados. Por otro lado, las liturgias estimulan en los creyentes el crecimiento de la gestión por los recursos, y con ello la alianza comunitaria en la que cuentan los no-creyentes.

La cooperación comunitaria engrosa bienes, servicios, prestigios y otros. Es necesaria para que los creyentes consigan el conjunto de condiciones sociales, los medios materiales, distinciones y el estado mental más idóneo para sostener sus ritos y el tipo de vida que implica su sistema de personalidad y sociedad. Incluye la presencia en el colectivo de los no-creyentes seleccionados. Es preciso una colectividad en la que haya una interacción comunicativa de experiencias y que a la vez intervenga de modo imperativo sobre la selección de sus miembros y su formación socio-religiosa, aunque ésta no forme creyentes en todos los casos. El apoyo mutuo entre todos resulta un elemento fundamental. Toda vez que ningún individuo por sí solo posee toda la gama de recursos requeridos. La coordinación entre todos, en el plano no-oficial y cimarrón, se le encubrirá de la observancia

racista-atea con un refinamiento de sus actividades, las cuales chocan con la contribución completa. Necesitan entre todos que la unidad, en torno al líder, aumente al máximo su capacidad de gestión y con ello su prestigio, su *aché*.

Usted podría asomarse a la casa de Ricardo a raíz de los preparativos para el *asiento* de Lola. El *babalocha* conversaba con Rita, la *ayubbona*, sobre la innumerable cantidad de recursos que hacían falta para la ceremonia. Yo tomaba notas. Ricardito me hacía algunas especificaciones para completar la lista de recursos que yo había observado como necesarios. Resultó un registro tan extenso como un catálogo de naves, del que sintetizo su variedad y complejidad. Se requerían bienes (alimentos, bebidas, confecciones, adornos y útiles para acondicionar los espacios del rito, flores, hierbas, objetos para elaborar fétiches y ofrendas, animales para sacrificio, materias ahumadas, perfumes, tabaco, tipos de agua, mieles, aceites y mantecas usadas en la liturgia); espacios adecuados para la realización del rito tanto dentro como fuera de la casa; servicios (transporte, almacenaje, recogida, estética personal, montaje de escenografías y vestuarios, cocina, aseo, reparaciones, especialidades litúrgicas); personal (para servicios, para conseguir los bienes, para asegurar los espacios); estatus simbólico para gestiones (prestigio, distinción, variedad de relaciones, crédito personal, disponibilidad de tiempo, destrezas, *aché* personal para el trabajo ritual). Muchos de esos recursos se multiplican por la cantidad requerida y deben tener una calidad conforme a exigencias rituales. Se hacen apremiantes en relación con el tiempo de que se dispone, en parte, el tiempo para guardar recursos perecederos, para disponer de personal para gestiones o para obtener buena oferta. Los especialistas rituales tienen tiempos ceñidos. Exigen condiciones para participar en la liturgia y el pago de sus honorarios. Para soportar buena parte de esos recursos, se requiere su localización y dinero para comprarlos, contando que no siempre están colocados en mercados accesibles. En el caso de Lola, no sorprendía a ninguno de los creyentes que era altísima la energía de gestión requerida. Siempre era así. Ricardito me lo hacía notar. Ricardo hablaba con Rita como haciendo trazos mentales para distribuir esa energía de gestión. La cooperación comunitaria de la casa estaba arreglada de tal modo que enseguida los esfuerzos personales de Lola se vieron apoyados por distintos vínculos que controlaba el *padrino*. En esos vínculos la disposición hacia la cooperación se hacía más sólida por la importancia sagrada que los elementos creyentes le conferían al rito. Terminaría para Lola ese catálogo de naves, pero en su vida religiosa continuarían otros, sin los cuales no podría darle continuidad a sus ritos y sostener su régimen sagrado de vida y ética afrocubana.

V.5- Contactos y tentáculos

V.5.1- Tu gente, mi gente

En su interior la casa de culto es un grupo de red egocéntrica alrededor del líder religioso. Prima la cercanía por patrones de adaptabilidad ritual y de solidaridad comunitaria, patrones en relación con el aumento de la energía de gestión para la lucha por la plenitud vital. La casa misma como espacio da la posibilidad de una cercanía física, de un punto de reunión para sus elementos. Entre ellos, los creyentes contemplan esa concurrencia como parte de su vida preferible. A la vez es un espacio de afluencia de otros individuos seleccionados, en el que se allanan distancias sociales y psicológicas.

Las relaciones entre los individuos y los minúsculos grupos son el vehículo del intercambio y la cercanía marca la intensidad de éste. Hay un conjunto de acción en torno a ego. Está integrado por moradores de la casa y gente de su gran confianza. Estos últimos suelen ser los otros sacerdotes y otros elementos con quienes tiene una relación esencial de parentesco y amistad. Con este conjunto de acción, el líder establece consenso de las posibilidades que el resto de los elementos tienen para las dos tareas básicas en la casa. Los individuos de ese conjunto de acción actúan como intermediarios de ego. Ellos mismos llegan a formar sus propios conjuntos de acción o impulsan las tareas específicas.

Constituyen equipos especializados. Esa especialización puede notarse cuando Heriberto y Rosa señalan a estos intermediarios que "su gente" se encargue de tal cosa, determinando los expertos en tales asuntos para el sostenimiento de las liturgias y de la colaboración, sostén sin el cual ninguno de los involucrados podría ser creyente, cliente o allegado, con independencia que sean amigos, camaradas, familiares o parientes. Faltaría el rito que le da un sentido al intercambio de los involucrados en la unidad. El intercambio se reclamaría de otro principio de cohesión, que no sería de naturaleza socio-religiosa. Así el consenso religioso de la casa se erige como un principio de socialidad superior en relación con los tipos de enlace que pueden darse entre los individuos. Lo importante del intercambio no son sus modalidades, que pueden ir desde el mutualismo hasta la compraventa. Lo fundamental es que sostiene la ritualidad y el sistema de vida personal y social de los elementos. Este hecho principal nos dice que muchas cosas pudieran intercambiarse, pero todas se pueden resumir en capitales económicos y simbólicos para el mantenimiento del culto y el estatus personal-social que deriva de un orden sagrado.

Pancontimba provee a los elementos de la casa de Rosa de algunos productos esenciales para el culto. Brinda su capacidad de vigilancia para evitar la visita de intrusos en días que la casa celebra ritos herméticos. Ofrece su amistad que trae alegría y emoción para tener momentos de grata convivencia y conocimiento de otras personas con las que se puede llevar afinidad. Su crédito de mercader negro es esencial para abrir las puertas del grupo a mercados clandestinos que están más allá de sus bordes. Él brinda sus energías de gestión, ligadas con su confianza, para que la casa siga controlando la gran gestión colectiva. Si no lo hiciera el consenso colectivo lo presionaría para que evitase retraimientos, que a él mismo le afectarían en tanto espera algo de los otros en el intercambio. Fue así cuando lo apremiaron a poner su buen crédito en función de que "la gente de Mayito" (conjunto de acción) tuviese acceso a la compraventa favorable con una camarilla del mercado negro fuera de la casa. Detrás de aquella situación se contaban los beneficios que recibirían los ornamentos de las fiestas y los fetiches, el lucimiento del agasajo, la posibilidad de celebrar con más holgura y distinción fiestas profanas, así como la ropa de que algunos podrían disponer en oferta. De todo lo cual Pancontimba saldría favorecido en bienes y prestigios, a lo que le urgió Rosa (ego) para que despertara de su retraimiento, que en algún sentido lo iba poniendo fuera del criterio por el que fue seleccionado: "Ya Mayito te lo ha dicho como tres veces. ¿Estás en la luna o qué te pasa!".

El sistema de red de intercambio se soporta en conjuntos de acción con relaciones laterales y criterios centripetos. Pero la flexibilidad de esos vínculos, ligada a la necesidad de ampliar la energía de gestión para el incremento de los capitales económicos y simbólicos, lleva a que esos conjuntos se expandan más allá de los límites del grupo, al trapicheo con otros, quienes tendrán otras pautas de intercambio. Aquí ego y los intermediarios impulsan a los miembros de la casa a actuar conforme a los principios de relación conveniente. Cuidan que los miembros en virtud del principio de mampara mantengan su criterio de intercambio sin exponer a la denuncia su vida conveniente y su religiosidad,

denigración o maltrato. Los prepara para enfrentar los males que pueden asecharles, con toda su filosofía del bien y el mal. ("Fermín de la puerta para afuera y con cuidado. A él lo que le interesa es comerciar. Para empezar, él no es capaz de ser equitativo y justo ni con su madre. Por eso ya le metimos un *trabajo* para tenerlo a raya".) Por ello los intermediarios son individuos que deben tener un mínimo de adiestramiento en la ley africana. ("Del trato con Fermín, se van ocupar Chiquitito y su gente. Ellos tienen experiencia. *Cuando Fermín iba, ya él venía*. Y lo que va a hacer es mantenerlo a distancia".) Ego dirige los conjuntos de acción para que mantengan aislados a los clientes tangenciales y a quienes no hayan pasado por una selección. No permite que nadie se expanda hacia campos de intercambio o negocios para los que no tenga capacidad. Puede ser que dos conjuntos de acción tengan relaciones con una misma unidad externa, pero cada uno se especializa en intercambio para determinadas cosas. El potencial requerido para cada gestión es diferente. (La gente de Chiquitito se movía "rápido y fino". Ellos con facilidad resolvían transporte y "no dejaban huellas" comprometedoras con la justicia. Muchas de éstas operaciones se verificaban con unidades que estaban en contacto con otros conjuntos de acción. Pero Fernando había impuesto la idea que Chiquitito, hijo de *Elegguá* y hombre de experiencia se hacía humo por los caminos y no había quien le pusiese una trampa: "Las trampas las pone él".) Pone su autoridad de habilidad para aislar o disuadir a los actores que hacen algo inconveniente. Es común que le ponga en contra al grupo, que velará que gente ingenua, *gil*, metan la pata trayendo problemas. ("A Fermín no lo quieren aquí. Si ustedes siguen en lo mismo, no lo van a querer a ustedes tampoco".)

El ego religioso actúa extendiendo el poder asignado en materia de intercambio, pero no en liturgia. Él no tiene todas las posibilidades para contar y usar todas las energías de gestión, y mucho menos para por sí solo ejecutar o dirigir la recaudación de los variados capitales económicos y simbólicos. Necesita derivar poder a los intermediarios. Pero ellos son cuidadosamente seleccionados y sus conjuntos de acción son pesquisados por ego, quien, por ejemplo, en el caso de Fernando, detecta que a sus espaldas había algunos elementos que buscaban una relación inconveniente con Fermín. El centro religioso garantiza que la extensión de su poder no debilite a la unidad y a él mismo. Con su autoridad de poder y habilidad, hace valer la sujeción al sistema de personalidad y sociedad. Retiene el control sobre las energías de gestión de los elementos con la conservación del poder y el control en materia ritual. No olvidemos que es él, en calidad de *padrino*, quien introduce al creyente al culto y al contacto con los seres del cuadro espiritual. Sin ese contacto se perdería la capacidad para luchar de modo constante por la plenitud vital. Es por ello que los agentes hacia quienes extiende su poder son por lo general los iniciados más cercanos a él. Sin una razón sagrada de peso, otro líder religioso no los admitiría en su casa, donde por lo demás no serían de su gente. Los otros líderes saben que cada *padrino* es un conocedor del cuadro espiritual del iniciado, de sus avatares y destino, por lo que pudiera causar serias impurezas el que otra persona se encargue de *trabajar* sobre ese cuadro espiritual. Sólo algunas situaciones lo justifican: (1) la ausencia definitiva del padrino (muerte o migración); (2) que el *padrino* u otro miembro del cuerpo sacerdotal de la casa por razones sagradas o de especialización ritual no puedan introducir al ahijado en otro culto o en algún sacerdocio específico, caso en que por lo general se apela a otro sacerdote de la rama (la he de definir adelante). En esa situación se trata de cuidar la relación entre casas para poder estrechar los intercambios.

Los tentáculos que extienden los conjuntos de acción más allá de los bordes del grupo entran en relaciones con unidades de familiares, de amigos, camarillas y actores aislados que se encuentran ubicadas en las distintas localidades donde la casa tiene el grueso de sus elementos. Estas localidades pueden ser, territorialmente, muy dispersas. Los elementos de la casa andan diseminados por barriadas, pueblos y otras poblaciones, más allá de donde radica la sede del templo. El grado de dispersión llega a ser mayor cuando actores solitarios de otras localidades llegan a ser miembros de la casa. En la casa de Evaristo cuento sólo entre los creyentes, que ellos están radicados en 25 municipios distintos en 7 provincias. Pero es sólo en 9 localidades de 2 provincias donde se concentran sus elementos, donde se produce la expansión de los intercambios, donde está mejor verificada la confianza y son más estrechas las relaciones. Por ello cuando un miembro está en un lugar relativamente aislado, su expansión como agente de la casa es tomada con cuidado. Se evita que vínculos suyos, que no cuentan con soportes en los conjuntos de acción de la casa,

comprometan la seguridad. El intercambio tiene que estar garantizado. Una razón más por la que Fernando evita la entrada de Fermín a su casa en calidad de allegado: "Los compinches esos que tiene en La Habana no son de mi confianza. No conocen lo que es la discreción, ni lo que conviene. Y uno ni está allí ni tiene gente para mantener el asunto *amarrado*".

Usted presumía que la casa mantiene intensas relaciones más allá de sus bordes. Le invitaron a pasar y gozó allí de una tarde deliciosa, bastaba que fuese con mi recomendación. Pudo ver a Pancontimba y al jefe de la policía tratarse desenfadadamente. Como mismo a usted, a muchos otros invitaron al *día del medio*. Habrá observado que hasta el jefe de la policía contaba entre los convidados. No se excluye la posibilidad de tener un roce adecuado hasta con el mismo Fermín. Se trata de establecer un vínculo conveniente, un capital simbólico de relaciones. Por el momento digamos que esa disposición transcultural a tener el trato más estrecho y directo con otros, es una tendencia expansiva que tiene limitaciones del orden de las desigualdades de poder. Hasta aquí digo, que fuera de sus límites de grupo, la casa se vincula con aliados de intercambio y simpatizantes.

V.5.2- El doble nueve y el solar del reverbero

Ya es tarde. Son las 8. Hay mucho calor y después de comer se antoja sentarse alrededor de una mesa de dominó. Está ahora con gente del barrio que ya ha conocido y para su sorpresa en esa mesa se evidencian conductas racista-ateas. De repente usted duda. ¿Algunos no se lo presentaron la propia gente de la casa y hasta dentro de la casa? ¿Algunos, incluso, no son los propios negros?

Allí están Emeterio y Roberto, ambos negros, padre e hijo que ocultan hasta lo recóndito su relación con Mermelada. Se sienta a revolver la data uno de los principales organizadores de los mítines de repudio, Perfecto, quien llega con un tanque de cerveza; pero aclara muy bien que no es cosa del mercado negro y mucho menos tiene que ver con la *piloto* clandestina de La Caimana, "a donde van todos los malos elementos del barrio", incluida la gente de las casas de culto de Rosa y Heriberto. Por un momento Emeterio y Roberto salen del juego para ir a hablar con el jefe de la policía y con un compañero del PP de una tarea urgente, "de vida o muerte". Es buen momento para enterarlo a usted de quién es el *doble nueve* y contarle de las truculentas historias del *solar del reverbero*. Le aclararán que Emeterio y Roberto son negros decentes, que ellos mismos podrán confirmarle esa historia racista-atea.

Doble nueve se le llama al negro, la ficha más indeseable del dominó local. Está dentro del variado repertorio de términos usados para hablar del negro inmoral, indecente, y en otra acepción menos usada del negro en general. El mote del *solar del reverbero* es usado para hablar de la mala vida de la primera clase de negro. Es un largo anecdotario de incidentes y rasgos de vida de un mítico *solar*, donde cunde la suciedad, el desorden, la indisciplina, la doble moral, el trapicheo, la brujería y el delito. Dibuja de modo estereotipado a todas las posibles agrupaciones negras en el nivel local, las familias, los vecinos, los amigos y los camaradas negros, y por extensión la casa de culto y cualquier grupo conceptuado de religión afro. Claro, quienes relatan pondrán énfasis en la existencia de negros que son gente cabal y de algunos creyentes afrocubanos que viven fuera de esa escoria. Ejemplo público de lo uno y lo otro es Anselmo. Así también colocan a Emeterio y a Roberto, quienes ya regresaron, para que confirmen que hay dos clases de negros. A usted le están informando que hay una separación dentro de la vida local. Ya saben que esta tarde usted estuvo en la casa de culto: "Aquí todo se sabe. Pero la gente decente tiene que saber dónde se mete y qué hace".

Le están dando una alerta simbólica. La mitología racista-atea estimula a hacer lo más superficial el contacto con los negros y con lo que "huela a negro". Le están delimitando la frontera simbólica que separa a la sociedad y cultura blanco-racista-atea de la afrocubana, donde está inscrita la casa. Esta frontera es tan laxa como los contactos. Un mismo actor puede tener posiciones reservadas de uno u otro lado. Pero, como le indican a usted, debe saber dónde pisa y qué conducta adopta en los papeles que le corresponden. La regla del contacto mixto es juntos, pero no revueltos. No es segregación, sino discriminación y prejuicio.

Estos asuntos de frontera y contacto atañen a la definición interna y externa del ámbito afrocubano. Los encaro desde la perspectiva de las categorías de clasificación con que el denigrador observa la casa, ubicada en ese ámbito, y desde la mirada categorial de la casa a su círculo afrocubano y al espacio racista-ateo. Es, en fin, una selección temática ajustada al objeto de la investigación.

Situemos el punto de observación desde donde analizamos las dos definiciones, la casa. Esta cuenta con sus elementos y con contactos fuera de sus bordes como grupo. Este contacto mixto puede ser regulado o puede representar una transgresión de la regulación racista-atea, esa de la que tratan de advertirle a usted.

En el contacto mixto donde opera la transgresión se presenta el cliente tangencial, quien se mezcla en una religión denigrada. Comparece la figura externa del aliado en el intercambio, guiado por prácticas de solidaridad comunitaria. Pero también aparece el simpatizante contagiado. Este es un nuevo perfil actoral en la descripción. Se trata del actor que siente afecto por la gente de la casa o su tradición socio-religiosa, pero que no participa en su interior como un miembro más. Disfruta de la relación con sus elementos o la estimula instrumentalmente, así llega a tener conexiones de amistad y concurre a algunos de los eventos de expansión religiosa de la casa, como pueden ser las fiestas. Pero lo que termina de definirlo es su grado de involucramiento, sin importarle los prejuicios que sobre la casa y sus miembros puedan existir, incluso aunque comparta, en alguna medida dichos prejuicios.

Quienes se exceden en el contacto mixto con la negrada y el *solar del reverbero*, donde está envuelta la casa, se hacen partícipes de inmoralidades y malas costumbres, se malea. El punto de vista externo señala que ese contagio puede llevar al sujeto a hacerse copartícipe de la casa. Si es negro, "si no la hace a la entrada la hace a la salida". Así declaraban de Evaristo cuando se *destapó* como creyente. Si es blanco, "el que con perros anda a morder aprende". Así dijeron de Paquito cuando se estabilizó como allegado de una casa. Por ello el integrado y moral Emeterio y el jefe de la policía, ambos negros blanqueados, se miraron el uno al otro desconcertados al tener la debilidad de ir a la fiesta del *día del medio* en la casa de Rosa. El gendarme en calidad de civil. El presidente del CDR en calidad de invitado. Habían transgredido el delgado límite del contagio con la indecencia. Ambos llevados por los afectos compartidos con la gente de Rosa y por las tentaciones de la fiesta, incidentalmente, ese día "de prácticas de brujería" se dieron a convivir con desenfado con tan contagiosos elementos, dando muestras a los ojos de la vigilancia de una cordial relación y amistad. Otros como Radamés, con su negrofobia, actúan como simpatizantes contagiados, al entablar nexos durables o muy cercanos, que refuerzan camaraderías de acción. En particular Radamés trata de estimular relaciones de confianza que establezcan su estatus como aliado de intercambio.

Por otro lado, hacia fuera de sus bordes, la casa está en una contigüidad regulada. Hay sujetos que regulan al máximo su contacto. También, simpatizantes transculturales, quienes, pese a sus afectos y apego a las tradiciones de la casa, miden no excederse. El primero es un perfil en el que el actor no tiene intenso arrimo con la casa o lo evita. Reduce su vínculo a cuestiones esenciales de la vida local y lo hace evidente para fijar una pureza moral, como en determinadas circunstancias lo hacen Emeterio o Hipólito, subrayando una decencia o integración que le lleva a estar lejos del ámbito contagioso. En el segundo perfil, el actor hace valer que su relación con la casa es puro trámite de afición transcultural. Así sucede con Elvira, mujer blanca, metida en sus tareas de instructora de un grupo de danzas folklóricas integrado por negros y creyentes, quien marca su involucramiento en casas de culto y ámbitos afro con el objetivo de promover el folklore. Tal situación la lleva a destacar que ella se siente una afrocubana más —como ella dice que es cualquier cubano. Es sólo hasta ese punto al que llega un aliado transcultural, el de pura afición paternal. No en balde los muchachos del grupo y el viejo Anselmo, ven en ella una ingenua, un ser distante de sus realidades. Tanto el sujeto que extrema al máximo la regulación del contacto como el simpatizante transcultural pueden llegar a establecer relaciones transgresoras con la casa, hasta el punto de ser clientes tangenciales. Pero, por lo general, no más; sus voluntades por sostener al máximo la imagen de su identidad racista-atea, le impedirán involucrarse en una relación de afectos sin medidas de prejuicio más que en una coyuntura —como pasó con Emeterio y el jefe de la policía. Cuidarán mucho entrar a cualquier papel actoral contagiado, lo más probable que sea a través de intermediarios (Hipólito y su hermana) o bajo formas muy discretas (Emeterio). De tal manera el simpatizante transcultural es una categoría de actor del contacto mixto regulado.

No sólo el último tipo de simpatizante, cualquier actor de la interculturalidad tratada es un agente del contacto transcultural, el polo opuesto del contacto mixto. Los elementos de la casa, desde el punto de vista de la adaptabilidad, están más ligados a la herencia cultural africana a la que de un

modo u otro está vinculada todo nativo. Hasta esos compañeros suyos en la mesa de dominó, quienes le cuentan a usted historias racista-ateas, son hombres en los que la africanía cultural también está gravada en sus prácticas y discursos. Si usted osa decirles que se expresan como racistas, le replicarían que es imposible pues todos los cubanos llevan algo de africanos dentro. En lo primero no llevan razón, en lo segundo sí.

Cualquier actor está necesitado de la interacción transcultural con la casa de culto. Escoge posiciones dentro de ésta o en el contacto, para mantener una proximidad comunicativa. Puede asumir varios papeles en relación con el racismo-ateo. En esa clase de contacto se manejan prejuicios en una forma estereotipada, que tratan de expresarse lo más flexible posible para no contradecir la masiva extensión de la adaptabilidad y el contacto en virtud de ésta. Culturalmente, por muy distante que Romualdo y Emeterio se encuentren de una adaptación como creyentes o de cualquier otro nivel de ajuste afrocubano a la realidad social, ellos necesitan como recurso la práctica de clientela con la casa, que les provee de formas de equilibrio existencial, disipación de tensiones y reparación de conflictos. Los elementos que están fuera de la casa, por muy distante que sean de una sólida adaptación religiosa afrocubana, que a lo mejor comparten sólo por referencias a la simbología folklórica, encuentran en la solidaridad comunitaria la posibilidad de ser aliados de intercambios. La presencia redonda y completa de la africanía sagrada de hecho penetra de algún modo a quien por su posición actoral regula al máximo su contacto y a quien asume un perfil de simpatizante transcultural. Para el primero, es parte de su ser como cubano, aunque sea de su maldito ser. Y para el segundo, un afecto que no lo convierte en un denigrado. Sólo suspende, circunstancialmente, su carácter immaculado, siendo dudoso que sea proclive al contagio, siendo más bien un paternal, comprensivo, condescendiente, solícito o bondadoso camarada. Es en esos dos tipos de actores donde mejor se evidencia la diferencia y la unidad del contacto transcultural y el contacto mixto.

La definición externa o interna imponen distintos grados de laxitud en sus categorías. El contacto mixto marca el contacto transcultural, pero no debe bloquearlo. En sus clasificaciones nativas la flexibilidad no puede faltar. Eso, yo trato de reproducirlo con toda su riqueza emic en el punto de vista etic. El actor que de modo más típico se encuadra en el lado racista-ateo no puede dejar de estar en contacto estrecho y permanente con los negros y los creyentes afrocubanos, en la nación que ha llegado al grado de la democracia racial y la libertad de culto. No puede dejar de deslizarse hasta las formas de socialidad y vida que repudia. No puede dejar de hacer, por una vocación civilizadora, una labor de asimilación. No puede resistirse al impacto de la expansión reticular de la casa de culto en el nivel local. Bajo un criterio de permisividad y con una actitud paternalista oscilará hacia la otra cultura y sociedad. Por ello cuando, desde la sociedad y la cultura blanco-racista-atea, se clasifica a las unidades y actores afrocubanos con términos denigratorios, se dejan batientes que permiten que un mismo individuo transite por ambas sociedades y culturas, y las viva a un tiempo. La posibilidad de ese movimiento pendular está dada. El complejo de actitudes con que pueda hacerlo cada cual ya lleva a un rosario de tipos culturales y sociales de actores, tipos que aquí se evidencian pero no es mi objetivo analizarlos.

Usted observó que tanto en la casa como en la mesa de las historias racista-ateas, se hacen excepciones al definir la otredad de un actor. En la casa se aproxima con el término *aleyo* y otros apelativos de afinidad; en la mesa citada con categorías de blanqueamiento. Las excepciones hacen más multiformes los perfiles cubistas de la relación intercultural. Están llamadas a no bloquear la interacción transcultural. Facilitan que un mismo actor pueda representar varios papeles y que haya oscilación entre una y otra esfera. Así, en ningún cuadro de clasificaciones, un actor puede ubicarse en una posición absolutamente extrema o fija.

Externamente, la definición del ámbito afrocubano puede ser muy simple. "Los blancos y la gente decente de un lado; los negros, los blancos maleados (esos que nacieron para ser negros) y los brujos del otro". Así lo distingue en su sueño racista-ateo un sujeto que controla al máximo el contacto mixto, vislumbrando una Cuba ideal. Pero usted verá que la separación no es completa, ni lo es el sueño; está dada la posibilidad para que un actor pase de uno u otro lado, blanqueando u oscureciendo su vida.

La definición externa distingue a los negros, a la gente de la casa y al creyente-cliente afro cubano en general como el lado actoral más característico de la sociedad y cultura afro cubana, los estigmatizados. La clasificación racista-atea define la otredad del negro y del creyente de los cultos llamados sincréticos. Para designar al negro puede decirse esa propia voz o se puede emplear la variedad de términos de rasgos físicos que están al uso en la informal categorización racial. Nunca llama al creyente con esa voz pues parte de la negación de un estricto carácter religioso de sus cultos. Prefiere decir adepto, practicante, brujo, supersticioso, sincretista, folklorista, costumbrista, tradicional, ... Echa mano a otros apelativos venidos del interior de los cultos, pero usados sin precisión: espiritista, *santero*, *palero*, *abakuá*, *babalawo*, ... Mezcla en ese amasijo de clasificaciones a los elementos de la casa que no son creyentes, pero cuya contigüidad le ponen al nivel de los males atribuidos al *doble nueve* y el *solar del reverbero*.

Junto a ellos crece el círculo de los contagiados, los maleados, por proximidad religiosa o racial. Se trata del adepto de la religiosidad popular, el creyente-cliente *tapado* y el blanco contagiado. El clasificador toma al primero como otro creyente o cliente afro cubano. Así, exagera los componentes de liturgia y creencia africanas de ese tipo de religiosidad. Si por un lado marca el carácter transcultural de esos componentes y su asistematicidad popular —caracteres que cree son puro folklore. Por otro lado, enfatiza el contagio del creyente-cliente popular con uno de los factores de más inferioridad en civilización que introdujo el negro a la cultura nacional. Lo primero permite el acercamiento y el tratamiento excepcional con prácticas dadas por folklóricas. Lo segundo, el retraimiento cauteloso “del vicio, el engaño” y la antisocialidad. Los creyentes o clientes *tapados* son un punto obsesivo para la definición. Indican que hay quienes bajo mamparas culturales se cobijan con los negros y los creyentes sin ser detectados por la vigilancia racista-atea. La obstinación hacia esta categoría, en la que no se detectan al creyente o al cliente, se debe a que el denigrador se siente a la vez engañado y engañador. Está ante una posición actoral desde donde es burlada la vigilancia del contacto mixto, sin que pueda hacer otra cosa que manifestar sospechas que pocas veces estarán bien fundadas. Su frustración aumenta por el hecho de tener un perfil desde donde satisfacer su necesidad de interacción transcultural sin perder su superior investidura denigradora, pero que le rebaja su íntima moral racista-atea. Así en la misma persona pueden estar en lucha el vigilante y el transgresor. Es, por ejemplo, la ira que sienten Emeterio, Romualdo y otros clientes *tapados*, quienes a la vez se dedican a vigilar la antisocialidad afro cubana. El blanco, sea o no elemento de la casa, se le conceptúa como un maleado y se le asignan otras categorías nativas cuando se destaca su contagio con la vida negra y la transgresión que exhiben públicamente, sin importarle los prejuicios. Se trata del blanco que entra a la unión sexual con negros. Relaciones de parentesco, familia, amistad y camarillas. Asociación religiosa. Son los contagiados, viciosos, inmorales, corrompidos, depravados, atrasados, ... Como éstas son categorías de contagiados es común que al miembro de la casa que la identificación externa quiere exonerar de su negritud física, se le nombre bajo alguno de esos rubros. Pero también quien es sospechoso de un irregular contacto mixto o de poco cuidado en la evitación del contagio, su proclividad no comprobada se le condena con las mismas clasificaciones.

Dentro de los límites del ámbito afro cubano se designan otras categorías de contagiados. Son clasificaciones que resumen la posición de actores que no son conceptuados por caracteres sociales de la vida negra, ni de la religiosidad afro. Sin embargo, se cree que el contagio los aleja, aunque sea coyunturalmente de la esfera blanco-racista-atea, y a la vez estimulan los vicios afro cubanos de los que se hacen partícipes en esa circunstancia. Por eso a estos actores suele denominárseles como inconsecuentes u oportunistas. Son términos de la fraseología política unipartidaria que se ponen en función de la designación racista-atea, para subrayar que son perfiles actorales en los que se juegan roles que más que implicar transgresiones morales o sociales, se trata de faltas al honesto espíritu de integración.

Estos inconsecuentes y oportunistas son el aliado de intercambio y el simpatizante contagiado. El primero entra, junto a los estigmatizados, sin ser considerado uno de ellos, en trapicheos que se sabe llevan al mercado negro, condenado por el Estado. El segundo no sabe medir sus afectos, por lo que se mezcla en una confianza que impide el trabajo político-ideológico y encubre

las maldades del *doble nueve* y el *solar del reverbero*. En vez de estar intentando reformar al estigmatizado, asimilarlo, estimula sus formas de mala vida.

En el límite del ámbito afrocubano está la categoría de asimilado. Es un sujeto, por excelencia el negro, que intenta reformarse de esa mala vida; pero sobre el que siempre habrá alguna objeción, la fundamental es si no se trata de un caso de oportunismo político, el caso de un embozado maximizador de los beneficios de ascensión social que ofrecen la política de justicia social, la democracia racial y la libertad de culto. Es frecuente que el denigrador al tratar de exonerar a las otras categorías, en especial a los negros y los creyentes, destaque sus rasgos de asimilados y no de oportunistas. Su discurso razona con paternal prejuicio que el problema de esos inferiores está en que son manejados por actores más hábiles en transacciones políticas, quienes hacen insincera, deshonesto, la asimilación. Ese insano espíritu se localiza con frecuencia entre quienes dentro de la casa o en sus bordes llevan un intenso intercambio o simpatía. Es común que se connote al negro asimilado por la valoración positiva que se le confiere a la actitud del llamado hombre de color que trata de blanquearse o integrarse, a diferencia de otros de su raza, reproduciéndose el histórico fraccionamiento racial, útil a la política unipartidaria, interesada en quebrar cualquier clase de coordinación.

Frente a estas categorías, la sociedad y cultura blanco-racista-atea se autodefine. En su paradigmático extremo sitúa las posiciones inmaculadas, de quienes tienen perfiles que marcan una separación esencial de los negros y los creyentes. Son el actor del contacto mixto regulado, el blanco decente, el blanco en general y el ateo. El primero ya fue presentado hasta donde llega el interés temático. El segundo es un perfil en el cual el actor proyecta que la raza y la condición moral se combinan para el adecuado distanciamiento con el espacio del *doble nueve* y el *solar del reverbero*. Es la posición contraria a la del blanco contagiado. Se trata de una arista social en la que el sujeto puede colocarse en el momento en que la vigilancia racista-atea verifique su distanciamiento del ámbito afrocubano, aunque a ocultas lleve relaciones contaminadas. El tercero es el que siempre tendrá la posibilidad de ser como el segundo, una alternativa que nunca tendrá el negro, quien no pasará de ser un actor blanqueado. En toda circunstancia tendrá la posibilidad de optar por algunas de las categorías raciales no-oficiales que dicen de su blancura, para tener la posibilidad de ser el denigrador por excelencia, el blanco-racista o en una posición racista incuestionable, limpio de sangre –según el imaginario de la definición. Es ese nicho el que advierte Castillo que los blancos *petroleros* queman o que se cree ha desperdiciado la esposa de Eustaquio.

El ateo es un actor en cuyos hábitos, comportamientos y presentación pública no se localiza ningún signo de religiosidad. Nada indica que profese una fe, y esa es una condición necesaria pero no suficiente. Lo que completa su perfil es una actuación regulada por las tecnologías políticas del cuerpo, por medio de la cual el actor escenifica aversión o rechazo a la religión y los creyentes. Entre más cabal es la convicción de su interpretación de la intolerancia hacia la religión, más anclado estará en un rol racista. Es más, un negro que demuestra ser un coherente ateo puede aspirar a tener opciones de posiciones como blanqueado. Aumenta el capital simbólico de su decencia, demuestra estar lejos de uno de los retrasos culturales de los hombres de su raza. Es algo que, por ejemplo, Hipólito alaba en Pepe.

Pero volviendo a la convicción que el actor demuestra, ésta es decisiva. Los flujos corporales del actor que no se ha declarado creyente siempre estarán sometidos a examen, siempre habrá la duda de si utiliza algún recurso de mampara que lo encubra. Eso, sin dudas, aumenta su eficiencia como denigrador. El actor tiene que esmerarse una y otra vez, desde su cuerpo para demostrar, culturalmente, que es un intolerante hacia las cuestiones de fe, lo cual logra en la medida en que está más entrenado por el ateísmo inculcado por el trabajo político-ideológico. Darle continuidad a esa circunstancia ha sido una de las interrogantes de la reforma al desarticular una parte del control atea del Estado, control que se ha entrevisto que se puede reproducir en el nivel microfísico.

El problema de la convicción actoral, en específico, debe considerarse como perfil racista-ateo externo al ámbito afrocubano. A los hombres de la casa de culto y varias clases de actores contagiados, pese a la ductilidad que tienen para ocupar esa posición en virtud de la ley africana y en especial del principio de mampara, la posición atea no les resulta un nicho fácil de ocupar. Por lo menos, algunos de estos actores pueden pasar por ateos sólo circunstancialmente y bajo un control

muy preciso de su identidad, que pudiera hacerse muy estricto como el caso de Emeterio o muy laxo como sucede con Lázara. Sin embargo es una posibilidad de la que no disponen los creyentes cristianos, quienes tienden a declarar su fe de modo abierto y definido. No obstante estos tienen una ubicación más cercana a los inmaculados perfiles racista-ateos.

La definición externa fija las figuras actorales proclives al contagio, otros religiosos y actores blanqueados. Los creyentes de otras religiones, en especial los evangélicos, son considerados como parte del ámbito de la decencia racista aunque no del ateísmo. No tienen la vertical postura ante la vida que un ateo, quien "no se deja engañar por ninguna creencia sobrenatural". Pero sí se les considera con una superioridad civilizadora por su tipo de religión. Pero en todo esto opera la distinción del católico en sentido estricto como un elemento cercano al contacto oportunista con los creyentes afrocubanos por las proximidades que hay entre los dos tipos de fe. Tal posibilidad sólo se descarta en el caso de otras religiones donde no existe la remota posibilidad de cercanía en cuanto a la definición de lo sagrado. En la misma línea de proclividad al contagio estará el actor blanqueado, quien ha demostrado limpiarse del estigma, distanciarse del contagio y hacer coherente su asimilación. Así se comportan Anselmo y Emeterio, como negros blanqueados. Así se conduce un blanco como Malagón, quien en circunstancias muy precisas, oculta sus relaciones contagiadas con el solar en que vive y con la casa de culto de su amigo Ricardo, lo cual cree facilitarle su estatus como cadete de la policía.

Los extremos actorales del racismo-ateo no son absolutos. Existen posiciones intermedias que permiten la travesía cultural del blanqueamiento, que más que físico, es un fenómeno cultural y social. No es un recurso privativo del negro, es parte de la dinámica de vida que a todos los actores le impone el racismo-ateo. Se trata de desplazarse o desplazar por exoneración hacia la posición más blanqueada posible. Esto hace viable el contacto transcultural, hace menos encartonado el contacto mixto.

Antes de continuar es preciso hacer una aclaración de terminología. La voz afrocubano –como especificaba en la Introducción– tiene en Cuba un uso erudito. Ninguno de estos actores que se adscriben en relación con otros dice esa palabra. El especialista la ha usado como un término étic para designar los fenómenos que se relacionan con la adaptación de la herencia africana en la cultura y la sociedad nacional. Como entiendo que las clasificaciones de definición interna y externa en relación con la casa de culto son parte de esa adaptación, las encuadro como parte de la definición de la identidad del hecho afrocubano. Con ello logro sintetizar bajo una sola voz una diversidad de términos, laxos y movibles, usados en la enunciación de los actores. Pero entiéndase que nadie se llama o designa a otro como afrocubano. Sólo puede pasar que si el común de los nativos retoma la expresión, tratará de enfatizar con ello el contacto transcultural y no el contacto mixto entre el afrocubano y sus denigradores. Es un hecho que forma parte del carácter inconfesado del racismo-ateo.

Por otra parte sintetizo la diversidad de términos emic en categorías que son construcciones etnográficas para traducir las distintas posiciones o perfiles actores que están en el fondo de las relaciones interculturales que definen la vida afrocubana de la nación. Más la construcción que la síntesis, conduce a tener una idea más clara de la profundidad de significado del término afrocubano. Se trata de una noción que remite a una adaptación cuya complejidad no estriba en la fusión misma de la cultura africana con otras culturas. Más bien su intrincado contenido radica en que un mismo individuo desarrolla diversos sentidos para su actuación en relación con la africanía del país en distintos escenarios de poder, en los que le resulta básico la orientación hacia las materias de raza y religión afro. Se trata de una conclusión étic, que nos lleva a enriquecer el término afrocubano, partiendo del inconfesado racismo-ateo que se descubre en las nociones emic.

Ahora retornemos al deslinde. La definición externa, tomada desde el ángulo que observa la casa de culto, se representa la socialidad y la cultura afrocubana como: (1) Un espacio del relajamiento y la vagancia. Cuando en realidad se trata de un ambiente en el que existe un interés por la expansión material y corporal. (2) Un ámbito social interesado en el goce de los bienes y el consumo, hacia lo cual orienta su principal gestión, sin interés por el trabajo y la movilización social. En cambio, lo que observé fue mucha atención al trabajo y la ascensión social a través de las formas establecidas que suponen laborar y participar. Pero a la vez una resistencia a la idea de que el

Capítulo VI: El danzón

¿Por qué no
por qué no iba a tener el alma negra
aquel heroico pastor?

Negra como el carbón.

"¿Qué color?", Nicolás Guillén

En este capítulo dejaré en claro las dos estructuras del poder que se constituyen en la sociedad cubana en el nivel local y con ello la colocación de un mismo individuo dentro de una y otra estructura. La estructura oficial del poder la veo similar al danzón y cada epígrafe tiene por título un motivo que remite a ese baile. Quizá el sentir de algunos informantes me despertó esa imagen. Nada más parecido al danzón que el control que opera sobre el actor local, control físico de sus energías, guiado por las tecnologías políticas del cuerpo que recaban la contribución completa. A ello consagro el epígrafe VI.1. Mientras el VI.2 está dedicado a examinar la casa de culto (C_0) como unidad de operación en una coordinación local con otras unidades (C_i), coordinación de una estructura del poder no-oficial. Entre esas unidades y la casa se tiene la expectativa compartida de controlar ambientes que están relacionados con la plenitud vital.

Sobre esa base señalo en el epígrafe VI.3 dos niveles de articulación, el de las unidades estatales en el nivel local (A_i) que domina sobre el de las unidades no-oficiales (C_i). En tal dominación está institucionalizado el racismo-ateo. El negro y el creyente afrocubano son definidos como antisociales potenciales, cuyas actitudes en virtud del estereotipo racista-ateo no son explicables porque sean opositores o simpatizantes del régimen. La construcción cultural del antisocial es una inventiva ideológica para presionar hacia la recaudación de contribución completa, en el caso de los actores afrocubanos por sobrecompensación. Para llevar un control específico y directo en materia racista-atea de esa explotación, es preciso que las unidades A_i deleguen poder hacia unidades blanco-racista-ateas (B_i), colocadas entre la estructura oficial y no-oficial, entre un nivel de articulación estatal y otro no-estatal.

En el epígrafe VI.4, se describe la exclusión-inclusión racista-atea, en especial sobre la casa de culto y su más próximo entorno afrocubano local. Esos procesos complementarios, que suponen discriminación social, política y cultural, se verifican sobre el actor afrocubano en tanto estigmatizado. Este mecanismo afecta y compele a los asimilados y blanqueados, cuya pureza de estigma siempre estará a prueba. El círculo de los estigmatizados se complementa con el de los asimilados, con la correspondiente posibilidad de diferenciación del inferior. Verá el lector que la libertad de culto y la democracia racial no son impedimentos para que funcione la estigmatización. Sólo que las unidades A_i tendrán que velar porque los excesos de frustración de los elementos de B_i no desemboquen a un racismo-ateo inconveniente.

En el último epígrafe, VI.6, me concentré en el carácter simbólico e institucional, masivo y estructural, del racismo-ateo. Parto de lo intercambiable de las posiciones del actor en las acciones de dominación. Los actores, más que motivos simbólicos, tienen razones energéticas para moverse en esa dinámica intercultural y para hacer del racismo-ateo un hecho inconfesado. La propia libertad de culto y la democracia racial, sobre la base de los mecanismos de transculturación, serán resortes de inversión ideológica que acomodan a los actores a vivir el racismo-ateo como si no existiese, a silenciar la existencia del contacto mixto y abultar el contacto transcultural.

VI.1- Hasta la Reina Isabel baila el danzón

Emeterio Chacón se refiere a esa letra de canción para decir que en Cuba todo el mundo, de una forma u otra, tiene que estar en la línea oficial. A partir de ese enunciado, que tiene paralelo con otras afirmaciones nativas, podría pensarse en el carácter unipartidario del Estado cubano. Históricamente, la estatalización ha logrado controlar todos los recursos materiales y humanos. Toda unidad de operación por no-oficial que sea, está supeditada al Estado en alto grado, y todos los canales de acceso a un poder superior llevan a éste. La base de poder independiente de cualquier unidad de la estructura no-oficial es muy corta y pobre en coordinaciones.

La literatura en uso nos presenta datos sobre las unidades de operación estatales como unidades administradas y corporativas –típicas de cualquier Estado– en los aparatos de legislación, gobierno y justicia. Los órganos militares. Las empresas e instituciones de producción y servicio. Las organizaciones revolucionarias. Y el resto de las entidades de administración pública, educacionales, culturales e informativas. Pero, por otros datos más sutiles, se nos hace ver que también contiene unidades informales y fragmentadas. Bunck (1990) muestra el histórico factor informal que condiciona la aparición de los compadrazgos políticos. Bobes (1997) y Domínguez (1978), las asambleas y congregaciones con los líderes carismáticos. Dilla ordena trabajos que muestran las participaciones populares de multitudes, así como la composición de mayoría de las unidades de base de las organizaciones revolucionarias y las tendencias acerca de la ampliación de su poder independiente (Valdés Paz). Quizá falta darle más énfasis al análisis micropolítico para situar unidades con menos concentración de poder, pero necesarias para garantizar el unipartidismo, tales como comisiones y grupos para la resolución de problemas operativos de poder. En especial Domínguez (1978) se refiere a la reunión de identificación con los líderes carismáticos. Esa nomenclatura de líderes se le ha estudiado poco, no puede investigarse en fuentes escritas, pues no está reconocida en ningún documento oficial. Pero es real, existe. Se trata de una unidad administrada, que recluta camarillas políticas a su servicio y supedita todo el aparato de Estado en todos los niveles de integración. Controla el ambiente del diseño del proyecto nacional y convierte a todas las demás unidades en auxiliares suyas para la ejecución y consulta de ese diseño. Bajo circunstancias de excepción de exportación-importación y de las coyunturas globales del bloqueo, esta unidad en las condiciones del socialismo reproduce la naturaleza unitaria que tuvieron en el pasado las élites oligárquicas.

La literatura del tema da muchos datos para orientarse en el unipartidismo, aunque alguna no presente directamente el carácter del régimen. Sin embargo, para las cotas que pone el tema, aquí se trata de ver el totalitarismo en su funcionamiento en el nivel local y con los actores en vivo. Desde esa evidencia inmediata sólo presento los rasgos peculiares del régimen, limitando mi estudio a la incidencia del control total en el racismo-ateo.

En el nivel local se puede observar que un actor está inscrito en unidades de una estructura no-oficial. Puede ser un simple actor individual. Aparece en una camarilla, un grupo de amigos, un grupo familiar y de parientes, un conjunto patrón-cliente, o una casa de culto. Está fuera de la llamada integración revolucionaria (contribución completa y efecto de saturación), guiado por expectativas que no le llevan a agruparse en torno a objetivos estatales, sino alrededor de objetivos propios. Una camarilla crea un grupo de danzas afrocubanas para el simple recreo y para ello le pide la terraza de su casa a Radamés. Un grupo familiar centrado por Emeterio Chacón se reúne para arreglar entre todos un asunto concerniente a la cooperación económica familiar. Que hasta en esas nimias actividades esas unidades estén impuestas de ponerse bajo la línea estatal y que esa línea influye sobre ellas, son cosas distintas. Se trata del control que ejerce el Estado sobre las unidades no-oficiales para mantenerlas dentro de un nivel energético óptimo para su dominio total, en especial evitando entre ellas el crecimiento de sus bases de poder independiente y sus coordinaciones.

El actor local también está colocado en relación estructural con el Estado en una especie de formación militar. Sus unidades oficiales tienen un estilo militarizado: por rango, subordinación vertical a los escalones de mandos, cumplimiento de mandato y consulta formal a los subalternos. Ese estilo es dual, a la vez que está formado como soldado es mando en relación con los demás soldados. Ocupa a la vez el piso bajo (participante, leal y vigilado) y a la vez el piso alto de la contribución completa (burócrata profesional o no, evaluador de la confiabilidad de otros y vigilante), lo cual no contradice la estructura de ejército que necesita de todos los enrolados la más estricta cooperación

complementaria. El mismo actor integrado usa la fraseología de estilo militar para designar su posición y roles. Toda forma de sinergia social, de ocurrencia de agrupación, fuera de esas características no queda a extramuros del control del Estado. Cuando esa sinergia se hace resistente, al grupo que forma se le clasifica como antisocial y el Estado la controla de modo estrecho.

En esa formación, el individuo ocupa disímiles posiciones. Trabajador, militar y estudiante. Burócrata profesional o no. Líder o miembro simple de organizaciones revolucionarias. Representante (delegado o diputado) o elector de los PP. Integrante de grupos coordinados para tareas de trabajo, movilización y vigilancia; para la animación de la propaganda, la ideología y el trabajo con antisociales; para labores de organización y funcionamiento. Elemento de camarillas de compadres políticos. Componente de grandes grupos de apoyo en los mítines y demostraciones de identificación carismática. Agregado en grupos de camaradas de integración. Compañero de identificación y coordinación de gente revolucionaria distinta de los antisociales.

En los imponderables de la vida real de Emeterio Chacón se observaba esa colocación del actor integrado en el nivel local. Nos sienta con sus hechos y cuando éstos no bastan con sus palabras que él es presidente del CDR de su cuadra. Todos sus hijos desde edades tempranas han sido militantes de organizaciones revolucionarias. Sus dos nueras son también revolucionarias "activas". Sus tres nietos cuando empiecen a ir a la escuela serán pioneros. Su esposa, Rosa, es la activista de divulgación del bloque de la FMC y "miembro activo" de las MTT: "Porque aquí todo el mundo tiene que estar incorporado a las tareas de la defensa". Así me dice mientras me enseña diplomas y fotos que están colgadas en una pared de la sala, en testimonio de la alta integración del grupo de parientes, familiares y amigos, prueba de la pertenencia de esos elementos cercanos a las corporaciones militares. En la casa todos, excepto Rosa, trabajan, que quiere decir que laboran para el Estado. Distingue el trabajo por cuenta propia como una concesión para servir a la Revolución desde otro tipo de actividad. Él tenía planes de al jubilarse dedicarse al trabajo por cuenta propia. Otra cosa era la gente que quería vivir del trabajo por cuenta propia, como los elementos "sin historial revolucionario" con los que había empezado a andar el más joven de sus hijos, Marcos. Para su concepto, por esas influencias, Marcos había comenzado a descuidar algunos deberes para con las organizaciones revolucionarias (trabajos voluntarios, guardias, entrenamientos militares, asistencia a asambleas, papel más activo en las reuniones y activismos) y para con su trabajo (interés en la emulación socialista, la calidad de resultados y la superación técnico-profesional). Como padre le preocupaba que Marcos entrara a bailar el danzón como mismo él metía a esa danza a los distintos antisociales que tenía registrados en sus archivos de presidente del CDR, donde estaban inscritos *jineteros*, vagos, gente con *problemas ideológicos*, *bisneros*, creyentes, ... No quería que su hijo estuviese en una lista como ésa. Sabía lo conflictivo que para cualquier individuo era el ser clasificado como antisocial. Más de una vez lo vi salir aprisa de su casa para ir a neutralizar a alguno de esos sujetos, apoyado por otros vecinos revolucionarios, por la policía, por la G-2 o quizá él solo. Ni ese ni otros encargos revolucionarios podían esperar, los tomaba como cosa de vida o muerte y así le gustaba que otros los asumiesen. Era una actitud ejemplar y combativa, que él creía sostener y que señalaba con admiración en Perfecto, hombre influyente en la educación ideológica en la localidad.

Entre las visitas a la casa de los Chacón Martínez destacaban las de Galán y Mendieta. Uno, funcionario del CC del PCC, y el otro, director de una empresa importante. Se decía de su cualidad de compañeros, para enfatizar que tan altos funcionarios que vivían en la barriada, también hacían las actividades de integración. Porque a ellos que era gente muy atareada se les podía pedir participación "de toda clase y a toda hora". Era gente de fidelidad probada, pero que se ponía a los ojos de todo el mundo para ser probados y vigilados por la masa de compañeros. Entre las cualidades que más se alababa de ellos contaba la abnegación, atributo que buscaban la manera de inculcar en sus parientes, familiares y gente cercana.

Las nueras y los hijos del matrimonio Chacón Martínez (excepto Marcos) se esmeraban en la realización de tareas de estudio y de preparación profesional. Entraban a participar con distintos roles y rangos en las asambleas, reuniones y juntas de movilización a concentraciones con la nomenclatura carismática. Aunque Marcos se hacía remolón, asistía a las sesiones de estudios de materiales políticos y de adoctrinamiento. Rosendo tenía una larga experiencia como trabajador ideológico y era activista provincial del PCC. La esposa de su hermano Roberto era responsable de

trabajo voluntario de su organización sindical de base y por esa función movilizaba un alto número de trabajadores para la agricultura y la construcción. Los miembros de la casa tenían "una larga y sostenida trayectoria" en los trabajos voluntarios, así como en las guardias cederistas, obrera y estudiantil. Alrededor de la mesa familiar, en una reunión colectiva, que ya tenía hartos a Marcos, se les veía departir acerca de cómo entrar a iniciativas de contribución completa. Se platicaba de la biografía revolucionaria a presentar en las asambleas comunistas. Entre todos estaban persuadidos de la honestidad con que debían reconocer los pecados que habían cometido en el cumplimiento de su conducta de integrados. Ello facilitaba que en las reuniones dichas pudieran usar adecuadamente la confesión (crítica y autocrítica), para así salir con un limpio expediente revolucionario: "La primera limpieza que se le exige a un revolucionario es ser honesto. No puede tener ni un mínimo de reserva con la exposición de su vida ante las masas. Ese libro que me pasaste [la primera edición de Díaz, 1997] es una asquerosidad, es la expresión del revolucionario vacilante y deshonesto".

Estos sujetos disponen alrededor de 12 horas diarias de su presupuesto de tiempo a las actividades de contribución completa. Rosa es la que más presupuesto de tiempo dispone, el cual lo invierte para apoyar a los demás en el cuidado de los niños, conseguir abastos y servicios estatales que se requieren en el hogar (le auxilian Marcos y Emeterio).

Emeterio (en la cuadra) y Roberto (en su trabajo) son los encargados de llevar control de los movimientos de lugar y organización de política base. Su casa es una especie de oficina de los CDR. Allí está el mural y el rincón patriótico. Desde allí se mueven todos los hilos para movilizar a los vecinos. Por todas partes aparecen en esa cuadra "mensajes revolucionarios". En una observación mordaz de Marcos, él declara que la cuadra y la casa en tal sentido se le parecen a su trabajo: "Parece que entro y salgo del mismo lugar. Cuadros de los mártires. Diplomas. Carteles. La explanada para la asamblea. El local de los *pinchos*. Y todo el mundo con el ojo viendo lo que uno hace". A Marcos le empieza a molestar la vigilancia: "Desde que asomas la oreja por cualquier lugar te están viendo. Ya entraste. Ya saliste. No importa si es del barrio o de la casa. Como dice la canción, 'siempre hay un ojo que te ve'". Son estados de ánimo que, según su padre, quienes realmente deben sentirlos son los antisociales. Entre ellos, de su lista, me indica gente que han *metido en cana*. Como miembro de la asamblea municipal de los CDR, atiende un centro de reeducación, que estima que lo mejor es que lo trasladen a una plantación, para que allí los jóvenes desviados aprendan lo que es trabajar duro, para que vayan a donde los revolucionarios hacen sus méritos y se hacen gente decente.

Emeterio se siente a sí mismo un hombre decente, recto y con gran influencia. Así lo pude registrar en la reunión que celebró su grupo familiar a fines de 1991 para acordar algunas contribuciones mutuas para una fiesta de quince años. Eso lo impulsa a apoderarse del papel de líder del grupo. En especial frente a uno de sus hermanos, Renato, quien es un hombre que nadie se atrevería a decir que es un antisocial. Pero es un vacilante, un tanto retraído de la contribución completa, un hombre que "no predica" ante los suyos "con el ejemplo". Sabe mucho y está muy capacitado, pero le gusta hacerse el *chivo loco* en todo y a los cuatro vientos publica que todo lo que sabe como ingeniero lo aprendió él solo, que no se lo debe ni a la Revolución, ni a Fidel —que él es un hombre capaz por sí mismo, que él se basta y se sobra. En cambio, dentro de ese grupo muchos consideran que Renato es un hombre que puede ayudar a centrar la cooperación familiar. Sobre todo, posee una alta disposición de tiempo pues siempre tiene un pretexto para *guillarse* de las actividades revolucionarias. "No tiene ni un diploma de *pionero* —dice Rosa a Roberto— pero siempre tiene tiempo para su casa. (...) Tiene muchos contactos con gente que resuelve [mercaderes negros]". Claro hay otros que estiman que ese estado mental de vida relajada, trae a Renato "señalado *hasta por el gato*". Alguien recuerda cuando lo incriminaban como *maceta* y otro añade de cuando lo acusaron de traidor por negarse a ir a Angola, aunque presentó un certificado médico. Consideran que un individuo así, que desde que viene por la esquina, por su modo de vestir, de conducirse y de gesticular, ya se le ve que no tiene actitudes revolucionarias, si se le daba la rienda del asunto de la colaboración familiar "podría meterse y meter a los demás en un *barretín*".

Hasta aquí esta descripción resultado de la observación hecha en una de tantas familias. El desfile de sujetos presentados aparece en una posición estructural de integración estatal, la cual llega a influir hasta en la ingenua junta de familiares, aunque esta sea parte de una estructura no-oficial.

Sean los Chacón Martínez. Los vacilantes Renato y Marcos. Los antisociales compulsados por el aparato local del Estado. Ahí todo el mundo, de una forma u otra está colocado en el baile de danzón del que nos dice Emeterio.

Esa posición estructural nos habla de actores individuales y colectivos (C) –por lo menos los observados en el nivel local– que aparecen sujetos al poder del Estado unitario (A), bajo un control total. El Estado tiene las expectativas de que ellos hagan una contribución completa de sus energías con su trabajo y participación social, tanto por los pisos bajos, de simple controlado, como por sus pisos altos, de controlador. Para lograr ello, el Estado dispone del máximo de energías (X_i), de las capacidades del actor para el trabajo y la movilización social. Son aquellas hacia las que señalan los mecanismos de compulsión, de tecnologías políticas del cuerpo. Dispone de ese máximo porque se trata de un actor desprovisto no sólo de amplios medios de producción, sino de una totalidad extensa de otros recursos materiales (X_{ij}). Este actor tampoco cuenta con formas y flujos de sinergia social para lograr grandes agrupaciones colectivas independientes del Estado (X_{iii}).

El Estado (A) ha logrado acaparar esas tres clases de ambientes (X) en el proceso histórico de la fase socialista. Ha dejado a disposición del subalterno un conjunto de recursos en virtud del respeto a la propiedad personal; el poco desarrollo de la propiedad privada y cooperativa; la reducción del trabajo por cuenta propia; el dominio unitario del mercado estatal; el racionamiento igualitario de abastos; la expansión de los beneficios de justicia social; y la intervención de todos los integrados como controladores estatales. Ese conjunto de recursos ha quedado representado en áreas de beneficios recibidos o concedidos en pro de una igualdad social y una gestión para el desarrollo con la participación de todos.

El dominador (A) sólo ha podido llevar adelante su obra de ejecución de un proyecto socialista a base de no dejar desprovisto al subalterno (C). Más bien ha tenido que proveer a amplias mayorías de recursos, sobre todo en el área de las subvenciones de justicia social y de capitales económicos y simbólicos por su integración. Se trata de recursos de los que, históricamente, los subalternos habían quedado despojados por las elites coloniales, patricias y oligárquicas. Al ser expropiadas estas últimas, bajo la inminencia de la utilización de la estatalización para producir un disparo en el desarrollo económico y social, así como bajo los imperativos del bloqueo y la constitución misma de bases unitarias de poder, el Estado (A) pasó a detentar el amplio dominio del trabajo, la producción, los servicios, la propiedad y el mercado. Ese poder total se ha retenido bajo un poder de símbolo carismático que es asignado por esas amplias mayorías beneficiadas con la justicia social y con la participación en roles de controladores. Lograda esa supremacía, el Estado (A) se ha erigido en el administrador paternal de todos los recursos, incluso ha determinado cuáles y en qué medida son convenientes para el bienestar material y la riqueza moral de la masa. La posibilidad de tomas independientes de decisiones para el conjunto de los controlados (C), estén éstos en cualquier posición con relación al Estado (A), quedó debilitada desde 1971, cuando el Estado (A) consolidó el control total de los recursos del tipo X para emprender la marcha hacia el gran proceso del desarrollo nacional planificado. Ese control total, con su estilo paternal, se continuó reforzando hasta la etapa de la reforma, pese a la depauperación del beneficio social.

El desmesurado crecimiento de los controles de X por el Estado en todas las instancias, lleva a que el crecimiento energético de las unidades puestas en la estructura no-oficial sea bajo. Véase un caso de una unidad de integración afrocubana de tipo C_1 . Cuando en la estructura política de la barriada dicha apareció el grupo de danzas afrocubanas organizado por jóvenes afectos a las tradiciones locales, que formaban una camarilla de amigos que oscilaba entre la identificación y la coordinación, enseguida la plana mayor de las organizaciones revolucionarias del lugar se combinó con la policía, la G-2 y la dirección de cultura de los PP, para convertir aquella agrupación en una unidad inscrita dentro de los planes estatales, sin que sus miembros pudiesen hacer mucha resistencia. A distintos miembros del grupo se les hizo saber que por sí solo no iban a poder llevar un control de los antisociales que entraran al grupo y finalmente iban a salir *embarretinados*. "¿De dónde ustedes van a sacar las telas para los vestidos, de lo que le compran a los *bisneros*? ¿Y para comprar cosas para ustedes, también se van a meter al *bisne*?" "Hasta ahora Radamés le estaba prestando la terraza de su casa; pero él sabe que eso no se puede hacer y que pudiera salir tan *embarretinado* como ustedes. Vamos a ver quién le sigue prestando". "¿Cómo vamos a estar seguros

que ustedes en vez de estar haciendo algo útil (estudiando, trabajando y participando) se la van a pasar bailando y vagueando? ¡Eso está bueno para el viejo Anselmo, pero no para ustedes que son unos jóvenes!". "Si por ahí se ponen a decir que ustedes con su bailecito influyen para que la gente no vaya a las actividades revolucionarias, no nos va a quedar otra alternativa que *llamarlos a contar*". "La iniciativa de ustedes es buena, pero hay que encauzarla por vías revolucionarias". Esa última fue la conclusión que pasó al grupo a ser un grupo de proyecto cultural "espontáneo", "informal", de los jóvenes del barrio dirigidos por Elvira, una instructora de danza que colocó allí la dirección municipal de los PP. A la unidad se le dio otra cualidad en la estructura oficial, distinta de su naturaleza no-oficial.

El control del ambiente (X) del actor (C) puesto en la línea de integración del Estado (A) no le permite salir de su sometimiento. El Estado no descuida el control de ese ambiente. Apela a la larga cadena de métodos de compulsión (coerción directa, indirecta y persuasión), verdaderas tecnologías políticas del cuerpo. El régimen unitario que dejó al actor desprovisto del máximo de medios y de sinergia social, puede darse el lujo de disponer del inconmensurable ambiente de sus energías para el trabajo y la movilización. El actor en tal sentido tiene la alternativa de ser integrado o antisocial.

Los jóvenes del citado grupo de danzas se vieron en esa disyuntiva. Sobre ellos se descargó una coerción indirecta mostrándoles sus posibles faltas futuras. Se les hizo saber que ya estaban vigilados: "El propio Radamés se asustó y nos pasó el *chivatazo*". De manera persuasiva se les hizo ver que lo mejor para ellos era asumir su integración: "A buen entendedor con pocas palabras bastan". No tenían recursos suficientes, ni podrían sostener su agrupación fuera del *chivatazo* y hasta de una posible provocación. Si a arriesgo de esas circunstancias hubiesen persistido en sus iniciativas, les hubiese costado el castigo de la disolución del grupo. Los repudios. Las presiones psicológicas. Las denuncias de su actividad.

Iban a terminar mal. Con un mitin de repudio de los vecinos del CDR, eso hubiese acabado como la *fiesta del Watao*. Para eso nada más que había que *darle cuerda* a dos o tres gente que le molesta el ruido de los tambores y la negrada. Después cartas para sus centros de trabajo y estudio. Pasarle los nombres al Comité Militar para que pusieran a los varoncitos a *morder el cordobán*. Y a las hembritas que son tan *satas como las gallinas*, decirle a la policía y a la *federación* que las *metiesen en horma*. Porque ésas si no son *jineteras* se saben el camino que va al *Malecón*.

Para hacer tan grande extracción de energías, las tecnologías políticas del cuerpo necesitan esparcirse por todos los ángulos por donde pueda exprimir. Al actor se le racionaliza el tiempo de su actividad, la multiplicación de éstas y el uso de espacios. Se le reducen las formas de sinergia grupal independiente dentro de una organización de ejército de integrados. Sus capacidades se ejercitan como facultades que no le son propias, que están fuera de sí; son un logro de la sociedad encabezada por los líderes carismáticos ("gracias a la Revolución", "gracias a Fidel"). La objetivación de sus estados mentales significa un modo ético de vida que aporta un ilimitado flujo energético desinteresadamente, como "cosa de vida o muerte". Sus manifestaciones de comportamiento, gestualidad, posturas y hábitos son metidos en una línea masiva de presentación y disposición por todos los ámbitos de la vida, y compromete el hecho mismo de su vida.

Este control total de las energías implica un castigo total. El proceso de confesión de la biografía revolucionaria en las asambleas de purificación actúa como tribunal permanente. Incluye en su sumario la pregunta de si el individuo se somete completamente a la extracción múltiple de sus energías. Como es tan difícil para cualquiera sostener ese ritmo de vida, siempre todos tienen alguna falta que expiar. La mejor penitencia, resulta entonces, reforzar la extracción de energías: un trabajo voluntario, un cargo, una afiliación política más, un cambio de actitudes, una muestra constante de disposición. No bastan con los tribunales de la ley; es preciso el establecimiento de múltiples tribunales morales. Entre los polos del integrado y el antisocial, se moverán los vacilantes, los miembros simples y los rezagados. No llegan a ser integrados cabales. Es esa gente que siempre comete algún fallo de integración, esa humanidad imperfecta, que algo, aunque sea un simple detalle, le falta para ser contribuyente completo, y con ello para ser sana, moral, decente o cabalmente revolucionaria. Esa última categoría se matiza con muchos adjetivos, para evitar excluir a cualquier individuo de la posible integración. Por esa imperfección, que puede ser tan circunstancial como la disposición energética de los individuos, siempre se estará compulsando a una aportación completa, presentada como una superación de la condición social, moral o política.

Para lograr la extensión de las tecnologías políticas del cuerpo es preciso tomar en consideración el sistema de microfísica del poder por efecto de saturación. Es forzoso colocar al actor en el mayor número de posiciones de dependencia con el Estado, penetrando incluso en facetas de su vida privada. Es imprescindible que sea, en todas esas posiciones, a la vez controlador y controlado. Se llega a la alta eficacia cuando hasta los desviados de la contribución completa son puestos en esa línea. Para lograr esto es necesario evitar que se creen ámbitos de socialidad donde el individuo pueda independizarse de un estricto control. Con eso basta, si es posible instalar en esos ámbitos las torretas de vigilancia de un control ubicuo, extendido entre una multitud de actores, cuyo coro es una especie de tribunal moral. Sin ello todo control resulta labor engorrosa: "Bastantes problemas tenemos aquí. Para andarnos con el dolor de cabeza de si ustedes con su inocente baile se meten en problemas con la Revolución. Ustedes son bastante inmaduros en política para garantizar una vigilancia revolucionaria permanente".

Este actor (C) desprovisto del control del máximo de los ambientes (X) en su colocación subalterna en relación con el Estado (A) tiene expectativas. Estas se cifran en el mejoramiento de sus condiciones de vida, en la recuperación del alto monto de energías gastado, frente al no-crecimiento de la satisfacción de las necesidades, frente a la pauperización. La necesidad que tiene A de absorber máximos de energía del tipo X_i le lleva a hacer una cuantiosa inversión en el levantamiento de sistemas de control físico y social, ligados a tribunales, así como empleos de energías en castigos y en el funcionamiento de múltiples torretas de vigilancia. Esto redundará, incluso, en un gasto irracional en relación con las necesidades igualitarias y las subvenciones que el sistema debería satisfacer. Con razón Renato, un ingeniero, me hace ver que si la energía desplegada en contra del grupo de danza local se hubiese invertido en cosas más provechosas para la comunidad local, se hubiesen resuelto problemas importantes: "Este el sistema de ni vivas ni dejes vivir. Si quieren bailar que bailen. Bailar y tocar tambor no es malo. Si hacen algo malo que le jalen las orejas, que para eso ya están bien crecidos ... Pero sí es un desperdicio que más de cincuenta gente le han caído encima, cincuenta gente que si se ponen a hacer por el barrio van a resolver problemas con los baches, la plomería, ... y la limpieza. ¡Mira qué sucio está todo!"

El mantenimiento del ingreso de insumos humanos al sistema se hace a costa de la reducción de los beneficios recibidos por esos contribuyentes energéticos y sus pocas posibilidades de acciones independientes para el crecimiento de esos dividendos. Nuevamente, podría afirmar con Donate (1996) que "se trabaja [se invierte energía] para vivir peor". Eso hace que la lista de beneficios recibidos en formas de abastos, premios y estímulos sea no sólo reducida, sino también inestable, tendiente a la pauperización, al enflaquecimiento. Visto desde el punto de vista de la documentación del dato etnográfico, es una especie de lista de recursos que el dominador (A) deja a disposición del subalterno (C), una lista atravesada por una columna que nos informa de las tecnologías de conteo y uso racional que las unidades y actores tienen que poner en juego cuando se quedan a solas con los cortos recursos con los que le corresponde el Estado por su elevadísima contribución energética.

En realidad, el Estado tiene una perspectiva del asunto que no ignora el problema pero lo ideologiza. Difunde convencido y con persuasión una idea que estabiliza su esperanza y la de muchos actores. Es que el sacrificio y la austeridad llevarán a una hora histórica en que fluyan posibilidades para que el Estado, paternalmente, pueda repartir bienes que satisfagan ese nivel de crecimiento. Esa ideología es desplegada en campañas de intensa contribución completa después de las cuales se registran algunas mejorías para la satisfacción de las necesidades, prosperidades que resultan transitorias. Esa ideología imagina que la independencia del control total para que algunas unidades no-estatales (empresas, cooperativas, iniciativas comunales, ...) actúen en ese mejoramiento es una fórmula burguesa. La reforma se ha visto obligada a usar de modo limitado esas fórmulas llamadas capitalistas. Es por ello que al Estado le interesa más la capacidad heroica (*pathos* heroico) del actor, que el crecimiento de la satisfacción dicha. La fórmula contraria es burguesa. Pone en peligro la unicidad política, la que en cualquier circunstancia, con bloqueo o sin bloqueo, es considerada como la alternativa para la consecución de un único proyecto nacional.

Conforme a los resultados de los estudios cubanos, las conductas que genera la contribución completa no son reprobables, pero, o son desgastantes o cuestionables. Donate (1995) se nos refiere a las decepciones que causa la pauperización, tales como las que están experimentando Renato y

Marcos, y las que seguiremos observando en otros sujetos. Varios autores nos dicen de la doblez que generan esas conductas, al buscar expansión para necesidades insatisfechas, conflictos y solución de problemáticas por vía no-oficial.

Las unidades y actores hacen "miles de cambalaches" para aumentar sus beneficios. Doblan sus esfuerzos. Ponen en tensión sus capacidades. Generan inventivas, destrezas y almacenamientos para cuidar su propiedad personal; la disposición del trabajo no-estatal y sus productos; y los abastos y servicios estatales. Crean habilidades para promover en las asambleas confesionales su biografía revolucionaria, para aparecer en las listas de los destacados, a quienes corresponden más premios y estímulos. Tratan de entrar a los resquicios de holgura que proveen las camarillas estatales. Se organizan para conseguir a tiempo y en las mayores cantidades posibles los abastos. Pero esas operaciones no son suficientes, llevan a la aguda competitividad socialista.

Esa competitividad no es el idílico sistema de emulación socialista planteado por el Estado (PCC, 1991, 1987, 1976). Se trata de la situación real en la que los actores y unidades procuran la obtención de beneficios estatales que no alcanzan para todos, una situación que se hace contradictoria, conflictiva, al competir con otros por recursos escasos en el área de los capitales económicos y simbólicos que provee la integración:

- Competencia por favorecerse de la extensión de las autorizaciones para actividades no-estatales.
- Competencia por la entrada a las camarillas de la política estatal, camarillas de difícil acceso, el cual el actor consigue si hace un derroche amplísimo de energías que le asegure su condición de ejemplar, siempre amenazada, aunque tenga la facilidad de ingresar a los compadros por relaciones informales con gente de la nomenclatura cercana a él (parientes, familiares, amigos y camaradas).
- Competencia con los individuos próximos estructuralmente para sobrepujar por el ingreso de beneficios. Ello acarrea conflictos entre los actores por exigencia de compromisos oficiales que se ponen en contradicción con sus estatus y solidaridades no-oficiales.
- Competencia por sobrepasar el igualitarismo desde una posición como controlador, lo cual produce ojerizas hacia los actores y unidades más prósperas.

Si esta emulación genera conflicto en el área de los recursos obtenidos por integración. También en otras áreas del conteo y uso de los pocos recursos disponibles se crean escisiones por el eficiente control y obtención de los recursos escasos.

El panorama de los beneficios oficiales está surcado de conflictos y chivos expiatorios. Eso conjuga con un dato documentado. El individuo del período especial tiene una historia de vida repleta de una información que nos dice de los aprietos por los que tiene que pasar para vivir, de los cismas que mueven sus relaciones interpersonales y de los chivos expiatorios que se imagina. Es obsesiva esta historia de colas, tiempos de esperas, equipos que se rompen sin solución, de ripios conseguidos, ... Es continua la exposición de conflictos que implican a sus compañeros de actividad, a sus amigos, a vecinos, familiares y parientes. Es incontenible y multiplicada la atribución de pecados a otros: la culpa es de los *jineteros*, señalándolos con el dedo; de los burócratas, con una historia de tales o cuales funcionarios; de los *mercachifles*; de los delincuentes del barrio; de los taxistas; de los *coleros* y los *colados*; de los jóvenes; de los que no usan como es debido el comedor y el transporte de la empresa; del vecino, del amigo, del familiar y del pariente. Se trata de un reflejo de la insatisfacción del crecimiento de las necesidades para la que no alcanzan las inventivas. Es un vacío imposible de completar, que crea ansiedad, desasosiego, conflictos y chivos expiatorios, mientras todos, hasta la Reina Isabel, bailan el danzón de la integración.

VI.2- Mi casa, mis ahijados

Margarito se refiere al reverso no-oficial que es la casa de culto. Me subraya el universo de interacciones que sus elementos echan a correr por barrios y poblaciones, que van desde los vínculos que pone en juego Wilfredo, uno de sus más cercanos ahijados, hasta los que despliega Blanca, quien vive desde hace diez años en *el Norte*. Este se conecta con tal gente, el otro con esta otra. Y así Margarito nos puede señalar hacia las múltiples unidades que comparten con la casa la vida no-oficial, la vida de los trapicheos para incrementar la satisfacción de las necesidades y tener expansiones fuera del control del Estado.

La casa de culto está colocada en un nivel de integración local. Es imposible encontrar una casa de culto municipal, provincial, nacional y mucho menos internacional. Pueden ir de una localidad a la otra, hasta llegar al viaje de un país a otro, sin que deje de ser una institución local. Cada actor colocado en la cadena de sus ramificaciones contribuye a la casa desde las distintas posiciones estructurales en que está colocado en la vida social, desde sus distintas actividades, roles y ocupación de jerarquías sean oficiales o no. Pero en todos los casos su contribución irá destinada a reforzar las transacciones de la casa como unidad no-oficial. Por esa calidad, ella está relacionada por sus tentáculos con otras unidades no-oficiales: clientelas, grupos de amigos, camarillas, grupos de parientes y familiares, etc.

VI.2.1- Las unidades locales

Las unidades locales no-oficiales son las siguientes:

– Las clientelas locales (C₄)

- Clientelas de política estatal: Un individuo colocado en algún nombramiento estatal, de modo clandestino da protección a distintos sujetos, necesariamente no relacionados entre sí. Les ayuda a obtener alguna seguridad por encima del débil sistema de garantías. A cambio, estos sujetos le prestarán su trabajo por cuenta propia no-autorizado y servirán de mediadores por el mundo de la socialidad sumergida (mercado negro, trabajos por cuenta propia no-autorizados, servicios de sacerdotes afrocubanos, ...). En particular, con el ámbito afrocubano, el patrón tendrá la posibilidad de mantener un contacto altamente regulado, valiéndose del cliente que sirve de intermediario. El cliente, por gestión del patrón, podría entrar a las camarillas de compadres políticos. En todos los casos, es necesario contemplar el prestigio y la objetivación de un estado mental de cierta seguridad que recibe el cliente.

- Clientelas del mercado negro: Su patrón (*maceta*, *merolico* o *bisnero*) es un individuo con autoridad de poder o de habilidad para el comercio ilegal. Dispone reservas de dinero, medios o capitales simbólicos en forma de contactos y créditos, lo cual da facilidad para el trasiego clandestino de productos. Apela al servicio de algún cliente que le provee medios, materias primas o productos elaborados, sustraídos en medio de la confusión de la cadena de corrupción generalizada. Contrata trabajo no-autorizado. Y corresponde con paga, productos y contactos.

Estas clientelas son pequeñísimas. Su n-número de clientes es muy corto. Pero son fragmentos multiplicados en el m-número de relaciones que el patrón establece con m-conjuntos de clientes. Esas m-unidades en todos los casos son de consenso por el poder asignado al patrón por esos conjuntos. Para un patrón, es peligroso que crezca el número n o que se reduzca por coordinación el número m. Su actividad ilegal e inmoral sería detectada. Para los clientes, esa circunstancia también es temida. Significaría complicaciones para sí y el fin mismo del patronazgo. Pero también cuando un cliente observa que el patrón agrupa otros clientes fuera de su reducido grupo, teme por los recursos que le puede asignar. Sabe que ningún patrón es tan poderoso, le tocará menos; y esa es una circunstancia que despierta ojeriza en el grupo que detecta tal situación con relación al grupo detectado. Esto no estimula a las partes, que se ven impedidas de llevar establemente y en toda la proporción deseada su intercambio de protección-favores. Por lo que estamos ante unidades muy endebles y efímeras.

– **Camarillas de vecinos y compañeros de actividad (C₅)** que entre sí se coordinan para la realización de actividades no-oficiales. Estas camarillas buscan incrementar los recursos para la satisfacción de necesidades de primer orden. Organización de fiestas. Arreglos de equipos, muebles

e inmuebles. Comunicación de información sobre cuestiones locales. Apoyos para el conteo y uso de los recursos obtenidos.

Esmeran el sentido de confianza para facilitar la confidencia para transgredir las prohibiciones sobre las actividades no-autorizadas. Dentro de esa familiaridad florece el juego de interés sea por apuesta o por sistemas de la lotería local (*charada*). Se crean contactos profundos con el mercado negro así como clubes para el esparcimiento. Más son unidades que rara vez logran tener un centro de consenso. Un informante que se aleja de una camarilla que había establecido un centro alrededor de un grupo de parientes que empezaba a amasar bienes en un trabajo por cuenta propia no-autorizado, me hace notar con razón que los aparatos del Estado “echan el ojo” sobre el crecimiento de esas unidades, valiéndose incluso de la vigilancia colectiva que penetra la propia camarilla. Si falla la perspectiva de convertirla en una agrupación no-estatal al servicio del Estado, el asunto termina como *la fiesta del Watao*.

– **Las unidades de afectos a las tradiciones locales (C₆)**. Suelen existir en un nivel de identificación por fiestas, tradiciones y otros eventos de la localidad. Un caso típico es el grupo de danzas al que hice referencia. Los elementos de estas unidades se identifican entre sí por su afecto a la tradición y por sus cortas iniciativas. Pueden coordinarse y establecer esa confianza propia de las camarillas. Comparten puntos de vista. Van juntos a celebraciones tradicionales. Tienen su punto de reunión local. Su alternancia se puede combinar con bailes y juegos de mesa (ajedrez, parchís, dominó), entrando así a camarillas que estabilizan esa clase de encuentros. De tal manera, se logra establecer una coordinación, que resulta muy útil para la organización de festejos no-oficiales, entre ellos los patronales. También puede tratarse de unidades patrón-cliente y de consenso que practican formas de religiosidad popular. Son grupos más inconstantes o menos de creyentes y clientes reunidos alrededor de patronos de religiosidad popular (curandero, adivino, hechicero o médium). Las unidades religiosas afrocubanas (C_{0,2-3}) los toman como parte de tradiciones que de algún modo se relacionan con las suyas, pero que carecen de una visión sistemática de la creencia y del ritual.

Cuando estos festejos y celebraciones tradicionales son cosa inocente para el Estado, se abre la posibilidad de que la organización del mismo quede bajo un centro familiar y de amigos bastante difuso. Por ejemplo, con la preparación de una fiesta de quince años. Cuando la organización alrededor de un centro ya resulta un peligro para la vida estatal, se trata de convertirla en una unidad no-estatal al servicio del Estado o del modo más persuasivo posible se le disuelve, apelando, de preferencia, a la coerción indirecta.

Esta clase de unidad se puede observar entre los adeptos a las tradiciones locales en Regla, que son reclutados por figuras de la política cultural oficial de la localidad y algunos elementos captados por los servicios policiales, para mantener bajo control la celebración patronal y sus iniciativas. A la iglesia le resulta mejor no intervenir. Aceptan a los grupos de organizadores que se relacionan más directamente con la autoridad eclesiástica, la cual se coloca como centro de consenso estrictamente formal, compartiendo la asignación de poder de los adeptos a la tradición con el centro estatal, que trata de hacerse lo menos notorio posible. La unidad sigue siendo no-oficial, sólo que se evita que su actividad no-oficial desborde la línea de utilidad energética que representa para el Estado. Esta circunstancia favorece a la iglesia, que no quiere verse envuelta en conflictos con el Estado.

– **Grupos de parientes y familiares (C₇)**. Son unidades de mayoría o consenso alrededor de un líder y en su defecto una simple coordinación. Podría llegar a incorporar a parientes lejanos. Todo ello en consideración de la voluntad de cooperar en la obtención de recursos y la solución de conflictos familiares. Sus magras economías domésticas se constituyen sobre la base de esmerar el conteo y uso de los recursos, así como con la relación con otras unidades que puedan suministrarles bienes y prestigios. Es ese capital simbólico y económico el que se redistribuye en el interior del grupo, en el que quizá pueda florecer alguna empresa de trabajo autorizado o no, que se encubre bajo el manto de la reciprocidad familiar. Como se vio en la unidad del grupo de parientes y familiares constituidos en la casa de los Chacón Martínez, en estas unidades se cuida que la actividad antisocial –aunque sólo sea potencial– no estropee la congregación. Y se requiere de un líder con autoridad de poder y habilidad para dirigir la búsqueda de recursos, organizar reuniones y salvar conflictos.

- **Los grupos de amigos** (C_8). Aquí los elementos se correlacionan de acuerdo con exigencias emocionales e instrumentales. La confianza emocional hace que entre ellos se abran posibilidades de promoción hacia las unidades del mercado negro y camarillas exitosas. El amigo por su nivel de reciprocidad en la promoción y por su gestión para ayudar a su áter, se sentirá en derechos de pedir de él la muestra de su aprecio y la correlación. Esta muestra de aprecio se esmera cuando se le introduce a las unidades familiares como una gente a quien mucho se le estima. En tal situación el amigo va a tener amplia posibilidad en el mercado matrimonial de la familia receptora. Si el grupo familiar no está contagiado por criterios blanco-racista-ateos o de obtención de estatus por vías de enlaces, será un mercado más abierto.

VI.2.2- Recursos y colaboración

Estas unidades y sus actores controlan distintos ambientes. Pero uno de esos ambientes lo hace cercano a las casas de culto. Tienen en común con la casa el control de formas y flujos energéticos de gestión por la plenitud vital y los recursos para sostener ésta. Ingresan insumos energéticos en condiciones de alta tensión disipativa, tensiones que deben reducirse para hacer más eficientes la cantidad, la calidad y el uso de sus acervos.

A- Disponen de las formas y flujos energéticos como beneficios recibidos o concedidos a cambio de contribución completa y de su ampliación por la inserción en la emulación socialista. Ya sabemos que en condiciones de pauperización.

B- Llevan un conteo y un uso de esas formas y flujos a través de un sistema de solidaridad comunitaria y personal, que le conducen a desarrollar tecnologías de racionalidad, intercambio y transacción.

C- Esto último implica la ampliación de recursos por vía no-estatal a través de las distintas operaciones que hacen las unidades no-oficiales C_i .

A todos estos recursos adquiridos por vía oficial y no-oficial para constituir la base de poder independiente del actor C, le denomino X'. En la obtención de éstos hay situaciones de tensión que amenazan con disipar esas formas y flujos para la plenitud vital. Me refiero a perturbaciones que merman los ingresos energéticos, los desorganizan y crean conflictos en torno a ellos:

a- Las tensiones que causan la competencia por el mejoramiento de los insumos en la posición estructural en relación con el Estado.

b- La tensión que causa la posición estructural no-oficial de las unidades y los actores:

- Los conflictos causados por el conteo y uso de pocos recursos que se deben disponer para sí y para la solidaridad comunitaria.

- Las contradicciones entre los miembros de las unidades por litigios locales e interpersonales.

- Los antagonismos por la prosperidad y la virtuosidad de tal o cual sujeto que despierta toda clase de ojerizas.

- Las afectaciones del orden de vida cotidiano de salud que llevan a menos las posibilidades de los sujetos.

c- Y consecuentemente las afectaciones que todos esos disturbios producen en la tranquilidad psicológica y el desenvolvimiento social.

Las unidades y actores que se relacionan con las casas de culto están ante esas realidades energéticas y perturbaciones. Yo hago un balance de tal situación con dos líderes de casa, Evaristo y Rosa, uno médico y la otra pedagoga. Me muestran muchos casos de estrechez y disturbios sociales y existenciales entre la gente cercana a sus casas. Al registrar y observar esos casos, las historias de vida son indicativas de una traducción mental de tales situaciones de pauperización a términos religiosos, sagrados, que le permiten a los actores explicar con orden su mundo e insertarse en éste con más potencialidad cultural. Pruebas de fe, iluminaciones, percepciones extra-sensoriales y revelaciones, los han colocado en la línea de motivaciones y estados de ánimo que les han permitido organizar su gestión como una lucha sagrada por la plenitud vital. La casa proporciona a esos actores y unidades la posibilidad de no perderse mental y socialmente en esa lucha por la integridad y el fomento de sus recursos "para vivir con decencia" y ser emprendedor. Facilita un proceso que va del allegamiento hasta la conversión, proceso en el que los elementos de la casa pueden entender su situación de precariedad y los conflictos implicados en tal circunstancia, en tanto un estado de

trastorno de su existencia, debido a la necesidad de propiciar de continuo a las fuerzas animistas y apelar a una transacción con éstas.

Evaristo, señalándome hacia el caso de Marcos Chacón, uno de los jóvenes de la casa, recién iniciado en *Regla Conga*, me muestra las habilidades que tenía este ahijado suyo para sortear las problemáticas dichas. Concordamos en dos cosas. La casa había dado a Marcos capacidades, potencialidades culturales (diría en el lenguaje teórico) para esmerar esas habilidades de vida con la apelación al poder de las fuerzas sagradas al elevar su energía de gestión (su fortaleza espiritual, dicho en el lenguaje de la religión). Rosa, entre su comprensión del mundo como santera y pedagoga, me indica que el hombre por sí solo sin la apelación a los *orishas* y los muertos mucho o poco puede hacer por sortear sus estrechas y conflictivas situaciones de vida; pero la apelación a las potencias sagradas le afianza para vivir de una manera conveniente: "No es vivir, es saber vivir".

Todos los componentes de la religión afrocubana, su fundamento animista y efecto de sistema de símbolos, su sistema de personalidad y sociedad, llevan a ese saber vivir para luchar por la plenitud vital y tener capacidad de gestión. Desde el allegamiento hasta la iniciación, la casa adiestra a sus elementos en esas facultades destinadas a anchar las bases de poder independiente propias o de los grupos en que están colocados en la vida no-oficial. Con ello, la casa le presta un valioso servicio a las unidades y actores dichos. Pero hay otras dos contribuciones de la casa a sus elementos y a los aliados de intercambio. La casa les amplía las conexiones de solidaridad comunitaria y ellos se favorecen del prestigio social, del *aché* de la casa.

En la red que constituye la casa hasta fuera de sus bordes se verifican distintas operaciones de colaboración. Reciprocidad. Trueques. Prestaciones de servicios por patronazgos. Prestaciones de influencias. Transacciones comerciales subsidiadas y favorables. Préstamos. Socorro mutuo. Estímulos. Regalos. Patronazgos sacerdotales. Mediación.

Importante es para la casa el control de la colaboración, el cual va ligado a la formación religiosa de sus miembros. Ello se relaciona con el principio de ofrenda, propio de la ley africana. En virtud de esa formación, la persona tiene que llevar una vida conveniente de relación con los otros, que en cualquier caso individual no excluye la colaboración que le sea adecuada, sea con gente de fuera o dentro de la casa. Más el sometimiento al sistema de ritos de la conversión y el mantenimiento del orden sagrado de vida, la reafirmación continua de fe, llevan a una relación de correspondencia con entidades sagradas. Para concretar esa relación sagrada es necesario establecer colaboración con el núcleo sacerdotal de la casa, con otros miembros y con gente con la que contactan los tentáculos de su red.

Quiere decir que la conversión implica colaboración. El futuro creyente quedará puesto ante un régimen de vida con el que deberá propiciar las energías de las ánimas con ofrendas rituales de animales, plantas y otros elementos, para así, mantener su protección y negociar con ellas el bienestar, sea personal o de allegados de las unidades no-oficiales de las que forma parte. De acuerdo con la creencia afrocubana estos seres sienten afectos por las cosas de los vivos. No sólo nos acompañan en el plano de la vida, también apetecen nuestras cosas: comidas, bebidas, tabaco, bailes, música, objetos y animales para sacrificio. También para construir los fetiches a los que se les ofrendan esas materias, es preciso prestar un variado número de elementos materiales. Estos se han de disponer de acuerdo con indicaciones rituales. Quien se introduce a estos cultos debe sacar de su prosperidad recursos para ofrenda, guiado por la creencia que al darlos los recibirá incrementados y crecerá su plenitud existencial. Para lo cual no basta con dar una vez, es necesario de continuo, como ininterrumpida son la ritualización y la cadena de ritos, volver a dar para seguir recibiendo el favor de las ánimas.

Habrà que poner a la disposición de los sacerdotes medios para la preparación de los fetiches. Habrà que dar donaciones a las ánimas en toda clase de rituales, contando las ofrendas rituales que se hacen con el auxilio de un sacerdote y otros especialistas, en calidad de intermediarios con los espíritus. Periódicamente será necesario apelar a los medios de adivinación que dominan los sacerdotes para hacer una consulta que aclare cuestiones que pudieran parecer inescrutables en el destino de la persona o revisar sus avatares personales.

Ello representa el trabajo de uno o varios especialistas rituales. Este trabajo sacerdotal debe ser remunerado, así como se debe invertir un pago de derecho a las ánimas. Este último sirve para

que el sacerdote y quien se somete al rito fortalezcan a las potencias superiores con ofrendas. El primero sirve para que el sacerdote se someta a ritos de expiación y purificación que le devuelvan su pureza después de haber escrutado en las contagiosas impurezas de los otros, a liturgias en las que él propicie a los seres tutelares de los que recibe su poder. Tendrá que restaurar medios utilizados en los rituales, algunos de ellos que forman parte de sus propios emblemas y fetiches. Tendrá que tomar parte de los honorarios para hacer próspero el ingreso de medios y prestigios para sí, los suyos y los de su casa de culto. Se tiene en cuenta aquí que el sacerdote no pasa por una situación distinta de dificultades de pauperización y conflictos. Es por ello, que la ofrenda, generalmente, va acompañada de regalos para el sacerdote, así como de convites para los concurrentes a la ceremonia. Los regalos para el sacerdote en calidad de *padrino* de culto se hacen tanto en esa ocasión como con regularidad en otras circunstancias. Se entiende que el ahijado con el regalo expresa un signo de preocupación por el *padrino*, de quien está agradecido por haberlo introducido al culto, por su educación religiosa y por las *obras* que hace por él. En los ritos donde concurren varias personas (aunque no sean especialistas rituales) se da fiesta para contentar a las fuerzas sagradas, contento que debe incluir a todos los presentes, para evitar que haya alguna insatisfacción que desate malévolas influencias. Así, la ofrenda incluye los medios rituales ofrecidos a las ánimas. Pago de derechos. Honorarios a sacerdotes. Regalías y gastos en convites.

Para que haya conversión es preciso que exista colaboración. Ningún individuo posee a la vez todos los medios para introducirse al culto, y mantener el régimen sagrado de vida y la cadena de ritos. Cuando reviso la historia de vida de Heriberto, joven pequeño burgués y estudiante de medicina, que entró a la *Regla Conga* y la *Santería*, veo cómo su percepción desde aquellos lejanos tiempos hasta acá se ha modificado. Ahora, hecho todo un jefe de casa, recomienda a quienes están por introducirse al culto que formen "su capital" —diría yo económico y simbólico. Este capital se podrá alcanzar en la colaboración con los otros (el crédito moral y la confianza es también un capital simbólico). Señala Heriberto que no es sólo el dinero que se necesita: "Hay consagraciones que uno puede hacer sin tantos recursos económicos y las más caras uno las puede hacer ahorrando mucho. En eso va la experiencia del *padrino* y su buena voluntad de ayudar —que, por lo general, todo *padrino* la tiene". Continúa: "El dinero si tienes distintas vías de conseguirlo aparece; pero si la gente de la casa te toma cariño, te ayuda para que *engordes la guanaja*". Me pone ante la observación de cómo la hija de Lucrecia consiguió el dinero para el *asiento*. Ella y su madre, modestas empleadas de limpieza, quienes fueron conectadas por gente de la casa con algunos trabajos por cuenta propia no-autorizados, que, llevados discretamente, les permitieron reunir los recursos necesarios. En la medida en que gana confianza y responsabilidad dentro de la colaboración, el miembro adquiere un prestigio entre los demás, que lo hace acreedor de entrar a contactos más amplios y provechosos. Pero también esa voluntad de los demás le compromete a corresponder. Por esta vía se anudan colectividad, lealtades y sentimientos de compañerismo, que garantizan la conservación de secretos de culto, la discreción con que la casa lleva sus trámites no-autorizados y la consistencia de sus miembros frente a las denigraciones. Las colaboraciones llenan de fortaleza energética para hacer más por sí y por otros, al punto de activar las potencialidades para hacer más próspero el rendimiento de las flacas bases de poder independiente para la plenitud vital.

La casa ofrece a las unidades no-oficiales y a sus actores posibilidades de ampliar sus energías de gestión en la lucha por el mantenimiento de la plenitud vital. Para ello es preciso que se le asigne poder para que ésta y en especial su cuerpo sacerdotal controlen la conversión y la colaboración, sus razones de ser como unidad política. La casa —me hacen ver Rosa y Evaristo— no controlan más ni menos. No se inmiscuye en los recursos, flujos y formas energéticas de que disponen las otras unidades C_i y sus actores, ni en sus tecnologías de control de esos ambientes. Contribuye a que las unidades y actores locales manejen sus ambientes de plenitud vital. Al tiempo que sin las camarillas, patronazgos, familias, grupos de parientes, círculos de amigos y redes locales, la casa no tendría sujetos necesitados de conversión, ni gozaría de unidades y elementos con quien contar para sus operaciones de colaboración. Las retículas de la casa aunque incluyan actores y unidades, precisan de otros grupos y otros individuos para ensanchar el capital económico y simbólico de la colaboración, por lo menos para llevar con ellos lazos que impliquen un mínimo de coordinación necesitada para transacciones. Fuera de sus bordes, son esenciales los clientes

tangenciales, los aliados de su red de intercambio, y los simpatizantes, quienes ofrecen contactos, seguridad y prestigio, por la distinción que le dan al grupo religioso. Las unidades y actores conceden poder y la casa contribuye con su poder. Aunque la casa tiene un poder centralizado, frente a algunas unidades que no son centralizadas, ella tiene un poder equivalente con todas ellas.

Aparece coordinada en un mismo nivel de articulación, hay una mutua asignación. El poder asignado a la casa de culto no la coloca en una posición superordinada sobre esas otras unidades. Son un punto afrocubano de esa solidaridad grupal que crece en el nivel local y del lado no-oficial.

Esta coordinación con otras unidades está limitada por la voluntad de participación de grupos y actores. Hay unidades e individuos que no son elementos de la casa, ni están en vínculo con sus conjuntos de acción, por su propia decisión. Escogen otras opciones –religiosas o no– para la ampliación de la solidaridad colectiva. Esto es muy frecuente entre individuos que descartan la relación con el medio afrocubano, dado su estructurada disposición para el contacto mixto regulado; lo cual no excluye la elección de una relación indirecta con las redes de colaboración de la casa a través de mediadores.

La expansión de la casa es limitada. Entre más se extiende por n-localidades, sus redes se ensanchan horizontalmente, pero no aparece como superordinada. Toda la energía colectada por sus tentáculos se disipa en la conversión y la colaboración. Esta última se hace más ventajosa, pero no permite que ni el centro, ni sus aledaños, ni el grupo puedan formarse más que una vida más llevadera, que refuerza la correspondencia con los demás.

La extensión tiene límites físicos, sagrados y de socialidad afrocubana. En los primeros hay que señalar las circunscritas posibilidades de tiempo, así como de energías físicas y mentales de los equipos sacerdotales para atender un crecido número de gente, así como el acotamiento de los medios para dar un servicio ritual de persona a persona. En los segundos señalo las limitaciones de materiales y personal de confianza ritual que tienen los sacerdotes para hacer determinados ritos, así como el número y tipo de conversiones que puede hacer un sacerdote sin que ello le perjudique su régimen de vida. En los terceros hago mención que por principio de adecuada relación, si una casa intentase acaparar todos los creyentes y clientes, sería un contrasentido. La casa trabaja sobre la base de conflictos existenciales. Rara vez podría hacer coexistir en el mismo grupo y a lo mejor en la misma red a quien causa el mal y a quien lo recibe, aspecto esencial para el conveniente comercio del bien y el mal. Estos sujetos no estarían dispuestos a compartir el mismo espacio relacional. La realización de la brujería y la hechicería lo impediría. Bastante esfuerzo le cuesta a los líderes del culto mantener en equilibrio los conflictos interiores.

Pese a esas realidades en los años de la apertura religiosa han habido intentos de ampliar los límites de la expansión. Documenté el dato de cultos colectivos para ritos preiniciáticos de entrega de *Guerreros* al mayor número de personas, con el fin de economizar recursos, obtener un máximo de honorarios y pagos de derechos, reduciendo los costos de la ofrenda individual con una cooperación colectiva. Esta práctica era muy cuestionada, dado el carácter tan personal de los ritos –según el sistema de personalidad. El segundo fenómeno eran las casas que habían fincado en su interior unidades coordinadas para asuntos empresariales folklóricos para turistas extranjeros. Abrían verdaderas *boutique* para ventas de *souvenir*, música sacra, artesanías, ... Negocios de espectáculos. Compañías para la cooptación de creyentes y clientes. Tal expansión reticular tocaba compañías turísticas y de viajes, tanto cubanas como extranjeras. Ello representaba un aumento del ingreso de la casa; pero se cuestionaba sin en verdad era una auténtica expansión religiosa. El tercer fenómeno era la aparición de sociedades afrocubanas de culto de carácter nacional. Algunos líderes de culto en medio de la apertura religiosa activaron sus relaciones con el Estado y con intelectuales "críticos" para obtener beneficios a cambios de servicios de publicación de aparentes aperturas en grandes eventos dirigidos a un público extranjero. Desde esa posición trataron de establecer un control central sobre varias casas y ramas, lo cual resultó infructuoso. Por un lado, estas sociedades se formaban con un espíritu oficial, puestas en una línea de intereses estatales, distinto del tipo de asociación que representan la casa y la rama. Por otro lado, estas sociedades ponían fuera de su agenda las preocupaciones de control de las cosas modestas de la plenitud vital, muy importantes para la casa de culto, desde donde se les veía como uniones artificiales.

El resultado de la expansión de la casa incita a levantar un control de símbolo, el control de su *aché*, representado como la autoridad de poder y habilidad de sus cuerpos sacerdotales para la conversión y la colaboración. Esa autoridad de habilidad se expresa en el número de ahijados que tiene el cuerpo sacerdotal. En el número de creyentes, clientes y allegados. En las muestras de carismática influencia de sus sacerdotes, que se hacen leyenda por sus obras milagrosas, habilidad adivinatoria, ortodoxia ritual africana, ... Los miembros de la casa al depositar su alabanza en esas cualidades del cuerpo sacerdotal, refuerzan la representación colectiva del *aché*. Ello se traduce en el fomento de las potencialidades culturales para procurarse recursos significativos para mantener la plenitud vital, recursos más cercanos mientras más *aché* tiene la casa. Y se cree que el poder que las potencias sagradas han depositado en la casa hacen prósperos a sus aliados entre más se acercan al centro sacerdotal que es depositario de esa corriente espiritual propicia.

Pero la cohesión de la casa siempre es sólida y a la vez precaria. La desaparición de la casa es un evento que nos indica esa paradoja: (1) La endeble centralización por consenso. (2) La fuerte identidad de los miembros de la casa, en especial los creyentes. (3) Los conflictos interiores en el grupo. Pudiera resumir esos tópicos en que la casa logra crear una sólida identidad, por lo menos en los creyentes, pero no un firme poder centralizado.

Una casa desaparece por la muerte del *padrino* o su emigración. Cuando ese momento sucede uno se da cuenta que se arma tremendo *despelote*. Salen a relucir rencillas. Ofensas que estaban guardadas. Retraimientos que no se hacían efectivos. Tacañerías y mezquindades que se veían atenuadas. Envidias que se habían contenido. Pero ninguna de ellas hacia el muerto o el emigrante. Parece como si el cemento de una pared y sus vigas cedieran para venirse todo abajo. Porque, precisamente, el *padrino* era ese pegamento que unía la argamasa social. Todo el poder que se le asignaba por los miembros para que él fuese el máximo controlador de la conversión de la persona y la colaboración, lo había invertido en mantener las formas y flujos de la sinergia de grupo. Por medio de la conversión, él introducía a los elementos a un allanamiento de los conflictos interiores en virtud de lo dañino que estos podían ser para el sostenimiento de la plenitud vital. Por su alto poder carismático de comunicación con los seres espirituales, sentaba las bases para reprimir las tendencias de disociación de la colaboración. Controlaba los fetiches y el cuadro espiritual de los creyentes y clientes. En los casos en que los ahijados, por circunstancias sociales o económicas, no podían tener los fetiches en sus propias casas, el *padrino* los guardaba en la casa de culto, donde les rendía homenajes. Tenía objetos de valor sagrado para el creyente. Pero, sobre todo, con el favor de los poderes de sus emblemas había introducido al ahijado en el culto. Una desobediencia al *padrino*, era una falta al principal de los *mayores* vivos, para con las ánimas en general y para con los seres que rodeaban la existencia del fiel.

Subrayo que el poder de consenso del *padrino* y el de las asignaciones de poder de los coordinados locales no puede tener un expansivo crecimiento. Toda la asignación de fe y colaboración, el *padrino* no puede dedicarla a la formación de una base de poder independiente sea para él, para el cuerpo sacerdotal o para la casa. Tiene que ser invertida en fortalecer el control de la sinergia de grupo.

La desaparición de la casa significa su disgregación, pero no la pérdida de la identidad religiosa. La muestra más evidente es que el destape del conflicto empieza por la posesión de los fetiches del *padrino*, aunque en las liturgias fúnebres las fuerzas espirituales señalan que deben pasar a creyentes concretos de la casa. Para quienes dentro del sistema de relaciones de la casa llegaron a educar su sentido religioso, la desaparición de la entidad es una pérdida que enseguida tratan de reparar. Se pasa a otra casa. Muchas veces, en pequeños segmentos de la casa disgregada, siguiendo a miembros del viejo cuerpo sacerdotal, que empiezan a officiar por sí solos o que ya tiempo atrás habían fundado su propia casa. Hay que reencontrar la unión perdida, como la única forma para hallar otra vez la asistencia de las ánimas bajo la guía de un líder espiritual y la comunión de grupo.

VI.2.3- Otras unidades

Existen otras unidades no-oficiales al lado de la casa de culto:

1- Unidades del grupo socio-religioso afrocubano en general (C₂). Existen en relación con una casa otras en la misma localidad; elementos y extensiones tentaculares de otras casas cuya sede no

está ubicada en ese territorio; así como gente dispersa de otras casas. Se verifica entre ellas una competencia por la preponderancia de la extensión tentacular, por conflictos de hechicería y brujería, y por emulación de prestigio, de *aché*. Pero la propia diferencia entre los actores sobre una base común de creencias afrocubanas, supone que se trata de unidades de identidad.

2- Las unidades de los religiosos católicos y evangélicos (C₉). Se forman por criterios parroquiales y por débiles canales independientes del Estado acceden a las jerarquías eclesiásticas. La variedad de estas unidades, marcadas por las distintas tareas religiosas de la comunidad de fieles identificados, va desde la coordinación hasta la mayoría.

Entre las casas de culto y las unidades católicas hay un acercamiento por comunidad de culto santoral. Los elementos de la casa de culto no son católicos en sentido estricto. Los católicos los contemplan como "sincretistas" concurrentes a los oficios en la iglesia y gente proclive a la contracción de algunos sacramentos, pero no a una vida sacramental y consagrada a los mandamientos. Los católicos contemplan a los creyentes afrocubanos como posibles aliados en labores de festejos para las celebraciones patronales, ligados a grupos de religiosidad popular y en general a seguidores de las tradiciones locales. Todos ellos componentes de unidades C₆. Se perciben entre sí como aliados frente a la acción oficial sobre la religión. Así el católico en el contacto con la esfera afrocubana tiene una faceta como simpatizante, lo menos contagiado posible, más bien transcultural. Pero en otra faceta, suele proyectarse como actor que regula al máximo el contacto, lo que no excluye que entre en relación indirecta con las casas y los tentáculos de su red. Esa relación indirecta suele hacerse a través de mediadores.

Para los cultos evangélicos, con excepción de los testigos de Jehová, los cultos afrocubanos son un elemento extraño a su vida religiosa. Pero la casa de culto observa, a la vez con temor y con diferencia total, el credo de los "testigos". Sabe que es gente muy fiscalizada por el Estado, elementos que pudieran atraer serios peligros para sus redes, las cuales se harían perceptibles a los ojos de la vigilancia masiva. Por otra parte, su credo es tan lejano de la concepción hedonista del creyente afrocubano que no es posible una comunicación entre ambos. Esto último dificulta que, en general, sea fluida la identificación entre evangélicos y creyentes afrocubanos. También la casa sabe que fuera de los "testigos", entre las otras iglesias evangélicas, se pueden contar varios beneficios de la apertura religiosa, situación que lleva a que éstas eviten contaminarse con el mundo antisocial de los creyentes afrocubanos. Por lo que son actores que regulan al máximo sus contactos y con ello su estatus de blanqueamiento. Y no muestran mucha simpatía transcultural.

3- Existen las unidades de la población conceptuada delictiva (C₁₀). Esas unidades rara vez llegan a una centralización. Suelen usar modalidades de camarilla. Se trata de vagos (individuos que no realizan actividades socialmente útiles para el Estado, ni actividades autorizadas de trabajador por cuenta propia); así como de agentes del mercado negro, de banco y apunte de la *charada*; jineteros; homosexuales; opositores; contestatarios reales o potenciales; candidatos a salir del país por vía legal; y criminales. Las unidades que ellos pudieran formar no pasan de ser camarillas de identidad, débiles coordinaciones o grupos de patrón-cliente del mercado negro. Tienen una seria desventaja de poder. No están exoneradas de la colocación estructural en relación con el Estado, quien las persigue para reducir las con los medios de compulsión más drásticos. No tienen medios que le permitan el crecimiento energético de su ambiente que no sean los medios ilegales. Por ello, de continuo elaboran tretas para no verse amenazados por la vigilancia socialista. Así, pese a sus éxitos llevan una existencia fastidiosa. A las casas de culto los ligan varias circunstancias que hacen posible su asignación de poder en la coordinación de la solidaridad comunitaria:

1- Tienen necesidad de proveerse de energías de gestión para ensanchar sus recursos y resguardarse del amplio número de ojerizas que contra ellos se levantan. La casa entiende la coyuntura de vida de estos individuos por el concepto que tiene del delito y de toda clase de transgresión. Los percibe como resultado de un sistema social preñado de múltiples compulsiones, que no propicia la libertad de iniciativa y de elecciones personales. Los conceptos oficiales de crimen y pecado moral son un contrasentido para el ser antiheroico y emprendedor del creyente, con su sistema de personalidad monádica. Sólo los delitos que ponen en peligro la vida, la seguridad y la propiedad personal; el terrorismo; los abusos y desconsideraciones hacia el prójimo; la maldad sin motivos; y la agresión fuera de la defensa propia, son parte de los que una religiosidad afrocubana

condena, incluso entre gente que está dentro de la propia casa de culto, quienes son seriamente reprendidos. El consenso colectivo de la casa considera que el estrecho sistema oficial genera males de los que ella condena, y a la vez estima que ese sistema ensancha hasta la desmesura los límites del delito y la inmoralidad. Algo así nos manifiesta María Antonieta, una líder de casa que durante varios años, por su profesión, estuvo familiarizada con asuntos legales: "Nunca se sabe cuándo algo normal se va a convertir en una cosa mala o un crimen. Si empiezas por ahí, cualquier desliz puede ser un atentado contra la moral y la ley".

Esta comprensión allega a la casa con los actores y unidades dichas. Pero no todas las casas reciben a estos elementos en su interior. Aquellas que lo hacen, es, sobre todo, para llevarlos a la conversión, que les capacitará para ser transgresores que entren en el menor número de conflictos con el sistema oficial, a costa del más alto éxito de gestión. La casa induce a un contacto con estos actores bajo perfiles de simpatizantes contagiados, aliados de intercambio o clientes.

2- Sus camarillas son muy limitadas. Por lo que encuentran algunos resquicios en las redes de culto afrocubano para hacerse de transacciones favorables. Pero sólo resquicios pues entre más cerca se está del núcleo sacerdotal más afianzada es la ley africana que llama a no comprometerse con situaciones que impliquen peligrosidad para la vida y el bienestar del creyente, la relación social debe ser conveniente. Esta situación favorece el contacto con los agentes del mercado negro y la lotería clandestina en calidad de aliados de intercambio, tomando en cuenta que si la transacción es muy arriesgada se realiza por intermediarios y conjuntos de acción muy hábiles, con lo que quedan a resguardo los elementos menos avezados. Es una relación donde se le da preferencia a estas unidades C₁₀ en calidad de aliados de intercambio. Ello ha permitido, en los años de reforma, tener una vía más para ampliar la relación por las fronteras del *apartheid* turístico con los *jinetes*.

3- Hay una identificación mutua entre el elemento de la casa de culto y este actor. Ambos son burladores del sistema de contribución completa. El primero lo hace bajo las formas convenientes de la ley africana; por lo que el segundo si llega a desarrollar una fe adquirirá esa orientación de conducta, que le pudiera sacar, incluso, de la parte más peligrosa del delito. Por lo que es común que entre mayor es el arraigo de la conversión o el nexo con la casa, el individuo deberá intervenir menos y con más cautela en situaciones que implican transgresiones de la estrechez de la legalidad, la moralidad o la política unipartidaria. Así, los individuos de esa categoría social que se incorporan a los conjuntos de acción de la casa, han aprendido a buscar una amplia suerte de recursos evasivos de la contribución completa. Limpian la huella de su retraining de ese sistema con certificados médicos, jubilación, fingimientos de demencia o achaques físicos, declaraciones de incompetencia, ubicaciones en la segunda economía, ... Y encuentran en la red una empresa con empleos que le permiten la realización de sus iniciativas en el ámbito no-estatal.

4- Ganan a través de la casa relaciones oficiales que protegen actividades que, de modo estrecho, son dadas por ilegales o inmorales. En la casa no faltan elementos y contactos que se distinguen por sus méritos de integración. Ellos a la vez resultan influyentes para el control que el núcleo sacerdotal y sus más cercanos ejercen sobre una transgresión inconveniente.

La casa se protege del delito y el pecado moral oficiales. A la vez reduce la ocurrencia de esas transgresiones al condenar algunas de ellas, contadas entre las más graves para un punto de vista oficial. Otras faltas las pone dentro de una línea de acción conveniente, de acción que no cause peligrosidad para sus miembros y que no los deje expuesto a sanciones. Sin embargo esas providencias no alcanzan. Sobre sus elementos no falta toda clase de compulsiones: cárcel, multa, mitin de repudio, trabajo forzado, agresividades, chantajes, presiones psicológicas ... Todo ello sigue sucediendo en el marco de la apertura religiosa. Eso ya juega con una construcción criminal externa, racista-atea, que se impone para sostener el régimen de contribución completa. Un caso ha sido la hostilidad (legal o moral) que han tenido que vivir durante años los sacerdotes, en particular los líderes religiosos, por tener la tendencia a no laborar para el Estado y vivir de sus indeclarables honorarios. Cuando en el concepto afrocubano del culto se sabe que un especialista ritual necesita dedicación de tiempo completo para sus actividades religiosas, y que los dividendos que recibe por honorarios de ofrenda, no son un ingreso mal habido.

VI.3- Entre el danzón y la guaracha

VI.3.1- Se inicia el contraste

Las unidades C_i presentadas hasta aquí, representan la estructura no-oficial del poder en el nivel local. Hayan optado o no por la relación con la casa de culto (C_0), tienen la preocupación por incrementar los recursos X' por una vía que le permita suplir los insuficientes recursos obtenidos en la relación de sus actores con el Estado (A) y reducir al mínimo los conflictos que perturban ese incremento. Esta aminoración también supone la garantía de formas y flujos energéticos: estados de compensación moral; habilidades competitivas; ambientes de liberación de tensiones y esparcimiento; y formas de comportamiento que le rediman de la rigidez corporal que impone la filiación estatal y la demostración de disposiciones para con el régimen. Tomadas así las unidades C_i no se orientan hacia expectativas de integración.

El Estado (A) siempre esperaría poder exprimir de las unidades C_i un máximo de aportación, pero hasta el límite en que le resulta necesario delegar autoindependencia a esas unidades para que actúen en cuestiones que tienen que ver con su mantenimiento y la educación-socialización. Por otro lado, recuérdese, oportunamente, que algunas actividades para conseguir los recursos del tipo X' son prácticas ilegales, sea porque depredan los recursos X_{i-iii} bajo el control del Estado (A) o porque le crean incómodos competidores a éste en el nivel local.

Los actores están colocados en una relación estructural con el Estado y en una relación del orden no-oficial. Ellos mismos y las unidades que constituyen en la esfera no-oficial, están en oposición a la fuerza de succión de sus energías del tipo X_i . Es, por ejemplo, el estado en que existen las unidades y actores del solar donde está la casa de culto de la madrina de María Asunción. Pero si nos adentramos a los recovecos sociales de la casa de María Antonieta, contamos tres clientes que son gente muy integrada, quienes experimentan de algún modo la mortificación de lo difícil que es llevar "una vida más libre".

Las unidades y actores experimentan esta contrastación con un sencillo hecho de identidad. Señalan hacia un punto alto de la vida local, hacia las agrupaciones y personas que conceptúan como *la gente de la ley, los chivas, la gente del gobierno, la gente de Fidel, los comunistas, ...* Son términos que en el uso nativo no-oficial tienen referentes que no coinciden con los usos oficiales. También el actor que señala está colocado en ese punto, donde tiene un alineamiento del cual no podría escapar. Pero cuando hace tal señalamiento su identidad se sustrae de ese ámbito porque se encuentra colocado en la otra posición estructural, desde donde confiesa a sus más íntimos, que él sí es amigo (*ambia*), camarada (*socio*), gente de confiar y respetuosa (*chévere*), etc. Por un lado baila danzón y por otro guaracha.

Así me ilustra su existencia social Evaristo, quien, como cualquier otro individuo, se siente entre la rigidez oficial y la relajada vida no-oficial. Es médico de un hospital del Estado. Hace trabajo voluntario, guardias militares y tareas de los CDR. Ha tenido que ir a varias zafras. Como saben que es *babalawo*, en su centro de trabajo lo ponen en cuantas comisiones sindicales y políticas puedan aparecer, sobre todo en aquellas que tienen que ver con la formación de la ideología de la gente, con la idea de que al formar a los demás, se educa a sí mismo en una conciencia revolucionaria. Para ganarse un refrigerador y un televisor, tuvo que figurar varias veces en el cuadro de honor de las tributaciones de energías del tipo X_i . Lo vigilan y lo ponen a vigilar en su trabajo o en los CDR. En la vida no-oficial, vela por la integración de sus tres hijos, para evitar que los tachen de antisociales. Obtiene los recursos y trata de mantenerlos con conteo y uso. Pero una buena parte de los bienes de que disfruta su casa de culto ingresan por la vía no-oficial. Él junto con otros miembros de la familia y la casa, cuidan que ello no desencadene en un problema con las autoridades. No obstante, ellos se ven en una situación incómoda frente a las unidades estatales. El jefe de vigilancia de los CDR le hace saber de cuán enterados están los aparatos de control de lo que sucede en el interior de su casa, sin que tenga sentido para él buscar quién pasa esa información porque para el caso podría ser cualquiera. Varias veces a él, a varios sacerdotes de la casa y a ahijados suyos, los han acusado de estar formando grupos para encubrir a delincuentes —en especial del mercado negro. Sin embargo, trata de vivir sin complicaciones. Cumple con su deber profesional. Las actividades extra las toma a relajo o pone en ellas el menor esfuerzo posible. Tiene la curiosa treta de en sus vigilancias acusar de

sospechosos a los más incómodos integrados. Ha tenido el ingenio de contar entre su clientela a la mujer del susodicho jefe de vigilancia.

Los hombres de la casa de culto (C_0) y las unidades afrocubanas (C_{1-3}), al contrastarse con un nivel superior de la organización política, el estatal, manifiestan la existencia de formas de rechazo racista-ateo ligadas a otras denigraciones. Esas no son sus palabras, pero con distintas expresiones puntualizan las nociones denigratorias y los patrones sociales con que se les señala como posibles antisociales. Del otro lado de la colocación social se tiene la representación de que el negro y el creyente afrocubano no llevan una "blanca vida", aunque ellos, sea irremisiblemente (Evaristo y Radamés) o sea con todo entusiasmo (Emeterio y Ricardo), están colocados en distintas calidades en las unidades del nivel articulación oficial, hacia donde señalan en contraste desde las unidades del nivel de articulación no-oficial. Líneas seguidas tendré ocasión para presentar esas unidades oficiales.

VI.3.2- Antisociales

El que no entra al danzón del alto nivel local, no sólo queda fuera de una parte considerable de los beneficios otorgados por el Estado (A). También está en trance de convertirse en un paria, en un completo desajustado social. En el sistema de identidad, al paria se le denomina desajustado, negativo a todo, o loco –aunque esté en su pleno juicio.

No todos los antisociales son parias. Se es antisocial por tener un potencial cultural, de orientaciones de conductas, que inclinen al individuo a ser remiso a dar el máximo en la contribución completa. No se trata de una posición de simpatía o desafecto hacia el sistema político. Unos antisociales lo son sólo en potencia y por ello sólo en situaciones extremas se les califica de ese modo, con el cuidado de advertir que se trata de una proclividad: *guillados*, *vagos*, desviados ideológicos, afectos a la moda, homosexuales, consumidores del mercado negro (consumistas), los actores de las unidades C_{0-3} (negros y creyentes), así como creyentes de todas las denominaciones. En el imaginario, otros antisociales lo son en realidad y se les tiene por peligrosos: *jinetes*, *mercaderes negros*, *contestatarios*, *delincuentes* y *candidatos a emigrar*. Cuando se quiere focalizar la clasificación de algún delincuente o de un elemento contestatario, se les saca del grupo de los antisociales para conceptuárseles a los primeros por el nombre dado y a los segundos como contrarrevolucionarios. La palabra oposición no se emplea y la de *gusano* entró en desuso desde principios de los 80. Según sea la intencionalidad del hablante en una posición oficial, podría diferenciar a esas dos categorías como *escoria*, elementos indeseables, agentes del imperialismo, etc. Aunque, el apelativo denigratorio *escoria* se puede aplicar a todo el universo de los antisociales.

La mayor parte de los antisociales da algún aporte a la contribución completa. Los potenciales sólo tienen inclinaciones que los separan de esa contribución. Las categorías de vacilante, miembro simple o rezagado, acerca la colocación de cualquier individuo a la posición de un potencial antisocial. Son clasificaciones que alertan de una posible desviación de la moral y la convicción política deseada para un donador de energías. Por otra parte, los antisociales reales son individuos de los que se sabe no aportan por su propia voluntad las energías X_i , habrá que presionarlos con los métodos más represivos de las tecnologías políticas del cuerpo. Pero por lo que se ve el antisocial no tiene por qué estar puesto fuera de la estructura estatal como trabajador, miembro de organizaciones, estudiante, integrado a tareas militares, etc.

El paria, el loco, es de los antisociales el que se niega a cualquier contribución. Así queda fuera del sistema político no sólo oficial sino también no-oficial. Va a dar a las listas más comprometedoras de la G-2. Se hace tan vulnerable, que la simple entrada a la casa de un paria convierte a cualquiera en sospechoso de millones de delitos. Muchos de los que se acercan a los parias lo hacen por estricta necesidad, por firmes o indisolubles lazos humanos, o por tratarse de gente a quien se le ha confiado labores de provocación que llevarán al loco a donde debe estar, la cárcel o el exilio. Dice la voz local: "No tiene cabida". Estos parias junto con los otros que, coyunturalmente, se les califica como antisociales peligrosos, son contra quienes se vuelven los peores castigos de las tecnologías políticas del cuerpo. Son los más indicados para el trabajo correccional y el encarcelamiento.

La clasificación de antisocial está comprometida con un mecanismo mentalístico de diferenciación social muy laxo. En tal condición pudieran quedar, en una circunstancia determinada,

los chivos expiatorios de algún mal que afecte a los recursos o al estricto sentido de disciplina: un mal estudiante; un trabajador moroso; un *colero* o *colado*; hasta llegar a los bailarines de danzas folklóricas que se reunían en la terraza de Radamés. Pero en conclusión, este término de diferenciación está construido para separar en su celda, para cercar en un círculo, a quienes se le debe exprimir un poco más sus energías. No porque traten como Emeterio de hacer valer la consigna de "siempre se puede más", sino porque como nos dice el propio abuelo Chacón, son "los que siempre pueden menos, gente así como los que tengo en esa lista que te acabo de enseñar". Por lo que los mismos inconsecuentes, vacilantes y rezagados de la contribución completa podrían encontrarse, en alguna coyuntura, en una celda de castigo. El propio integrado, por algún motivo, quizá involuntario, como el ser negro o creyente afrocubano, puede tener asegurada una celda. Nadie está exento de esa posibilidad. Hace falta mucha contribución de energías para que alguien se crea con ese lujo.

VI.3.3- De la guaracha al danzón

Esté el actor en esa clasificación de antisocial o no, siempre desde sus unidades no-oficiales hará contraste. Señalará hacia un nivel superior a su nivel C_i , en la misma localidad, que trata de exprimirle el máximo de su contribución completa, de ponerlo a bailar el danzón. Se está en unidades que forman un nivel de articulación inferior al de unidades ordenadas en una estructura estatal del poder, a las unidades del tipo A. Son las unidades representativas del Estado en el nivel local de integración y superordinadas en relación con un nivel de articulación C_i , de unidades en la estructura no-oficial del poder.

La organización política oficial en el nivel local está constituida por cuatro clases de unidades del tipo A, estatales, que se extienden por barriadas, comarcas e instalaciones de actividad oficial. Estas trabajan para recabar la contribución completa incorporando actores a varias de esas unidades por efecto de saturación, así como ponen a las unidades no-oficiales a trabajar en la reproducción del poder oficial. Con esa incorporación adquieren el potencial humano para poder aplicar las tecnologías políticas del cuerpo entre integrados y para la organización de éstos para actuar sobre antisociales, para de alguna manera integrarlos o aplicarles métodos más severos (por lo general de coerción directa para *ablandarlos*). Estas unidades son:

A₁- bases locales de las organizaciones revolucionarias.

A₂- bases locales de los PP.

A₃- oficinas, empresas y entidades de los aparatos corporativos y administrados del gobierno.

A₄- unidades de notables.

Las de la clase A₁₋₃ son unidades de mayoría. Disponen de recursos propios para controlar población y territorio, recursos delegados desde niveles superiores al local, los cuales arreglan los mecanismos de nombramiento en virtud del centralismo democrático. Las A₁₋₃ dependen de sus homólogos, que forman unidades de mayoría y corporativas desde el nivel de nación hasta el municipal; que a su vez dependen de órganos administrados suyos del mismo nivel o superior (buró, secretariado, comité ejecutivo, etc.), controlados por la nomenclatura. Las de tipo A₃ responden a extensiones corporativas o administradas del nivel superior o de la municipalidad de A₂. Es sabido que dentro de las unidades A_i suelen formarse pequeñísimas unidades de menos concentración de poder, que van desde el consenso hasta las agregaciones, para garantizar el cumplimiento de tareas y las asignaciones de poder. Ninguna de esas unidades micro "se manda sola". Para ejecutar cualquier acción, se basan en un poder delegado en forma de orientaciones transmitidas por A₁₋₃. Si algunos de esos grupos micro trata de actuar por su propia resolución, aunque lo comunique a sus dependencias locales, su acción es tomada como un *libretazo*, pone a esa fracción fuera de lo oficial. También suelen aparecer unidades masivas de movilización (asamblea, reunión, mitin, manifestación); pero todas ellas dependientes del control y toma de decisiones de las unidades de mayoría A₁₋₃.

Las unidades A_i están combinadas por su objetivo de integración estatal. Desarrollan tareas específicas y a la vez conjuntas. Tal coordinación es posible porque tanto sus homólogos municipales como ellas mismas están coordinadas por el centro administrado de la instancia del PCC municipal, el llamado Partido municipal, controlado a su vez por la nomenclatura. Este centro, entre sus funciones observa que las bases municipales (colocadas en barriadas, centros de trabajo y estudio, vecindarios,

etc.) de las unidades A_{1-3} queden estrictamente conjugadas en la actividad común y engranadas con sus organizaciones municipales.

Las unidades A_4 son de identificación, coordinación o consenso de notables —a quienes, comúnmente, se les llama *pinchos*. Están integradas por camarillas de confianza de la nomenclatura; militares y dirigentes civiles de alto nivel; sus familiares y vecinos de confianza para el grupo; distinguidos integrados; coordinaciones de camarillas de líderes de las unidades del tipo A_{1-3} . Estas unidades velan porque las A_{1-3} se ajusten a las exigencias para las que se le está delegando poder. Más estas últimas vigilan que tan notables individuos de A_4 puedan desviarse de la línea de la contribución completa o creen concentraciones de poder más extensas.

Estas unidades A_i contrastan a las unidades de tipo C_i . Sus elementos más integrados identifican el nivel de articulación A_i como el verdadero ámbito de vida del revolucionario, que le educa y le lleva a una vida no-oficial adecuada al rendimiento energético que beneficia al Estado, a una vida cotidiana sana y revolucionaria, decente o moral. Esa construcción mental se corresponde con una coyuntura energética, nos dice de individuos que en su posición no-oficial se conforman con los recursos de tipo X' otorgados por el Estado. La visión nativa nos dice de esa clase de individuo: "vive con la libreta", "es ejemplar", "vive el heroísmo cotidiano", "no practica la doble moral", "es un *comecandela*", ... Se trata de quien hasta en el plano no-oficial es de máximo rendimiento energético para el nivel oficial.

Desde la colocación en el nivel de articulación A_i , los actores y unidades se sienten en agrupaciones de verdaderos celadores del ideal de lo que debe ser el revolucionario, de controladores de la contribución completa de ellos mismos. No importa que para el caso la adhesión sea fingida. Regulan, reprimen, todo lo que ellos pudieran hacer de contraproducente al mantenimiento del poder unitario del Estado en la línea no-oficial. Este nivel de articulación A_i interviene en el ambiente que controlan las unidades colocadas en la articulación C_i . Sin la represión de la expansión del control de los ambientes X' y de las bases de poder independiente que proveen, empezando por la represión del actor sobre sí mismo, el unipartidismo no tendría sentido. Así, las colectividades C_i se convierten sólo en agrupaciones para llevar una vida cotidiana sin competencia ni contestación frente a las organizaciones estatales, que representan una auténtica colectividad de objetivos de comunidad imaginada.

Por supuesto, el ideal nunca es lo real. Estos actores y unidades C_i arman su guaracha. Se reagrupan en sus colectividades con otros sentidos que no son los de reproducir la práctica o la educación para la contribución completa. Pero el poder que asignan para la construcción de su propia represión les lleva a que esta guaracha la contengan hasta el límite que sobre ellos o sobre sus unidades no se venga el inmenso poder que acaparan las unidades de tipo A_i , el cual parte del vasto control sobre los ambientes X. Es preferible, por tanto, participar en toda su extensión de ese control, ser controlador y a la vez ser controlado, con lo cual se obtendría el mínimo de los insumos X'. Significa "estar en la línea", "estar del lado de la verdad", "estar en la que es", ... —según las voces nativas. El resto de estos insumos es preferible procurarlo por vías que si bien se apartan del imaginario ideal, no lo contradicen en mucho. De lo contrario, el actor se convertiría en un loco o en un antisocial peligroso, con poca o ninguna protección de los castigos de las tecnologías políticas del cuerpo. Mejor es correr los leves riesgos de los antisociales potenciales, ser un miembro simple, vacilante o rezagado. Mejor aún, ser integrado.

La categoría de antisocial es un estereotipo para construir una celda simbólica donde encerrar a quien se envuelve en la transgresión o se le cree proclive a ésta. Obedece a un criterio de clasificación en relación con la contribución completa, no con la legitimidad atribuida por el actor al sistema político. Opera como un criterio de contrastación fundamental de las unidades A_i en relación con los mismos actores que se encuentran en otro plano en la esfera no-oficial C_i . Dicho de otro modo, desde A_i se puede argumentar si el actor tiene algún rasgo de desviación de la contribución completa, que, por supuesto, encauza por la vía de las unidades del nivel de articulación C_i , donde tiene algunos márgenes de libertad para disponer de sus energías. Es una construcción para mantener el óptimo manejo de la energía en ese nivel no-oficial y hacer eficiente la intervención en el nivel estatal.

Rosa es vista como una líder antisocial de casa de culto. Eso no interfiere con que ella es colaboradora en gestiones educativas y culturales oficiales, y una de las primeras maestras formadas por la Revolución, quienes tantos esfuerzos desplegaron en la construcción del nuevo sistema educativo. Ricardo y María Antonieta tienen historia como fundadores de los CDR y las milicias. Sus elecciones en favor del régimen son espontáneas y entusiastas; pero en determinadas circunstancias se les contempla como "gente conflictiva". Del esforzado Emeterio y su familia, siempre hay algún punto para poner en dudas si son negros traidores o revolucionarios. Cuestionamientos similares a los que se tienen sobre esos individuos de probada adhesión política, se sostienen en relación con los poco prestos colaboradores que son Evaristo y Heriberto; con el activo, pero cauteloso contribuyente que es Melesio; con los simuladores Mermelada y Bocachula. Pudiera así ir uno por uno de los individuos presentados hasta aquí para amontonar evidencias que muestran que la clasificación de los hombres de la casa de culto como antisociales es un estereotipo que no tiene que ver con sus devociones políticas. Ese esquema pende, como la Espada de Damocles, sobre cualquier individuo, con el objetivo de que no descuide en ningún momento la contribución completa. Es una estrategia ideologizada de explotación de masa gastable, instrumentada desde las unidades A_i , donde la presión por la integración es masiva. Más que fundamentos de legitimidad de postura política, tiene bases energéticas en el actor desprovisto de los ambientes X. Aquí el ángulo de análisis es otro, no se trata de la dicotomía del militante cabal frente al opositor.

VI.3.4- La construcción externa del actor afrocubano

La contrastación del nivel de articulación A_i hacia el nivel C_i es una construcción de identidad que alberga entre sus estructuras de sentido un contenido blanco-racista-ateo. La identidad externa que forman del ámbito de las unidades afrocubanas (C_{1-3}) y de las casas de culto (C_0) es la de una atmósfera proclive a la vida antisocial, porque se trata de negros y creyentes afrocubanos. Esa representación se verifica bajo distintos patrones sociales compartidos con otras unidades de tipo C_i . Ya sabemos, que los patrones sociales y las nociones denigratorias de la esfera afrocubana son específicas.

En el ejercicio del poder de A_i sobre C_i se distingue al actor afrocubano como un sujeto sintomático. Se le representa como antisocial potencial bajo la dinámica de diferenciación de la identidad racista-atea. En sí mismo no se le considera antisocial, y cuando hay que marcarlo, estigmatizarlo como tal, se verifica la operación de diferenciación del negro y el creyente afrocubano que son distintos: "agradecidos", "morales", "leales", "rectos", "revolucionarios", ... En fin, integrados, blanqueados. El blanco que mantiene un impropio contacto mixto, el que sea, con los que están excluidos de esas categorías de excepción, son tan antisociales potenciales como sus compañeros afro.

Esta es la clasificación con la que pueden comprometerse los elementos actuantes en A_i . No quiere decir que sea la clasificación operativa en la dominación. Es más bien hasta donde puede llegar su producción de categorías. No olvidemos que esas unidades, en el nivel local, representan la práctica de la democracia racial y la libertad de culto promulgadas por el Estado. Pero ante cualquier fallo, cualquier circunstancia que amerite actuar sobre el actor afrocubano, esos elementos hacen resaltar la diferencia de los exceptuados. Así, en su empresa, la hermana de Hipólito siempre hace valer que Pepe es un muchacho "de corazón blanco", "un negro agradecido y revolucionario". Para distinguirlo de algún negro que "ha metido la pata".

La casa de culto es clasificada como un emporio de antisociales potenciales. Con pena u odio los actores de las unidades barriales A_i , ven el contacto que con ella llevan allegados, clientes y creyentes que pudieran salvarse del contagio. Así pudiera percibirse hasta el propio líder de la casa, a quien, en ocasiones, se le puede vislumbrar como gente decente. Pongamos por caso a Ladislao y Heriberto, uno negro y el otro blanco, se dice de ellos: "¡Son gente decente, con educación y revolucionarios a su manera! ¡Pero qué pena que sean *santeros!*"

El criterio que de los contactos tiene A_i está formulado en virtud de un rechazo simbólico e institucional, ligado con las formas de rechazo político, social y moral sobre el antisocial. La operación simbólica consiste en colocar al actor afrocubano en las celdas de los antisociales y dejar fuera a las excepciones, que se les ordenará en las celdas de quienes deben probar de continuo su blanqueamiento moral. Orienta hacia la selección de miembros de las unidades C_1 . Incita a la

observancia social de los miembros de C_0 y C_{2-3} . Define por identidad a los blancos no-creyentes, pero contagiados, como parte de las unidades C_{0-3} . Da una delimitación del actor sobre el que se ha de practicar el racismo-ateo, en virtud de su potencial antisocial. Pero las unidades A_i por sí mismas no podrán entrar a esa clase de acción, a la adecuada disciplina de contribución completa en que imagina se deben meter a negros y creyentes.

A_i pone un freno al contacto mixto, contribuye a consolidar con razones de poder su regulación cultural. Lo hace a sabiendas que muchos individuos tienen contigüidad con las unidades C_{1-3} , que la casa (C_0) es un foco de atracción dentro de la estructura no-oficial, y que ella representa, competitivamente, una concentración de poder y una extensión reticular, atractivas para los gestores de recursos X' por la vía no-estatal. Se trata de una unidad que puede entrar en un crecimiento energético contraproducente para el Estado. Pero el Estado por sí mismo no puede frenarla abiertamente por estar atado a la libertad de culto y la democracia racial.

El predominio de A_i refuerza la posición de los agentes que entran en un contacto regulado, aquellos que pese, a la transcultural presencia completa y redonda de la africanía, mantienen la mayor distancia posible con el ámbito afro cubano. La alternancia con esos ámbitos se supone que debe ser normal, llevada por las relaciones de la vida ordinaria (el vínculo de Hipólito con los trabajadores de su empresa) o que no contradiga abiertamente la moral revolucionaria (la visita de la hermana de Hipólito –patrona estatal– a la creyente, La China –su cliente). Estimula la aprehensión que sienten quienes se aventuran a ese contacto por transgresión. Emeterio y Rosa frecuentan como clientes *tapados* la casa de culto de Mermelada (un *tata* blanco) y son amigos de Bocachula (un *mayordomo de prenda* negro); pero procuran con sigilo que esos vínculos se verifiquen con discreción. De la misma manera, disimuladamente, Romualdo es cliente irregular de una casa de culto. Estos individuos saben que de alguna manera ese contacto pudiese perjudicarles su colocación en la estructura estatal, pese a la existencia de la libertad de culto y la democracia racial.

La condición antisocial de la negrada (C_1) y la casa de culto (C_0) contagia: "Eso se pega". Eso permite tenerlas a ojo de la actividad de los actores organizados en las unidades A_i . Eso se logra sobre la base del relativo aislamiento en celdas simbólicas de antisociales. Digo relativo, conveniente, porque hay múltiples relaciones comunitarias que unen a cualquier individuo con los estigmatizados. Van al mismo trabajo, escuela, fiestas y actividades de recreo. Comparten lugares juntos en otras actividades oficiales. Viven en el mismo vecindario. Participan de acciones mutuas de conteo y uso de recursos. Los cuidados de contacto atañen a la exclusión-inclusión y la asimilación-diferenciación en esos nexos.

Las unidades A_i tienen la expectativa de controlar de modo especial el ambiente X_i de los actores afrocubanos. Es el modo de reducir el potencial antisocial de los estigmatizados y mantener en su celda de contribuyentes completos a los exceptuados. Pero sus estigmas raciales y ateos no podrían desembocarlos abiertamente. Sólo podrían mantener un control no específico sobre los ambientes y los actores que intervienen en la negrada (C_1), la casa de culto (C_0), las extensiones reticulares de ésta, y las otras unidades afrocubanas (C_{2-3}). No podrían intervenir directamente en los ambientes afrocubanos y sobre sus actores externamente definidos más que en ocasiones de excepción. Recuérdese que afuera del solar la policía esperaba que se le asignase poder por el acuerdo surgido entre los manifestantes del mitin de repudio y los moradores del lugar (en especial, los dos militantes negros) para poder entrar sin orden judicial, orden que el Jefe de la G-2, puesto en marcha el operativo se aseguró de obtener.

Una acción directa y específica contra los subordinados afrocubanos se debe evitar. Quebraría el orden de la asignación de poder que sostiene a las unidades A_i . Los ciudadanos negros y creyentes afrocubanos podrían hacer valer sus derechos de igualdad, y oponerse a tal tipo de acción. Los subalternos saben de esa circunstancia. Tienen una imagen de hasta dónde pueden llegar las acciones racista-ateas, experiencia que la madrina de María Asunción hizo valer para que el jefe policial se marchase de la casa jalando por el brazo a un colérico suboficial y pidiendo disculpas.

Los controles racistas, hoy por hoy, no existen; y los ateos, andan un tanto disgregados. Pero todos se reagrupan hacia el interior de las unidades estatales locales, a través de orientaciones del Estado para llevar sus controles indirectos y no-específicos. A la vez están revestidos del paternalismo estatal para con los actores afrocubanos. Se verifican en acciones bajo la divisa de que

el poder revolucionario está "para orientar" a estos actores, "para ponerlos a contribuir", para evitar que de ellos ("los pobrecitos") se vayan a "aprovechar gente antisocial y con malas intenciones". Bajo ese prisma miraba el asunto del grupo de danzas folklóricas, el Director Municipal de Cultura del PP, quien se dirigía a los jóvenes como un padre que los acogía con toda comprensión, individuo que en un momento crítico evitó un conato racista-ateo que quisieron dar varios vecinos del lugar encabezados por un ex-oficial de la G-2 y gente de mucha estima entre las unidades A_i, Bernabé: "Aquí estamos para rescatar el folklore; no para combatirlo. Para ponerlo a disposición de las instituciones revolucionarias; no para prohibir y sancionar. Hay que ser persuasivos y atraer a esos muchachos y al viejo Anselmo, para que no anden por ahí descarriados, metidos en la casa de un elemento tan conflictivo como el tal Radamés".

Pero a las unidades del tipo A_i no le son suficientes los controles indirectos, poco específicos y paternales. Siempre hay la expectativa de que esos controles no basten. Los altos niveles del Estado que le delegan poder lo saben, por lo que dejan la "mano suelta" para que haya quien se aventure al control directo y específico. Recuerde el lector que así se le hacía saber al grupo de danza. Se le señalaba hacia vecinos que al sentirse disgustados con sus acciones folklóricas podrían provocar la intervención estatal. La no-observancia de tal coyuntura llevó a que una efímera unidad local de consenso impulsara una movilización contra la gente del solar en un mitin de repudio y dar paso a una acción policial. A las unidades que sostienen una acción más abierta y directa contra los actores afrocubanos, les llamo unidades blanco-racista-ateas (B_i). Es un tipo de unidad que ejerce un control social directo y específico sobre las unidades afrocubanas, como superordinadas de éstas, en virtud del poder que le delegan las unidades del nivel A_i. Crece entre la estructura oficial y la no-oficial, entre el danzón y la guaracha.

VI.3.5- El danzón sin escándalo

Las unidades B_i al actuar por el control del antisocial afrocubano, se les pueden considerar cercanas a la estructura estatal del poder; pero su control directo y específico no está comprometido con el tipo de acción ni con el concepto de las unidades A_i. Surgen en la frontera de lo oficial y lo no-oficial en forma de camarillas, grupos de amigos y grupos familiares. Reciben un poder delegado de las unidades A_i, sólo para el control racista-ateo. Sin ellas la realización de las acciones para controlar a la clase de antisocial dicho sería imposible. Suplen las carencias que por democracia racial y libertad de culto tienen las unidades A_i, pero a la vez expresan necesidades de afirmación racista-atea de los actores no-oficiales. Lo más usual es que un actor racista-ateo no practique forma alguna de denigración desde su colocación en la estructura oficial, pero sí ubicado en ese límite entre lo oficial y lo no-oficial. Se afirmará a sí mismo, pero a la vez prestará un servicio a la comunidad oficial.

Para la esquemática de la estructura oficial del poder, sin las unidades B_i, "los negros y sus comparsas quedarían un poco "al garete", fuera de la vigilancia y la presión de las masas revolucionarias. Ello no puede ser así, hasta lo comprenden los negros exceptuados (Pepe, Pepín, Emeterio y Romualdo). Es el modo de completar la más eficaz atadura a la estructura oficial del haz negro y religioso afrocubano, considerado como sensible para el apoyo político (poder asignado), pues por sobrecompensación se le puede arrancar esa concesión y un alto volumen de contribución energética.

Ello hace que la democracia y la libertad dichas no constituyan factores de quiebra para el unipartidismo. Ahí están las unidades B_i para suplir las funciones racistas y ateístas, quizá de un modo más eficiente, sin necesidad de burócratas asalariados en materia ateísta, sin el aprieto de tener controles ateístas, que mal dirían de la política reformista ante el país y ante el mundo en una coyuntura de aparentes aperturas. Sus actores se sienten intérpretes de la limpieza de sangre y con ella de patrones de vida social y tradiciones denigratorias que el Estado no puede ejecutar por la necesidad que ha habido de "darle ala al negro", de hacer llamar "personas de cultura a malvivientes y embaucadores [a creyentes afrocubanos]".

Un ejemplo de esa unidad son los individuos combinados en los mítines de repudio a los que aluden Hipólito y su hermana. Los vecinos que actuaron contra el solar. La camarilla local de los vigilantes de la zona contra Radamés y otros. La directiva de la empresa de María Asunción, no en tanto núcleo directivo de una oficina de una unidad del tipo A₃, sino en tanto camarilla. Los vigilantes

de los festejos patronales en Regla, discretamente organizados por las unidades A_i , pero con independencia de éstas.

Se trata de unidades de poca concentración de poder, inferior a las del tipo A_i . El poder delegado se dirige a consentirlas, a darles anuencia. Si son denunciadas, A_i las protege de acusaciones racistas: "Comprendan que en un mitin de repudio la gente pierde los estribos, pero ustedes provocan la situación". Pero si de ellas salen denuncias racista-ateas, enseguida se ponen en tensión todos los mecanismos estatales para hacer eficiente el control sobre la desviación detectada: "Se trata de la casa del brujo ese, el *babalawo*. Ahora mismo vamos a tomar medidas". Le ofrece mecanismos oficiales de control físico y social para desde ellos realizar sus actividades: Un actor de las unidades B_i , puede decir que "vigila" una casa de culto en virtud de la "guardia revolucionaria". Si presiona a un negro como a Pepín, sobre quien se ha impuesto un criterio de mulatización en su obra artística y sobre su persona, declara que lo hace para que el ciudadano "alcance méritos revolucionarios". Se le transmiten instrucciones para que apoyen los controles indirectos y no-específicos de las unidades A_i : "Lo que le pedimos es que ayuden al Presidente del CDR para que se recoja con exactitud la reacción de los creyentes [ante la apertura religiosa]. Sobre todo, ustedes tienen en su radio de acción muchos espiritistas, *santeros*, *paleros* y gente de la secta *abakuá*". Le transmiten instrucciones generales sobre cuestiones convenientes en política hacia los negros y los creyentes afrocubanos: "Mira, María Asunción, cuando yo digo que hace falta una fuerte presencia del negro *guarachero*, rumbero, divirtiéndose en el solar, es porque ello conviene al gobierno, que es quien nos paga".

Esas unidades B_i controlan ambientes muy específicos. Son los ambientes del tipo X_i de los creyentes afrocubanos, los negros, los contagiados y los asimilados. Para llevar este control, la clasificación de los sujetos denigrados con que se manejan las unidades A_i se puede hacer más definida sobre la base de la identificación externa del actor afrocubano. La idea del antisocial afrocubano se reelabora en un punto de clasificación de identidad que las unidades A_i no pueden manejar, pero sí las unidades B_i desde su condición no-oficial. Pueden hacer operativas, a los efectos del ejercicio de la dominación racista-atea, las categorías de la identificación externa, es decir tipos más eficientes para poner en práctica la discriminación hasta donde llegan los límites de la democracia racial, la libertad de culto y la justicia social.

Los imaginarios con los que operan las unidades B_i se reproducen y se difunden según la siguiente tipología del actor afrocubano como subalterno de la dominación racista-atea, a quien se le presenta como estigmatizado, contagiado o asimilado. Es una clasificación conforme al tipo más general de definición externa del ámbito afrocubano. Distingue cuatro círculos que merecen un tratamiento diferencial en la acción racista-atea:

1- El negro no-blanqueado. Es característico de las unidades C_1 al definirsele, externamente, por transgresiones que se le atribuyen, estigmáticamente, al *doble nueve* y al agente del *solar del reverbero*.

2- El creyente afrocubano. Es un individuo adaptado a la realidad social cubana en virtud de un sistema de personalidad y un sistema ético para la convivencia. Es el fiel de las unidades $C_{0, 2-3}$. Aunque por extensión se incluye en esta categoría a elementos de la casa no-creyentes. Se le endilgan los estigmas de raza o religión, combinados en la especie de inferior civilización que se le atribuye a todo lo que deriva de un origen africano.

3- El asimilado. Se le clasifica como proclive al blanqueamiento, a la demostración de su capacidad para superar deficiencias de raza o religión. Pero, a la vez, aquellos actores tenidos por blanqueados se les introduce, una y otra vez, a la esfera afrocubana en posición de asimilados, para de continuo someter a prueba sus virtudes. Este es el punto de clasificación de los exceptuados, quienes siempre tendrán que demostrar su excepción.

4- El contagiado. Se le evalúa por los contactos transgresores con los tipos 1 y 2, hasta llegar a contagiarse con ellos o arraigarse en la vida de las unidades C_{0-3} , con independencia de si es negro o no, creyente afrocubano o no. Es un verdadero candidato a aparecer como estigmatizado.

La operación con esas clasificaciones garantiza que los estereotipos de raza y religión no queden publicados. Permite que la acción que ejecutan o alientan las unidades B_i , en su superficie, aparezca como un esfuerzo civilizador que no tiene que ver con factores de rechazo racial e

intolerancia religiosa. Se presenta como diferenciada para cada categoría por su grado de progreso cultural, por su alejamiento de la condición de antisocial. Cualquiera pudiera decir que se trata de cuestiones de integración y no de denigración.

VI.3.6- Marcar el paso

Las unidades B_i cuidan que los subalternos afrocubanos lleven el paso del danzón de la integración. Son las que marcan el paso del ejercicio de la dominación racista-atea. La difunden. Y procuran que ésta se verifique como un control estricto del contacto mixto, en el que quede comprometido hasta el propio estigmatizado. Esta propagación de la acción racista-atea se logra sobre las bases que caracterizan a este tipo de unidad.

Estas unidades no podrían alcanzar un centro por mayoría, sería un escándalo. Sólo en situaciones extraordinarias podrían llegar a un efímero centro de consenso, como lo fue por espacio de unas horas la unidad que protagonizó el mitin de repudio en el solar. Sus líderes potenciales se reservan en las coordinaciones y la identificación. Un caso muy singular es el de Hipólito y su hermana, actores de una unidad de coordinación A₄ en su barriada. Ambos se han reunido en torno a una camarilla racista-atea de vecinos, que en ocasiones queda bajo el liderazgo de Hipólito, por la autoridad de habilidad que los otros miembros le confieren "para resolver los problemas de los negros y las secuelas de las supercherías". Esta unidad presiona sobre el Presidente de los CDR y otros líderes locales negros de unidades A_i, de quienes llevan un conteo de sus fallas sociales, de su moralidad, y de sus posibles indulgencias en el control de los negros y los creyentes afrocubanos, así como tienen una revisión completa de la actividad y moral de sus familiares. Mantienen un control más preciso de lo que sucede en las dos casas de los alrededores. Cuando hay eventos o sucesos de potencial antisocial afro, enseguida presionan al Presidente de los CDR para que sea él mismo quien dé el *chivatazo* a las autoridades. Traen chantajeado a este presidente y a otros revolucionarios de la cuadra, a quienes atribuyen ser posibles clientes *tapados*.

Estas unidades son por lo general camarillas, grupos de familiares y unidades de amigos. Ello refuerza la confianza para encubrirse mutuamente, en una acción racista-atea que no está dentro de la línea legal; pero sí "dentro de la orientación revolucionaria" que dice de mantener "la guardia en alto contra los malagradecidos". "La Revolución se lo ha dado todo" no para que estén "deformando la conciencia de la gente", ni haciendo "escándalo". Además "quieren *vivir de la papa santa*". Las acciones que emprenden se disfrutan con un sabor picante bajo el manto de una confianza entre gente decente. Los actores sienten el gusto de trastornar la incidencia antisocial como si se tratase de un divertido juego, si se toma en cuenta que desafían la regulación pública. Comparten entre sí chistes que estrechan su camaradería. Disfrutan ver a los negros y creyentes que cooperan, de quienes hacen excepción al referirse a los atributos antisociales de esa clase de actores. Entre unos y otros participan de sus hazañas de negrofobia. Son puntos de emoción de su biografía de gente decente, en la que son contadas las relaciones de franqueo con el "mal elemento". Enfatizan en confianza que "no queda otro remedio que andar con ellos"; pero que "no se es de igual condición". En sus alusiones de identificación señalan hacia los puntos de negra vida de los sujetos que estigmatizan, que sólo se le hacen agradables por un rato, por ese rato en que es preciso profundizar la camaradería horizontal.

Claro siempre hay para estos individuos el negro de quien se dice que es "como si fuera un blanco", un "negro fino", que "tiene alma o corazón de blanco", que sabe "hacer las cosas como los blancos". Expresiones muy difundidas en las interacciones simbólicas de la población, donde el racismo está anclado en los modos de ver la vida y el comportamiento. Pero cuando se llega al círculo de confianza racista-ateo, son alusiones que nos indican la existencia de negros que han logrado blanquearse, que "se les ha puesto a vivir como los blancos", aunque siempre haya alguna "duda" de su posible antisocialidad. Son gente decente y que por lo tanto pueden ser admitidos en ciertas actividades de recreo, alternancia de la vida cotidiana e intercambios de recursos. Estos negros "saben respetar", que significa que saben entrar al contacto mixto. Son negros que cuidan de su integración en la estructura oficial y en el caso de tener alguna desafección con el régimen, velan que esta no llegue a un plano antisocial. Lo mismo no se dice de los creyentes. A estos difícilmente se les perciba igual. Sobre todo si son blancos, se les cree contagiados con uno de los peores rasgos de los negros. Así cuando algún integrante de estas unidades sostenga vínculos con creyentes lo

hará de modo conservador. Si se inclinó en algún momento a ser cliente religioso afro cubano, ocultará ese punto oscuro de su biografía como un signo de una debilidad y con la furia de haberse dejado engañar por gente embaucadora. Si la relación de algún modo se perpetúa y se llega a convertir en un cliente estable lo hará a través de terceros, a quienes enviará a la consulta de los medios de adivinación o quienes le buscarán un sacerdote afro cubano que esté bien lejos. Será un *tapado* más *tapado* que cualquier otro.

Se le atribuye al actor denigrado ser un protodelincuente. En realidad los actores de las unidades B_i , por el poder delegado que le confieren las unidades A_i , difunden y presionan a que esta sea una visión reinante. Su esfuerzo por inclinar a otros pobladores a que eviten el exceso en el contacto mixto, limita el rango de relaciones sociales de los actores afro cubanos más sujetos a denigraciones, como pueden serlo los hombres de la casa de culto que están *destapados*. Por otra parte, estas unidades B_i son verdaderas estimuladoras del delito con sus continuas acusaciones hacia los actores denigrados, que reproducen hacia ellos una predisposición en la que por cualquier motivo se examina su posible participación o complicidad criminal. Más cuando algún actor de B_i aparece como centro de una relación patrón-cliente (C_4), trata de manipular a los individuos denigrados que dependen de él, a cambio de que actúen como intermediarios suyos ante actores y unidades delictivas (C_{10}), para así "salir limpio".

Un punto importante en las representaciones de estos sujetos es la sordidez que se le atribuye a la vida sexual negra. Hay entre ellos un interés por emular en el punto de quién de los varones ha dejado en ridículo a la mujer negra, quién ha despreciado a la blanca *petrolera*, quién ha mantenido a su familia fuera del contagio de los negros. La biografía de algún modo imaginario expresa la pureza de sangre del linaje donde no se puede encontrar oscuridad, ni las malas costumbres de la brujería. Es todo un sentido en que son educados los más chicos por sus padres y abuelos, sabiendo que tendrán que asistir a colegios, trabajos y actividades sociales donde los negros se mezclan en perfecta armonía con los blancos, donde hay mayores blancos que no enseñan a sus hijos a conservar la buena costumbre de "andar juntos pero no revueltos". Estas unidades se constituyen en corporaciones blanco-racista-ateas que regulan el mercado matrimonial mixto, mulato, matrimonio que si en la vida pública declaran correcto, en la vida privada lo presentan como un gran problema, que acarrea dificultades de ascensión social y ajuste cultural al contrayente blanco: "¡Un hijo mío casado con una negra! ... ¡De qué va a hablar con los cuñados! ¡De contrabando, *guapería*, ...! ¡Qué amigos va a tener: *santeros*, *bisneros*, maleantes, ...! La casa sucia y la negra llena de colorete con los chiquitos sin comer ... Las negras sólo son pa'*caminar la bamba*".

La confianza permite que estas unidades se coordinen entre sí y entre sus miembros. Se transmiten información sobre los focos negros y de creencias afro cubanas sobre los que hay que tener más control. Se comunican de los casos de blancos que han entrado a las malas costumbres, en especial los asistentes a la casa de culto. Se ponen al tanto de quiénes son los creyentes y clientes *tapados* de la localidad y de otros que anden en su radio de acción. Se enteran bien de las motivaciones religiosas de los creyentes y clientes. Se informan de las actividades no-oficiales que se están llevando a cabo o al menos tienen indicios de lo que pueda estar sucediendo. En sus trasiegos de solidaridad comunitaria para el incremento de los recursos X' por vía no-oficial se prestan colaboración; pero, sobre todo, se conectan con patrones blancos o se convierten en tales, para así no tener que comprometerse directamente con el ámbito antisocial afro cubano, no tener que entrar a alguna ramificación que toque el punto de una casa de culto valiéndose de terceros. Unos presentan a los otros ante las autoridades de las unidades A_i "más concientes", "más comprensivas" con la cuestión afro cubana. Tratan de apoyarse en la ocupación de puestos en esas unidades estatales y en la formación de camarillas oficiales.

Con toda esa información y composición de unidad de operación, su misión es mover todos los resortes para que la regulación del contacto mixto funcione. Se valen de toda clase de mecanismos de compulsión, ejercidos por ellos mismos con persuasiones o coerciones indirectas o presionando sobre otros actores y unidades no-oficiales, a la vez que estimulan la aplicación de estos mecanismos desde el nivel de articulación A_i . Promueven que, permanentemente, haya actores actuando de modo racista-ateo. Cierra, así, su cuerpo de labores, muchas veces entre el chisme y la comidilla. Son, en conjunto, tareas que las unidades del nivel A_i no pueden hacer operativas.

Hasta el actor con algún perfil de subalterno actúa de regulador en el contacto mixto. Experimenta estar rodeado de un control, que encarna hasta en la propia medida de cómo maneja su identidad en ese contacto. Samuel, un joven *babalocha* blanco, me recibe en su casa de culto con la información previa de que soy un investigador universitario y militante del Partido. Accedió a la visita por motivos personales por los que no se podía rehusar. Al recibirme y oír de mis labios la palabra cultura, con un gesto falso rompió a decir barbaridades de su fe y de los negros, sin contar con la presencia de varios de sus ayudantes negros, quienes lo conocían desde niño. Se expresó todo lo peor que pudo de los que para él eran presuntos antisociales, aunque yo ya estaba bien informado de que aquel cándido estudiante de medicina que era Samuel, escondía un *capi* de traficantes de artículos escasos. Pero ante mis títulos no debía hacer otra cosa. Era el estigmatizado que se suponía ante un estigmatizador, debía tener un control de la información de su identidad estigmática e insertarse en la relación conmigo como mismo se colocaba en sus relaciones escolares, donde nadie sospechaba todo lo que era. Bajo esas motivaciones de ascensión social, es aconsejable el control de la identidad. El propio actor frena el contacto contagioso y con más razón la adscripción afrocubana. El proverbio local de "si malo es serlo, más malo es parecerlo", es utilizado con frecuencia para hablar de aquel que se expone a ser estigmatizado. Este control de la identidad es reforzado en la intervención educativa de las unidades B_i en la vida de los actores. Son muy activas en la inculcación de la idea de que el poder de elite es una garantía ética contra el contagio de los vicios negros. Es una idea que se ha afianzado como complejo de inferioridad entre los propios denigrados.

En las coordinaciones blanco-racista-ateas se nota con claridad el racismo institucionalizado y simbólico, de la mano con la intolerancia religiosa y la inferiorización afrocubana. Es cierto que son coordinaciones llevadas de modo silencio. Rumoroso. Sin dejarse notar. Donde los actores se cuidan ellos mismos y entre sí de evidenciar su postura de estigmatizadores. Es una lógica "de gente decente" la que se impone en los trasiegos de quienes cuidan la sociedad y se cuidan a sí mismo del peligro negro y religioso afrocubano, entrelazando consideraciones políticas, sociales y morales: "Uno debe cuidar a la Revolución y a la decencia. Lo mismo del negro que del blanco antisocial. Felicidades porque hay negros decentes y creyentes dentro de una línea de respeto y honestidad. Pero de los demás uno no está seguro". A este esquema vive sujeto el nivel oficial con negros como Emeterio Chacón, quien sabe que su conducta apretada al danzón del Estado lo salva de no ser un negro malagradecido como lo es su hermano Renato. A esta construcción mental viven atados los amigos, camaradas y familiares del Hipólito blanco-racista-ateo, quien sabe manejar con pericia la estigmatización del negro como un irremediable problema de sistema, donde el negro "ha aprendido muy malas mañas" y los religiosos afrocubanos "estorban el desarrollo de la conciencia moral, científica y política". Pero los poderes racista-ateos coordinados no pueden aparecer perceptibles a la gente que podría indignarse.

A las unidades B_i y sus actores les alarma la posibilidad de no controlar al máximo el contacto. Una situación difícil de aceptar es que se le conceptúe entre los antisociales afro, lo cual les hace perder de vista que al menos en algún momento, podrían ser clasificados como proclives al contagio, asimilados o contagiados. Nadie está exento de ser ubicado, aunque sólo sea circunstancialmente, en una celda de castigo. Tanto la aprehensión como la pérdida del sentido de la masiva realidad denigratoria, son compensaciones ideológicas con sus consecuentes reacciones emotivas. Explican por qué las exageraciones y los alardes de los actores dichos son comunes en las narrativas de la vida intercultural de la localidad, más bien marcan su regulada distancia de la africanía cultural, su pretendido alejamiento de una posible denigración. Sólo con la limitación de que el negro que para su blanqueamiento accede a una posición actoral B_i siempre estará limitado por su físico: "El ser negro no se le quitará ni con *lechada*". Claro, la posibilidad de ascenso social del negro, suaviza esa limitación, como mismo sucede en el siguiente cuento:

Nieta: Abuela, mi novio es negro. Pero baila tan bonito y me dice cosas tan lindas.

Abuela: ¡Pero tú estás loca, un negro!

Nieta: Abuela, pero me lleva a Varadero y a la *shopping*. Tiene carro, casa y es *pincho*.

Abuela: Quiérello mucho, que ese es más blanco que tú.

Los elementos de las unidades B_i no se sienten afectados por las transformaciones del sistema político. Pueden compartir esta posición actoral individuos que no son simpatizantes del

régimen. Ellos suponen que la necesaria democracia racial y libertad de culto no les daña su vida corporativa: "Pueden venir 100 sistemas de cuota. Pueden venir 100 cambios [reformas], que si eres blanco y decente, siempre aparecerá una forma de tener a raya a los negros. A ningún gobierno le interesa *darle* demasiada *ala* al negro". Su disposición de trato de inferioridad hacia los estigmatizados siempre se verá reforzada por el unipartidismo, que garantiza la delegación de A_i , pudiendo incluir a éstos sujetos inferiores convenientemente: "Date cuenta. En ese puesto tenía que poner al negro ese que es *palero*, para que ponga a los otros negros a *paso 'e conga*". Por ello en la confrontación con A_i , las quejas racistas por poco poder delegado, no pasan de ser protestas esporádicas y cuidadosamente planteadas para no entrar en roces con los negros integrados, y para evitar que ante el peligro de una quiebra de la democracia y la libertad que ampara hasta un límite a C_0 y C_{1-3} , venga un retiro de la delegación a la unidad reclamante, en favor a otra unidad B_i . Con los vacíos de la democracia racial y la libertad de culto es suficiente.

El contacto no está prohibido y es lo más cotidiano. Bajo el criterio racista-ateo, es, en primer lugar, el movimiento pendular que trata de sacar hacia el lado de la sociedad y cultura blanco-racista-atea el mayor número posible de asimilados. En segundo lugar, es la oscilación que procura bajar el número de incorporaciones en las unidades $C_{0, 2-3}$, sin la pretensión idealista de desaparecer la casa de culto y la religión afrocubana, tal como formularon intelectuales en décadas pasadas –pretensión descartada con la reforma. Para lograr el máximo de asimilaciones se estimulan el aprendizaje y la puesta en práctica del control de la identidad por parte de todo aquel que pueda ser estigmatizado. Las unidades B_i marcan la pauta. Difunden que la única identidad afrocubana con una validez de decencia o integración es la que es consustancial al ser transcultural del cubano. Todas las prácticas donde se vaya más allá de esa pauta, donde no se regule el contacto con los antisociales potenciales, son formas de quedar estigmatizado, un contrasentido al control de la identidad. Cuando ese criterio encarna en algún sujeto negro o creyente, marca en su persona un sentido de inferioridad que ha de cuidar de no proyectar en su presentación pública. Tratará de blanquearse, asimilarse o *taparse*.

Este contacto mixto no implica sólo asimilación también conlleva diferenciación. La sociedad y cultura dominantes abren un campo donde puede exhibir su diferencia el racializado, el inferior negro o el creyente. Pero será un campo de provecho donde el unipartidismo finque un rendimiento energético que lo estabilice. El diferente Emeterio, el excepcional, es siempre un caso ejemplar para las autoridades de las unidades A_i y sus superiores de lo eficiente que funciona el sistema de cuotas y la sobrecompensación negra. Como lo fue el grupo de danza y el filme que produjo María Asunción, resultados folklóricos que asentaron el prestigio de la alegre Revolución donde el negro se divierte ("¡Qué imagen más hermosa para nosotros y para el mundo!"). Aquí el cuadro del danzón queda cerrado.

VI.4- El cadete constitucional

Este danzón –como su mismo título indica– llega a que el cuadro de los pasos se marque con una exactitud casi marcial. El espacio en que se mueven los bailarines queda muy bien definido. Así dentro de su celda, dentro del círculo de los estigmatizados, quedan bien colocadas las operaciones de exclusión-inclusión que aquí se van a definir.

VI.4.1- Exclusión

Con la formación de un círculo con celdas simbólicas para los estigmatizados estamos ante lo esencial de la exclusión. Al actor estigmatizado se le controla socialmente por su inferioridad ligada a su potencial antisocial. Se le presiona con las tecnologías políticas del cuerpo y por todos los puntos de la vigilancia social se observan sus prácticas y conducta. Así se facilita su separación simbólica como elemento contaminante o su distinción como contagiado, sin necesidad de separarlo de las relaciones sociales, ni segregarlo de los espacios físicos, ni restringirle derechos de ninguna clase. Quedan relativamente aisladas las unidades y actores donde la identificación externa sitúa a los estigmatizados para el mejor control de las unidades A_i y B_i sobre la participación conveniente de los inferiores en el sistema de la contribución completa. Para el unipartidismo, ello redundaba en un beneficio energético; pero es un contrasentido a la democracia racial y la libertad de culto. Ese cerco simbólico, aunque el sistema político quisiera erradicarlo desde la raíz misma del prejuicio, genera discriminación. Se engendra una selección social guiada por la evitación del contagio y por las acciones de presión hacia la asimilación. Inmerso en esa selección, el estigmatizado, en especial el negro, nunca terminará de ser esclavo del control de la información de su identidad. Es decir, si el origen del apartamiento es la construcción de un conjunto de celdas simbólicas para presuntos antisociales, de quienes se quiere extraer un poco más de energías X_i , el resultado de este ingreso se debe pagar con la disminución social, política y cultural de esos individuos.

La consecuencia es que los estigmatizados son menos seleccionados y más vulnerables a las acciones racista-ateas, en tanto chivos expiatorios de los males del contagio. Las propias oportunidades sociales traídas por la Revolución socialista, léase el antisegregacionismo, los beneficios de justicia social y la participación popular, el sistema de cuotas, la apertura religiosa y el boom afrocubano, no pueden ser explotadas con un alto rendimiento maximizador por el estigmatizado. Más bien, pueden llegar a crear un sistema propagandístico que redundaba en beneficio del Estado, que se ve entre la espada de la estigmatización no deseada y la pared de la necesidad energética de tener estigmatizados.

La estigmatización trae problemas de selección social en el nivel no-oficial: evitación de contactos, homofiliación, moralismo racista-ateo y dificultades de realización personal.

Al colocar las unidades afrocubanas y con ella la casa de culto dentro del círculo de los estigmatizados, se evita el crecimiento de las coordinaciones. Muchas unidades del tipo C_i evitan el contacto o por lo menos tratan de no violentar sus reglas. Elementos o unidades completas pasan a ponerse en una posición racista-atea en la vida no-oficial, donde esa ideología es un factor importante para la orientación de las acciones de la unidad: "Se trajeron a un negro y a un blanco supersticioso. No sé dónde ustedes tienen la cabeza. A esta hora la *fiana* nos debe tener puesto el ojo". Así le expresaba un jefe de una unidad familiar (C_7) a unos miembros de una camarilla del mercado negro (C_{10}), advirtiéndole de la ojeriza que existía hacia la casa de Ricardo y hacia los vínculos con la casa de culto de Heriberto.

Muchas unidades C_i prefieren estar lejos de los tentáculos de la casa. No se diga de su interior. Se señalan a sí como actores con contacto muy regulado, distante de los aliados de intercambio y los simpatizantes transculturales, e inclinados hacia la sociedad y cultura blanco-racista-atea, proclives a enrolarse al servicio de B_i . Actúan desde la esfera no-oficial, y coherentemente en la esfera oficial, como agentes de la vigilancia y la regulación del contacto, agentes que mantienen las cercas del círculo de los estigmatizados.

Ello restringe el número de coordinaciones que puede hacer C_0 . Pone en dificultad a la energía invertida en gestión por las casas, así como el sostenimiento de los intercambios fuera de los bordes de su red. Un miembro de una casa e incluso un aliado de intercambio se ven limitados en los contactos que pudieran atraer. Emeterio ni loco pondría a la casa de Mermelada en contacto con la

unidad familiar (C₇) en la que está inscrito, ni con las camarillas de vecinos (C₅) en las que él tiene una amplia ascendencia. Prefiere promover el nexo soterrado que representan las clientelas de política estatal (C₄), donde puede actuar como un cliente, que, con una discreción reservada por sus patrones, sirve de intermediario ante la casa de culto. Rezan tanto para estigmatizados como estigmatizadores las expresiones racistas que dicen de en cualquier nivel de la vida cotidiana evitar la reunión innecesaria con el negro: "Dos negros en la esquina, están viendo qué se roban. Si llegan a tres, van a sacar la *pata'e cabra*. Y si llega un blanco, algo va a suceder. El blanco va a poner a funcionar el cerebro".

El servicio de discriminación racista-atea de las estructuras no-oficiales, el Estado no podría detenerlo. Le resulta más provechoso de lo que pudiese dañarle. La primera cosecha estatal que se recoge es que la casa de culto (C₀) tiene una contención no-oficial para crecer, para extender sus coordinaciones. La segunda es que tal discriminación lleva a elevar el nivel de intervención de los actores y las unidades en la estructura oficial del poder, sin entrar en abierta contradicción con la libertad de culto y la democracia racial. Hasta los otros antisociales y el propio estigmatizado en su afán de blanquearse, van a participar del repudio al antisocial afrocubano y van a trabajar así para los controles de las unidades B_i, que significa un modo de trabajar para el Estado.

La homofiliación o el blanqueamiento filial es un mecanismo de selección esencial para el racista-ateo en el nivel no-oficial. Hay un extenso y tradicional imaginario acerca del mejoramiento de la raza, que lleva a la caprichosa variedad de categorías raciales no-oficiales. Las unidades familiares (C₇), las familias y los grupos de parientes, en la medida en que se ligan al criterio racista-ateo, procuran cerrar el mercado matrimonial a los negros y limpiar la historia de sus ascendentes. Se contempla la posibilidad de que en la medida en que el individuo se aclara o mantiene la blancura, más lejos va a estar del círculo de los estigmatizados. Se imagina que los descendientes estarán con más posibilidades para competir socialmente y subir en las jerarquías de la estructura oficial del poder. Entre más claros sean los aliados matrimoniales, más virtud tendrá la familia. De esa manera, se valora por la clasificación racial a los parientes y familiares de los casaderos, para determinar la conveniencia o no del vínculo matrimonial. Si ello no se hace así o los casaderos lo contradicen, se estima que se trata de un linaje o de una familia que vive en el submundo negro, marcada por malos hábitos de vida y falta de progreso. Se les presenta como gente carente de sentido, y es probable que a la relación con ellos se le ponga cierta distancia o que por la vía del divorcio y ulterior matrimonio el asunto se pueda arreglar. De todas formas estos grupos limpian el árbol de su linaje. El antepasado negro se le oculta lo mejor que se puede.

Saliendo del terreno de la homofiliación, pero sin movernos de la restricción del mercado matrimonial, puede observarse el moralismo blanco-racista-ateo. Se trata de que los casaderos encuentren candidatos que mantengan esa decencia familiar o lleven a la familia que crearán hacia un régimen de decencia. Es decir, se procura no ir al círculo de los estigmatizados, ni permanecer en éste. Esta opción es característica de grupos de parientes y familiares negros (C₁) que fijan la posibilidad de un matrimonio con gente de su misma raza, pero capaces de elevar el capital de decencia de sus linajes por la vía de la asimilación. Con ello se supone que los cónyuges y los descendientes van a tener más posibilidad de ascensión social y más capacidad competitiva.

La selección de relaciones de camarilla, amistad y vecindario son esenciales para ese capital de decencia. Cuando no se cuidan de las membresías negras dentro del grupo, por lo menos se vigila que éstas sean asimiladas. Un grupo familiar blanco-racista-ateo contemplaba una posible casa a donde mudarse. Papá, mamá, la hija embarazada y el cónyuge de ésta. Después de hacer las primeras observaciones del lugar, verificaron que las referencias racista-ateas que tenían de aquel sitio como un entorno blanqueado eran ciertas. Indagaron por quiénes eran los negros y los brujos del vecindario, así como por los elementos maleantes que se reunían con negros. Pasaron revista a la escuela y a los servicios públicos. Dedicaron toda una tarde a observar el campo deportivo de enfrente para saber si por allí iban los sujetos que consideraban indeseables, por lo general siempre dados a las prácticas donde se demostrase fuerza y vigor físico. Pronto los elementos de las unidades B_i, incluso con sus "negros finos", se dieron cuenta de la pesquisa y se solidarizaron con ellos: "¡Qué mejor que vengan ustedes. Porque soportar aquí negros indecentes y cochinos, es lo último".

En ocasiones la camarilla, la amistad y el vecindario no se pueden elegir. Al individuo le pasa lo que a Hipólito, va a parar a un trabajo lleno de negros o su vecindario se le "oscurece" de la noche a la mañana, sin tener la posibilidad de cambiar de casa: "¡Oye, qué suerte yo tengo para los negros! ¡Desde que era joven! ¡Milagro que no he tenido que casarme con una negra!" En una circunstancia así, quien desea llevar adelante el blanqueamiento y la decencia, debe anudar lazos con sus pariguales y llevar una relación de poco involucramiento con los estigmatizados. En esos casos, muy extendidos por los resultados del antisegregacionismo, una profunda frustración se apodera de este individuo, quien sólo la puede desahogar en ocasiones límites y con castigos bien tramados con su grupo contra los indeseables. Así procede Hipólito, a la caza de hacer un repudio contra un estigmatizado o de colocarlo en una situación de desventaja. Por ejemplo, con regusto picante espera la oportunidad para comentarle al jefe laboral de Linda las proclividades negativas de "esa negra zorra". Para estos sujetos el intercambio racista-ateo es esencial, lo llevan a la exageración en los círculos en que encuentran confianza para denigrar a los no gratos. Así esta clase de elemento dentro de esos círculos actúa como un estimulante de la acción contra los estigmatizados.

Esta exclusión pone a la casa de culto en difícil circunstancia. Hay un conjunto de relaciones que estarán vedadas para sus miembros, colocados al nivel de otros impropios, los negros indecentes y blancos maleados. Entre esos indeseables hay quienes quieren brincar la barrera, blanqueándose y adecentándose. En el caso del religioso es una situación difícil. Quien en calidad de creyente se instala en el sistema de personalidad y de sociedad afrocubana, sólo podría pasar de un lado a otro del círculo con los camuflajes de mampara, pues pasar de ser un rebelde a un contribuyente completo es casi imposible. También, la reforma con el boom afrocubano, le ha ofrecido al creyente de la casa el recurso de exhibir su inferioridad. Se le hace necesario esmerar el control de la identidad. Pero ese es otro asunto.

La abertura de los miembros de la casa al adecentamiento y el blanqueamiento tiene barreras. Es común encontrar miembros de casa de culto que al querer entrar a los mercados matrimoniales que exigen precio de claridad de color o decencia, tienen que esmerar sus mecanismos de ocultamiento, así como cuando quieren ascender en sus profesiones, estatus de vecino o en cualquier jerarquía de la esfera oficial o no-oficial. Estos ocultamientos llevan a una situación incómoda de simulación hasta en la vida íntima, donde se hace muy difícil la cotidianidad de quien llega a andar oculto hasta de los más próximos a él.

Es así como para muchos elementos de la casa de culto, la auténtica y más viable realización personal llega por la vía del ámbito contagiado y contagioso en que viven, dentro de ese círculo de vida donde son más escasas las posibilidades de relaciones que sirven para la promoción social en la estructura oficial e incluso en la no-oficial. Estudié con Margarito, hombre que ha vivido más de medio siglo de creencias, a los ahijados de iniciación de su *padrino* y a los ahijados suyos; sólo se registré cuatro que habían logrado amplio ascenso y realización para sus fines sociales, profesionales y directivos. Otros cinco habían alcanzado alguna superación social, de manera un tanto escabrosa y limitada. El resto, unos cuarenta y cinco, no habían alcanzado esas posibilidades. Es común que alguna gente de la casa se queda encallada en ese medio, obteniendo varios beneficios y prestigios, y contando con relaciones hacia afuera, para tener una discreta movilidad y participación en las relaciones más influyentes.

Es lo que sucede en el caso de María Antonieta. Su exitosa carrera como economista se vio un tanto dificultada por la aversión racial entre colegas. Pero al *asentarse destapadamente* por una estricta necesidad ritual, a fines de los años 60, su ascenso y ubicación laboral entró en serias dificultades. Un matrimonio de colegas suyos me confirma que lo último que le hicieron fue pasarla de una empresa en peligro de desintegración a una conflictiva entidad en el interior, sin tener garantizado el traslado al lugar en compañía de su familia. El criterio de los jefes y del Partido (A₁) era que una negra *santera* debía demostrar que era revolucionaria "marchando" a los "lugares más difíciles". Tanto ella como Evaristo se vuelven hacia sus hijos creyentes *tapados*, para ofrecerles las posibilidades interiores de su medio estigmatizado, para que no pasen por los rigores de asimilación en los que ellos se tuvieron que ver envueltos para hacer carrera profesional y lograr deficientes ascensos.

La regulación del contacto mixto pone a los estigmatizados en dificultades para desempeñar cargos, no sólo a altos niveles de la estructura oficial sino también en el nivel mismo de las unidades A_i . De hecho, los coloca con deficiencias para tener ascenso y facilidades laborales y estudiantiles. La experiencia de desgastantes ocultamientos que intentan los saltadores del círculo y los fracasos de los rebotados, retroalimenta la selección social negativa. Más los actores que definitivamente saltan al otro lado, blanqueados, no quedan en total ventaja, en paridad real.

Las transformaciones democráticas y liberadoras han actuado hasta un punto. Han resuelto la exclusión social en dos sentidos, aumentan el rendimiento maximizador de los estigmatizados que saltan definitivamente, los blanqueados. Por otro lado, permiten que la exclusión desde la esfera oficial hasta la no-oficial tenga flexibilidades con este saltador. Hacen menos fantasmal la presencia de este afrocubano, hay que seleccionarlo sea en virtud de sus méritos y su decencia racista-atea, sea en virtud de cosas para la que son buenos los negros y los creyentes, sea para tener una representación formal de afrocubanos por sistema de cuotas.

VI.4.2- Exclusión social-exclusión política; exclusión-inclusión

La presencia del Estado en la problemática lleva a pensar en una exclusión social, pero a la vez política, ensamblada con una compleja inclusión del inferior. De aquí en adelante presentaré esas dos series de combinaciones: exclusión social-exclusión política; exclusión-inclusión.

El círculo de los estigmatizados tiene una utilidad política. En él se puede focalizar el castigo contra el afrocubano desviado, sin tener necesidad de poner en práctica medidas segregacionistas, sin apelar de manera excesiva a la coerción directa, sin tener que usar la vigilancia especializada de las unidades A_i . La existencia de este círculo provee el mínimo de costo y el máximo rendimiento para la aplicación de las tecnologías políticas del cuerpo sobre quienes saltan del otro lado del círculo, para presionarlos al máximo en la contribución completa, para tener siempre a prueba su definitiva integración y decencia. Será sencillo exigir, obtener y evaluar la sobrecompensación.

El saltador vivirá su alienación extragrupal asimilando y creando sus propios mecanismos para lograr la clasificación óptima en las esferas oficial y no-oficial. Los transgresores ocultarán sus tránsitos por la frontera cultural. Generarán sus propios disfraces para no trastornar el contacto mixto. La sola idea de que tendrán mayor posibilidad social dentro de las unidades estatales que disponen del control de los ambientes de tipo X y proveen una parte de los recursos X' , la sola expectativa de tener más facilidad de elección de relaciones para llegar a completar los recursos X' por la vía no-oficial, llevan a que el saltador y el estigmatizado generen de por sí el potencial cultural para no anclarse en el círculo de los castigados de la selección social. Si ese círculo de chivos expiatorios no existiese, no existiría un punto de aleccionamiento hacia donde señalar entre una amplia población negra que, tradicionalmente, es útil por las energías que aporta al trabajo y la participación social. No se podría indicar con dedo moralizador hacia una población cubana habituada al contacto transcultural. No habría hacia dónde apuntar con voluntad represiva a un amplio conjunto de hombres que encuentran satisfacción con las expectativas de colaboración y desarrollo personal que le ofrece la casa de culto. No habría un sitio simbólico para decir, si vas hacia ahí transgredes la contribución completa y te condeno a quedarte ahí como un descalificado social. No habría infierno con que intimidar la elección de una posición actoral independiente por parte del negro. La transculturación de simple camaradería horizontal se convertiría en liberación de alternativas para el actor afrocubano en general. La religión afrocubana sería una opción y no un peligro potencial. Al castigar en este círculo a los actores afrocubanos, es posible la aplicación más eficaz de las tecnologías políticas del cuerpo que exprime el máximo de las energías X_i . Si no existiese esa clase de celda, habría que inventarla, como de común se le amplía con los asimilados, que deben dar una prueba más de su blanqueamiento, y con los blancos maleados, por el motivo de contacto que se encuentre.

El Estado unitario no puede renunciar a ese círculo. Pero necesita negar su existencia. Para ello usa un recurso ideológico, de inversión simbólica. Se trata de un discurso que persuade a los actores de la edificante necesidad de vigilar a los estigmatizados, en calidad de malagradecidos. El prejuicio racial se traslada a la lealtad política. A los estigmatizados se les representa como hombres a quienes el Estado paternal le provee el sistema de libertades y justicias revolucionarias para la superación de su pasada historia enajenante; en cambio no aprovechan esos beneficios para vivir como los blancos o los usan sin dar el máximo de retribución energética. Se cree, entonces, que el

asimilado es quien toca esos límites óptimos, en demostración de fidelidad, que de continuo se esfuerza por blanquearse y demostrar con tributaciones su agradecimiento. Así, el estigmatizado queda incluido como uno de los actores políticos que más aportación debe dar. Es un incluido de quien se cree que el ascenso de su cuenta de tributo energético no llega a tener fin, más bien esa infinitud se le ve como lo que debía ser su desinteresada razón de ser. Entonces, la inclusión política estabiliza la postura denigratoria hacia quien se le cree desleal y asegura la continua exigencia sobre quien se le cree un adepto que siempre algo le falta para demostrar su probidad: horas de trabajo extra, jornadas voluntarias, ajuste a las exigencias de vigilancia, presión moral que soportar, ... Las buenas conciencias de la igualdad y la justicia quedan tranquilas. No está mal exigir más del actor afro cubano. Es político. Es una demostración de fidelidad.

Esta inclusión garantiza sumar al estigmatizado en la comunidad imaginada como un inferior cuyo destino histórico no es ser un actor independiente en sus proyectos y reivindicaciones. Se le vislumbra como un actor para el control paternal, que procura inculcarle gratitud política. De tal suerte, la historia es presentada como la sucesión de los chances que el negro y el creyente afro cubano han recibido de la sociedad blanco-racista-atea. Sus héroes son mostrados como combatientes que dejan de ser afro cubanos para ser los precursores de la verdadera gratitud de los incluidos. Quien se aparta más o menos de ese paradigma histórico es un traidor más potencial o menos. Sus compinches, blancos maleados, también. La conciencia racista-atea de la comunidad imaginada queda tranquila con su exclusión por la vía de la inclusión: "No se realizan porque no quieren. No viven mal, lo que no hacen las cosas como es correcto, como los blancos. Jamás para el negro y toda la clase de gente baja que convive con ellos habían aparecido tantas oportunidades. Unas tras otras. Pero el traidor y el inmoral no pueden agradecer lo que se les da". Así se expresaba el director de la empresa para la que María Asunción producía un cortometraje, al valorar la eliminación de algunos pasajes donde esa "gente baja" había contradicho el sentido esencial de la cinta.

El ajuste y el ocultamiento se constituyen en tácticas políticas. Si útil resulta el círculo, necesario resulta reeducar a quienes saltan de éste. Imprescindible es considerar que hayan transgresores, que lejos de convertirse en enemigos políticos se les debe bautizar como portadores del estigma. Todo ello en corto plazo lleva a instalar una presión especial sobre el saltador afro cubano. Las unidades A_i tendrán la expectativa que aporte más que cualquier otro ciudadano para limpiarse de la mácula de posible traición o inmoralidad. Las unidades B_i se encargarán de que esa expectativa se convierta en apremio.

Así sucede con Emeterio y con Pepín. Cuánto ellos hacen de posible desviación enseguida es descubierto y discutido, muchas veces con el mayor escándalo y aparatosidad. El cumplimiento de sus tareas revolucionarias se les exige como un imperativo en el que no pueden fallar, si alguna incorrección cometiesen se les trata con un sentido avergonzante. Una camarilla barrial de tipo B_i pide en una tarea que lleva múltiples esfuerzos: "Empiecen con Emeterio, para que él demuestre todo lo que vale. Últimamente anda muy remolón y cuando un negro se vuelve remolón es mal síntoma". Una unidad de base del MINCULT quiere vincular a los artistas con el trabajo voluntario agrícola, entre tanto una camarilla B_i influye en lo siguiente: "Pepín tiene que ser el primero en *morder el cordobán*. Pa'que no se afloje. Cuando estuvo en el extranjero se le olvidó declarar a la prensa que su obra había sido posible gracias a la Revolución". Es decir, excluido del tratamiento normal hacia los contribuyentes completos, el actor queda incluido entre los que deben ser los primeros, los que deben ser los vanguardias de la contribución completa.

Sobre el transgresor la táctica inmediata es procurar que se sienta paranoico. De continuo se está descubriendo gente que lleva relaciones inconvenientes con los negros y los creyentes. O se hace saber que se está cerca de esos maleados. Las murmuraciones que las unidades A_i recogen de las B_i sobre posibles transgresores, no son admitidas en público; pero con esos comentarios se funciona oficialmente. A los candidatos a ser *destapados*, durante años se les mantiene en suspenso cuando les llegará su hora. Así, de intervalo a intervalo, se les presiona sobre su proclividad a corromper o a corromperse, según sea el sentido en que cruza la frontera que separa a los estigmatizados. Si la acusación por ser contagioso lleva al aislamiento, la de ser contagiado lleva a la repulsa. Permite que las unidades A_i ejerzan sobre los posibles transgresores una penetrante

persuasión y coerción indirecta. Para este caso retornemos de nuevo al solar que presenté. Allí los malagradecidos negros estaban corrompiendo a otras unidades, pero, pasado el mitin de repudio, las coerciones indirectas se volvieron muy fuertes contra los catalogados de "oportunistas" en el contacto: aliados de intercambio y blancos maleados.

La presión perpetua sobre el transgresor es muy racional. Se lleva con un mínimo de control social y de aplicación de las tecnologías políticas del cuerpo, en relación con la cantidad de energía que el transgresor ha de gastar en la construcción de subterfugios y máscaras para ocultar su identidad inferior. Esa energía se desvía de la eficiencia del incremento de los recursos X' por la vía no-oficial, aumenta la disipación del sistema no-oficial y retarda su crecimiento. Pasado el incidente del mitin de repudio, en el solar quedaron descoordinadas muchas unidades C_i que en su interior se habían formado y una buena cantidad de energía de gestión se empleaba para presentar aquel lugar como parte del "planeta" de la contribución completa. La energía se desvía hacia la producción de simulación, de "doble moral", que es en definitiva una forma de trabajo socialmente organizado y de participación. Las unidades A_i hacen una corta inversión; la parte más cuantiosa la aportan las unidades B_i , que muy gustosas realizan su actividad entre espionajes, chismes, rumores, presiones, ... Su trabajo es diversión y su diversión, trabajo. El excluido queda incluido en su oscura identidad, se le da la opción de vivir construyendo sus mamparas para no dejarse ver como contagioso o contagiado. Sólo tendrá que evitar que su corrupción no sea cosa de "otro planeta".

Bajo esa óptica se debe ver la apertura religiosa del IV Congreso del PCC. No fue un acto de liberación sino de eliminación de un mecanismo innecesario y costoso para el Estado en la coyuntura de la reforma. La especialización ateísta fue llevada al mínimo y se publicó un paquete de nuevos derechos para los religiosos. Lo curioso es que no se expusiese con claridad la libertad en que quedaban los ya registrados en el Partido para convertirse a cualquier clase de fe o declararse como ya convertidos. Se dice sólo que se analizaría la particularidad del caso para evaluar el grado de honestidad del militante, pero como la honestidad es un principio del que siempre los integrados están en falta, de lo contrario no fuesen contribuyentes que algo más les queda por dar, resulta un poco aventurado hacer esa solicitud. Puede salir el declarante "más cagado de lo que entró a la asamblea" –así me lo resume un militante que es cliente *tapado* en la casa de culto de Evaristo.

El Partido sabe perfectamente que entre sus militantes hay contagiados. Es notable el registro racista-ateo sobre los militantes como creyentes y clientes *tapados*. Pero mientras se les tenga como contagiados y saltadores, *tapados* y permitidos con la reforma, sobre esa membresía se puede exprimir el jugo de su máximo rendimiento energético. Por otra parte, la oferta del acuerdo del PCC no resultó muy atractiva para muchos contagiados no-militantes y menos aún para los estigmatizados creyentes. De éstos últimos, no habría muchos nuevos ingresos. La útil masa que son los comunistas de fila proveen un enorme provecho, si entre ella se mantienen los *tapados*, a quienes se les puede exprimir al doble, por militantes y por contagiados. Por lo que en este campo, al Partido le pareció más eficaz mantener la fe religiosa de sus militantes como un asunto de incumbencia colectiva y no como un asunto de elección personal de una relación con la trascendencia sagrada. Así, desde el punto de vista político, cualquier ciudadano quedaba excluido de esta opción personal e incluido en el deterioro colectivo de su identidad.

La exclusión social y política tiene una esfera particularmente importante, el área del delito. Al conservar el círculo de los estigmatizados, se reproduce el delito. Los estigmatizados se vuelven rehenes de distintos tipos de criminales, así como solidarios con inocentes gestiones que el socialismo convierte en crimen y blanco de cualquier atribución de infracciones.

Las desventajas de la selección social y la focalización política de la casa, relativamente la aíslan. Es por ello que algunos delincuentes, aislados también, buscan alianza en la casa. Los inocentes negociantes del mercado negro y los patronazgos C_4 , estimulan el crecimiento de la energía de gestión. El sistema de personalidad y de sociedad de los miembros de la casa lleva las relaciones con esos infractores al plano de la relación conveniente. Pero esto resulta sintomático para las unidades B_i . Estas se encargan de vigilar obsesiva y gozosamente el posible delito de los elementos de la casa. La obsesión por los contactos y la vida de los creyentes termina con el hallazgo de algún delincuente. Por lo que después de mucho tiempo de vigilancias y trampas colocadas, siempre obtienen una víctima, que por lo menos se le puede demandar y encartar. Durante los

procesos de arresto, allanamiento y esclarecimiento de delitos, las unidades B_i instigan a que la condición de negro o creyente, así como el contacto con esos sujetos, se tome como un factor de predisposición inconfesado pero operante. Esta exclusión social hace al creyente candidato a la estación de policía y el presidio, que es una forma de inclusión, aunque sean hombres como Evaristo, María Antonieta, Remberto, ... que jamás han pisado una sala policial, pero que han experimentado la presión sobre sus posibles delitos, así como registros, visitas de oficiales preventivos, verificaciones en su contra y sobre todo muchas denuncias que no se llegaron a fincar.

El Estado no deja de preocuparse por esta situación, pero no puede actuar más que dentro de la lógica del aislamiento simbólico. Ha propuesto en cada territorio distintas estrategias para el crecimiento del número de asimilados, estimulados por verse fuera de un ámbito en que queda instalada la presión del delito atribuido al afrocubano. Estos saltadores se involucran al máximo en las unidades A_i y B_i en busca de protección. Limitan las operaciones no-oficiales por los recursos X' . Mudan su círculo de amigos y camaradas y se alejan de algunos familiares. Se mudan hacia lugares blanqueados e integrados ... De tal manera que la reproducción del delito si por un lado lesiona al Estado; por otro lo hace más fuerte, estimula la integración.

La construcción del delito en el ámbito de la casa es concomitante con la cooptación de soplones. Ello incrementa el número de vigilantes sin sueldo. Es común que los órganos policiales y la inteligencia capten sacerdotes afrocubanos como delatores. Basta con chantajearlos, si siempre aparece un posible delito, si siempre hay un móvil para intimidar. Así se logra una importante inclusión en el sistema de vigilancia, el hombre que comunica a sus fieles con el poder de las ánimas que gobiernan su destino, es un candidato a ser usado como revelador de posibles desafecciones, disidencias, potenciales críticos, no-adhesiones, negocios no-autorizados, delitos comunes y tendencias inmorales de quienes *consulta*. Por lo que sabe el sacerdote es posible usársele como consejero político de los infractores para refrenar sus acciones, para enfrentarlos con sus pariguales políticos o para saber de sus disposiciones peligrosas hacia el Estado. También las autoridades usan a los sacerdotes más próximos a turistas y personal extranjero para que emitan informes sobre esos extraños y sobre sus ahijados *jineteros*, garantizándole la posibilidad de conseguir clientela con el paso por las fronteras del *apartheid* turístico, tolerar sus pequeñas empresas folklóricas en el seno de la casa, así como tener ciertas consideraciones con sus ahijados *jineteros* si se prestan a colaborar con las autoridades.

Los incluidos por su inferioridad en el trato con extranjeros reciben prebendas. Favores para salir del país sin exponerse a incriminaciones políticas y delictivas. Pueden darse el lujo de blanquearse, al seleccionar a clientes que "no son los negros corrientes del solar, ni la gente que no tiene ni un dólar", sino gente venida de "extranja". Refuerzan su posición dentro del círculo de los estigmatizados. Por esto, los sacerdotes que cumplen bien sus funciones de colaboración policiaca, el Estado, sin un premeditado propósito, les crea una fuente de poder delegado, el cual pretende imponer sobre su rama (C_3) para llevarla a una centralización. Se desencadena, entonces, la resistencia de las casas (C_0) y la pugna entre los propios líderes de la coordinación de rama. No será deliberado ese efecto de la cooptación, pero permite que se anule toda posibilidad realista de centralización y distrae la coordinación.

VI.4.3- Exhibir la inferioridad

La exclusión social y política tiene un carácter cultural. Pone a vivir al estigmatizado en su identidad deteriorada. Esta se desarrolla como complejo de inferioridad al asumirse, a la vez, la poca aptitud para el triunfo en la selección social y las tretas para rebasar esa limitación. Un continuo sentido de culpa se desarrolla en los conceptuados inferiores por la posible falta que se le atribuye. No ve fin a la pena que implica tratar de ser a la imagen del blanqueamiento.

Pepín es un caso de aflicción por ese complejo. Le tortura no poder hacer el arte que van a alabar los blancos, quiere decir "la gente que brilla" en el MINCULT y los europeos. Él se somete a las presiones de sus controladores, quienes han llegado a captar que le avergüenza ser un "negrito *santero* y de *solar*". Lo acercan a sus camarillas donde lo persuaden a transformarse: "En tu obra mete el *solar*. Pero tú olvídate del *solar* y ponte a la par con la gente integrada". Lo ponen en la posición de hacerse pasar por el rebelde negro, que es adoptar las poses que los políticos reformistas de la cultura quieren ver en los jóvenes talentos negros. Sin embargo, por el otro lado de la

conciencia de Pepín hablaba Eustaquio, con una alta autoestima de su dignidad, quien le indicaba "no ponerle tanta cabeza al hecho de ser negro y creyente". Un complejo que lo rezaga de la dedicación a la técnica y el estilo, fundamentales para el artista, que es "más que ser blanco, que ser negro". Es "ser él en su profesión".

La exclusión cultural pone al estigmatizado a vivir fuera de sí. Se es para aquello que la definición racista-atea entiende que son buenos los negros y los brujos. Ello abre un campo más de restricción social que vigilan con celo las unidades B_i , para evitar el mínimo de negros *colados*, por no decir la fobia hacia el creyente. Se trata de influir en la opinión sobre la idoneidad de los actores afro cubanos para ciertos desempeños. Una negra como María Antonieta convertida en una eficiente asesora empresarial se hizo tolerable hasta que se apareció vestida de *iyawó*. El negro *colado* en algún desempeño para el que no son buenos los de su raza, aunque venga avalado por el sistema de cuotas, enseguida las unidades B_i le aplican toda la presión posible para que con prontitud fracase o se haga un eficiente sobrecompensado. Si se trata aunque sea de un presunto creyente, un *tapado*, ni se contempla esa posibilidad, se sabe que alguien así va a durar poco en el desempeño que se trate. Con facilidad se le podría remplazar: atraso cultural, falsa visión del mundo, débil convicción, poco sentido de responsabilidad social, ... Muchas cosas pudiesen aparecer, que no sorprenden cuando unos pocos creyentes empezaron a ser usados por la reforma para puestos de comodín en las instancias municipales superiores a las unidades A_1 . A partir de ese momento el creyente empezó a ser bueno como comodín, aunque con pocos creyentes militantes y revolucionarios *probados*, son pocos los comodines a utilizar. El Estado no tiene un amplio arsenal de donde seleccionarlos, no lo formó en el curso de los años. Un paliativo ha sido la entrada de creyentes en las organizaciones no-oficiales al servicio oficial. Esta inclusión es para que el afrocubano exhiba su estigma como productor de folklore para el bien de la comunidad local, empresas o gestiones *for export*.

Hay una perspectiva que me queda por tratar, la exclusión-inclusión folklórica, de marcado carácter cultural. Con la reforma se descubrió que el folklore afro era del gusto de los turistas y se cayó en cuenta que podía ser utilizado en la vida local. El estigmatizado tuvo una opción para exhibir su inferioridad, complaciendo los imaginarios racista-ateos. Se estimularon, el falso etnocentrismo de una identidad cultural afrocubana preferible por su inferioridad, y la xenofilia que reforzó un sentimiento de amor a lo extranjero. Así es. La oferta de la inferioridad de la casa permite ingresar capitales simbólicos y económicos que abundan en el sector de la economía mixta. Ello es el mejor estimulante para que el propio afrocubano se prepare para ostentar su inferioridad y adorar lo foráneo. Puede ser el caso de Librado como sacerdote de Ifá. Puede tratarse de Beba como *jinetera* negra, creyente de una casa de culto. Como ni uno ni la otra son tontos, saben que su identidad se le está manipulando. Actúan para parecer buenos salvajes. Pero sienten repugnancia y frustración por lo que hacen, aunque ostentan los beneficios económicos y simbólicos obtenidos.

El folklore para turistas debe reflejar la identificación del actor afrocubano como el retrasado cultural por el que se le tiene, pero mostrándose como un buen salvaje: la alegría simplona, la sensualidad exagerada, la lujuria, la corporalidad, el atavismo, el expresionismo del color, la inclinación fatua hacia lo material, el gusto banal por el arreglo, la mezcla indistinta con todos, el sincretismo de la creación de "autenticidad negra", la ingenua visión del mundo, la amoralidad de sus cultos o el carácter no-religioso de los mismos. El actor se recrea en la satisfacción de la "expérience de vogaye", que el promotor racista-ateo ha imaginado como el gran atractivo para los visitantes. Librado declara que los hace sentirse como en una África que se quiere disfrutar por su salvajismo: "Lo único que me faltan son los leones". Beba les demuestra que ella, una joven con altos estudios en economía y que sabe hablar dos idiomas extranjeros, también lleva el fuego de *Ochún* en las caderas: "Les doy los 24 movimientos por segundo y ninguno repetido".

VI.5- Almendra

Este danzón se baila con una vaporosa ligereza, en la que parece olvidarse el cuadro de los pasos. Pero sigue siendo danzón al fin y al cabo. Algo similar pasa con la asimilación de los actores afrocubanos externamente definidos. Aunque en ella se esmera el carácter simbólico e institucional del racismo-ateo, su discreto encanto sigue siendo un fenómeno denigratorio.

El racismo-ateo es simbólico e institucional. La incómoda necesidad del círculo de los estigmatizados para la estructura estatal del poder, acarrea un sistema de sutiles formas de discriminación que no forman parte de los decretos y regulaciones públicas; pero sí del funcionamiento de la selección social y de la inevitable inserción en la vida oficial. El racismo-ateo queda embozado en la regulación del contacto con quien no ha limpiado su estigma, en los prejuicios sobre los afrocubanos. El individuo, entrado al amplio contacto intercultural, obedece a una forma institucional de práctica del racismo-ateo que no confiesa y en la que no siente obedecer a una regulación explícita o mandato que discrimine a los estigmatizados. Su forma de rechazo está estructurada en su conducta, que la orienta por una onda denigratoria que se extiende por todas las relaciones sociales, que sobrepasa las buenas voluntades.

La asimilación parece poner al estigmatizado fuera del alcance de toda denigración. Coloca al actor afrocubano ante las expectativas del salto del círculo de los estigmatizados. Le ofrece elevar el rendimiento maximizador de los recursos del tipo X' que brinda el Estado, los beneficios de democracia racial y libertad de culto, y la protección de la incriminación delictiva. Sólo tiene que aprender y socializarse por blanqueamiento e integración. Sin embargo, tan pronto llegamos a estos casos, también la asimilación se combina con diferenciación. La asimilación abre las puertas de una nueva clase de celda o círculo simbólico, el círculo de los asimilados, donde una y otra vez son llevados a los actores externamente definidos como blanqueados.

Hay algo para lo que pueden ser buenos los negros y los brujos, aunque en un momento dado se les clasifique como actores blanqueados e integrados. En ese caso hay algo que conservar de su inferioridad. Hay exitosos saltadores como Pepe, quien ya vive olvidado de su herencia afrocubana. Pero su diferencia es útil en tanto signo de lo bueno, lo agradecido, es decir en tanto señal de lo decente y leal que puede llegar a ser un negro, lo cual lo convierte en un contribuyente siempre a la orden. Al jefe de taller negro y *palero*, Hipólito le quiere para que haga eficiente a la masa de negros, conociendo mejor que otros a los de su raza y religión, que son mayoría en los puestos de trabajo. Un plan sucesivo de integración hay contemplado para él. Incluye su colocación entre los directivos de la empresa, su entrada en el PCC, su valoración como cuadro del ramo, y su promoción para hacer los estudios técnicos y económicos más avanzados que se han introducido con la reforma. El proceso que inicia para ese hombre negro y creyente va a ir hacia la asimilación y el blanqueamiento, pero reproduciendo su inserción social de maximizador por la vía de la diferenciación: "Si no es corto de mente, va a *tapar* sus creencias y va a tratar con la gente baja con la que anda, con la gente donde nació y se crió, pero *por debajo del tapete*. Pero eso es lo que lo hace más útil. El día que yo me vaya de aquí, ese negro puede quedarse de director de la empresa. Para que meta en cintura a toda la negra" – opina Hipólito.

La diferenciación desde el punto de vista de la competencia social no deja al actor afrocubano en mejor situación, no lo deja como un máximo maximizador. La sociedad blanco-racista-atea desde sus enclaves locales aspira a que el jefe de taller se forme en su cultura para con más pericia "entrar en cintura a los negros". Pretende que Pepe sea un sirviente dispuesto a toda clase de mandato, que Pepín se desarrolle como artista para lucir una obra del gusto de los europeos por la estética del buen salvaje. El bagaje de conocimientos y habilidades tecno-económicas del cuadro empresarial, las nociones de eficiencia del diligente subordinado y la maestría artística para cada caso, no es que no interesen, es que aparecen subordinadas a la formación de estos hombres como asimilados y diferentes a la vez.

El Estado no programa un acceso limitado del actor afrocubano a los beneficios sociales. Incluso, muestra el alto rendimiento maximizador que el saltador obtiene de las ofertas revolucionarias. Así lo percibe este actor. En dos lugares distintos, en compañía de dos informantes diferentes, que en común tenían ocultar su condición de cliente en dos casas de culto, respectivamente, veía en sus trajines cotidianos a la gente de los barrios de *microbrigadas* a los que

esos informantes habían entrado. Renegaban del barrio que habían dejado atrás, de los amigos, familiares y la gente de las casas de culto que evitaban. Ambos, coincidentemente, en su diálogo imaginario con sus antiguos allegados, decían: "¡Salta y verás que te toca!"

Eran maximizadores persuadidos en quienes había encarnado la regulación del contacto mixto. Ellos mismos empezaban a actuar en el nivel local como promotores de la asimilación. Con su experiencia de maximizadores reclutaban a otros, inculcando la necesidad de ser lo menos independiente posible frente al Estado en premio de los provechos X' que por esa vía se reciben. Por ejemplo, ante la estatalización del grupo de danza folklórica local, el Director municipal de Cultura pide a Anselmo que juegue ese papel educativo con los jóvenes en calidad de intermediario. En el caso de los dos informantes que refería arriba, ellos tipifican un intermediario masivo de asimilación, menos focalizado, pero muy útil para el Estado, que a través de esta clase de agente hace óptimo el control dirigido al reclutamiento de asimilados. Esa clase de actor siempre está en tránsito de ida o vuelta de la clasificación de los blanqueados, esos que son tomados, coyunturalmente, como coherentes asimilados.

En estas circunstancias las unidades A_i y B_i , cada una de distinta manera, intervienen en el ambiente de estos actores para ejercer el control de un símbolo. El significado de las formas y flujos de energías que logra maximizar el saltador reposa en signos de su éxito en la selección social en tanto asimilado. Ambas unidades exhiben que el acceso de los saltadores a esos recursos se debe a que el poder estatal califica positivamente su disposición al aprendizaje de la integración y el blanqueamiento. En términos ideológicos, el discurso de A_i dice del recibimiento paternal de los actores blanqueados en el seno de sus más esforzados contribuyentes completos. Los toma en tanto actores en los que puede reconocer un manejo de los signos de la regulación del contacto mixto, un tipo de actor que "se ha superado", que ha "abandonado" el estilo de vivir del *doble nueve* y del *solar del reverbero*. La etiqueta que lo marca como blanqueado ya es cosa de pura demostración de hábitos arraigados.

A_i controla esos signos. Concede recursos a quienes se han mostrado "agradecidos" y han pasado por sus pruebas. Esos asimilados exhiben el éxito de sus signos y se convierten en imanes que atraen saltadores, a la vez que el saltador más avezado actúa como un educador de los recién llegados al nuevo círculo. Cuando el dirigente del PP, un verdadero negro blanqueado, junto con otros directivos locales valoran a Anselmo, su discurso se dirige a señalar signos que están en poder del actor, pero bajo el control del Estado: los rótulos de sus cargos, los méritos de su biografía revolucionaria, la presencia de su figura pública en los cuadros de honor, ... Indican hacia una educación consolidada en convicciones de asimilado, que dicen de un negro y creyente que "se ha superado". "Ha luchado con éxito por la superación" de su familia, su grupo de familiares (C_7) y los otros grupos locales (unidades C_i) con los que se ha relacionado. Es el más adecuado para actuar como imán de la atracción de los bisoños danzantes, para indicarles por dónde puede ir la asimilación de esos chavales en su mayoría negros y en su mayoría creyentes.

Al agente de la asimilación se le tiene discretamente diferenciado en su círculo. Es el útil asimilado, como pueden serlo esos líderes religiosos que trabajan para las asociaciones afrocubanas que publican las aparentes aperturas, como pueden serlo los negros y creyentes que forman los clubes locales no-estatales para el servicio estatal. Tanto aquellos mediadores que quedan focalizados y los que actúan desde su inmediatez de saltadores, el discurso ideológico que elabora A_i los diferencia, los simboliza como afrocubanos destacados, distintos de otros destacados y decentes revolucionarios. Es un ciudadano integrado que ha requerido más esfuerzos que otros, lo que se añade a ese trabajo es la limpieza del estigma, el manejo simbólico, aprendido, del control de su identidad.

El ejercicio del poder con ese control de símbolos es muy delicado para las unidades A_i . Necesita de la colaboración del control social directo y específico de las B_i , para que se dediquen a examinar el uso que los asimilados hacen de los signos, la hondura de sus hábitos. Este tipo de unidad no-oficial es la más idónea para evaluar el blanqueamiento que los asimilados ponen en su corporalidad, sus comportamientos y su presentación pública. Cata los peinados, los afeites, la ropa, el calzado, el porte, el aspecto, la gestualidad, ... Mira de arriba a abajo el cuerpo y la presencia del asimilado, para hacerle saber qué algo le falta aprender de la "blanca vida". Observa su codeo en la

sinergia de los grupos, su colocación en la formación cuasi-marcial, las reacciones indicativas de sus estados mentales objetivados, y sus disposiciones. Repara en su respeto a la homofiliación y al contacto decente. B_i da una calificación al asimilado, que A_i , por lo general, lo que hace es reafirmar. Por cuenta de B_i ha corrido el deslindamiento de los saltadores como una esfera propia, requerida de una educación particular en la manipulación de los signos de su éxito maximizador. B_i cuida por A_i que los de esta esfera aprendan y se socialicen en el significado de lo que es ser un asimilado, esfera de la que emergen agentes focalizados o masivos para la asimilación. Es sobre todo a B_i a quien estos saltadores deben mostrar sus habilidades y para ello B_i necesita, simbólicamente, aislarlos de los otros contribuyentes completos, diferenciarlos como inferiores que viven un proceso particular, de sujetos que de continuo deben pasar por exámenes, para que no se pierdan en la confusión del contacto mixto.

Hipólito, líder de unidades B_i , es muy razonable en ese aspecto. Con un sentido paternalista razona que al negro y al creyente afrocubano ("sobre todo cuando las dos desgracias no vienen solas") hay que contemplarlos como diferentes. Son –para él– dos "desdichados", dos "pobres gentes", que para "incorporarlos" es necesario –aunque "molesto"– "que la gente decente [B_i] le ponga el ojo encima" y lo eduque. Él (un avezado asimilador, a quien los compañeros racista-ateos de su ramo han llegado a llamarle el mayoral) entiende que el carácter incómodo de ese proceso se debe a que hay que estar cuidando que alguna gente (ya no dice decente) se exceda. Se debe a que no es fácil llevar a los inferiores a la cultura que se cree "civilizada". Para "hacerles el favor" hay que sabérselo hacer. Lo primero es "pintar con ellos una raya" (la delimitación simbólica a la que aludía), para que "estemos juntos pero no revueltos". Ese deslinde él se lo imagina como una especie de "cuarentena", que en la vida local, es necesaria a cada rato para que el denigrado "sienta el rigor" (el examen). Aunque se trate de su admirado amigo Pepe, a quien de alguna manera se le hace saber que a él se le ha seleccionado para ser un amigo muy cercano ("casi de la familia") porque es un negro blanqueado, decente y revolucionario. Esta sutil diferenciación simbólica, se cree necesaria para conservar la educación asimilacionista.

Las motivaciones racista-ateas tienen que ver con significados en relación con el control de ambientes. Cuando las unidades B_i refuerzan, en servicio para las A_i , la formación del círculo de los estigmatizados se hacen más competitivas, mejor adaptadas a la selección social: "Los dos requisitos para tener éxito en la vida, uno es ser blanco, el otro ser decente". Ellas pueden sobrepujar sobre los actores afrocubanos hasta convertirlos en gente en desventaja, pero con alguna utilidad a la reproducción social. Como el mismo círculo de los estigmatizados favorece la consolidación de la esfera oficial de las unidades A_i , de donde le viene poder delegado a las B_i . Asimismo, la colocación estructural del agente asimilado como racista-ateo, le da ventajas sociales, políticas, económicas y culturales. Cuando un individuo se convierte en saltador adquiere más provecho energético para sí. Pero ello exige actuar como actor racista-ateo en calidad de blanco decente, actor blanqueado y afrocubano que colabora con su "esfuerzo" de asimilación. Ya sabemos que ninguna de esas posiciones actorales son definitivas. En particular el actor blanqueado o el asimilado algo de estigmatizado han de conservar en franca alienación extragrupal, un complejo de inferioridad y una posición de candidato a algún examen de las unidades B_i . Esta situación de prueba puede repetirse una y otra vez, para ser una posición en la que el estigmatizado siempre puede ir a parar con los propios vaivenes de la clasificación externa. Si no hay una práctica de la denigración, no hay asimilación posible. No se pasa el examen, si en la circunstancia dada no se regula la identidad estigmatizada. Por supuesto, ningún examen será definitivo.

La denigración es ideológica. El actor racista-ateo al deteriorar la identidad afrocubana encuentra ventaja para lograr la estabilidad de la estructura oficial del poder frente a las erosiones de las respuestas de rebeldía a la contribución completa, frente a las tendencias de sus cambios de posición en la creación y distribución de la riqueza, frente a las mutaciones que amenazan la estabilidad de los controles (físicos y sociales), frente a las desventajas de la pauperización y sus tensiones. Si, históricamente, no hubiese un chivo expiatorio de esa diferencia, habría que inventarlo. La inversión simbólica que consolida esa estabilidad es la de la atribución de una superioridad cultural, cifrada en los imaginarios políticos nacionales; la civilización atribuida a la ciencia y la tecnología como contrarias a la religión y en especial a los cultos sincréticos; la moralidad fundada en

una rígida subordinación unipartidaria; la disciplina representada como una disposición acrítica hacia el máximo esfuerzo de contribución completa; y la educación entendida en función de la separación de los antisociales. En esos factores el actor racista-ateo finca las posibilidades de su superioridad y del progreso y el orden de la nación; posibilidades a la que el negro y el creyente afrocubano deben dar el aporte de la sobrecompensación, que a él no le corresponde.

B_i es un complejo de unidades que es característica de los llamados en la literatura "blancos pobres". Se trata de individuos que, como todos, sienten las dificultades de la pauperización, así como el desgaste físico y moral que produce la contribución completa. Pero las experimentan de un modo particular en relación con la cuestión afrocubana. Si al igual que cualquier otro sujeto, ellos viven en la emulación por el incremento de los recursos obtenidos, y comparten los conflictos que se generan por la cortedad de esos recursos y por el déficit constante de su conteo y uso; al considerarse como gente decente, blanca o blanqueada, entienden que sus dificultades competitivas provienen del *doble nueve*, del *solar del reverbero*, de la negrada, de los contagiados, de los creyentes, de los blanqueados o de los asimilados. Todas estas categorías son tomadas por definición externa como adscritas a la identidad afrocubana, con distintos déficit culturales, atribuidos, que dañan la vida nacional en su escena local. Por eso los variados sujetos racista-ateos se sienten lastimados. Para ellos, su espectro específico de elección de chivos expiatorios está en los actores afrocubanos y señalarán alguno de esos sujetos locales de acuerdo a circunstancias específicas para asignarles una categoría denigratoria. De ahí la amplia variedad de chivos expiatorios afrocubanos. No podemos decir que sea el negro en general, el negro con mayúsculas –como mismo la cultura con mayúsculas no existe. Este complejo de la diversidad de un mismo actor racista-ateo frente a distintos tipos de denigrados podría parecer inconsecuencia actoral, si tratásemos de encasillar al actor en cuestión dentro de un rígido modelo de racismo-ateísmo.

La diversidad de la atribución del chivo expiatorio se hace prolija y confusa. Pero su unicidad de dominación es única y concreta. La diversidad hace discreto, difuso, el racismo-ateísmo, y no compromete a las políticas de las unidades A_i, que pueden fingir demencia. La unicidad les beneficia. Ayuda a sostener las estructuras estatales del poder, en la que están inmerso, de modo unitario, una gran masa de sujetos de las relaciones interculturales.

Pero que se finja demencia no quiere decir que no se tenga conocimiento de causa. A_i sabe que B_i actúa por su delegación para el ejercicio de controles directos y abiertos sobre los actores afrocubanos, espera de B_i un control para el máximo rendimiento de los puestos en dos grandes círculos, el de los estigmatizados y el de los asimilados. Por ello tendrá que vigilar el potencial de B_i, para que no contradiga la libertad de culto y la democracia racial. Hipólito es un racista muy bien estructurado como lo es Bernabé. Pero Hipólito sabe actuar, sabe medir hasta dónde y en qué momento. Su voz actoral ya nos especificó que en un mitin de repudio se puede actuar de modo más libre que en una cuarentena sobre un asimilado o en una selección de un cuadro por concepto del sistema de cuotas. Pero no todos son tan medidos como Hipólito. Bernabé por poco "mete la pata" en el caso del grupo de danza. Hubo que estarlo "*gardeando*" para que no obstaculizase la acción racista-atea de Elvira, a quien cataloga de blanda.

A_i tiene que refrenar que los elementos de B_i se sientan con todas las posibilidades para denigrar y calificar. Tiene que domesticar los esfuerzos de esos elementos como mismo el Director de Cultura del PP municipal, personalmente y a través de otros actores, se encargó de "educar" a Bernabé, para que "entendiese" los más "adecuados procedimientos". Ello hace que la frustración del racista-ateo nunca se llegue a desahogar totalmente, a que su condición de "blanco pobre" sea una especie de incomodidad permanente, que de continuo lo tendrá actuando. Esa continuidad por la expectativa insatisfecha lleva a que, por ejemplo, Hipólito espere ininterrumpidamente el mitin de repudio, como mismo los jefes de las organizaciones políticas de la cuadra del solar esperaron "una mejor oportunidad" durante años. Esto impulsa con más refinamiento simbólico e institucional la acción racista-atea.

Antes de empezar a hacer las observaciones para esta investigación, tuve que vivir en su propio núcleo de conflictos un proceso racista-ateo en el que estuvo involucrada un tipo de unidades B_i muy resistente. Una trabajadora negra y presuntamente cliente *tapada* es denunciada por sus examinadores racista-ateos, dígame otros trabajadores, algunos de los jefes de las organizaciones

revolucionarias y directivos empresariales. El veredicto fue que no calificaba el examen de asimilada. Se argumentaba que no tenía porte y aspecto, que usaba extravagantemente la vestimenta, la bisutería y el perfume, que no arreglaba debidamente su cabello, que en horarios en que se quedaba a solas ponía música a alto volumen, que usaba en la oficina arreglos florales que evocaban la santería, que al entrar o salir del lugar usaba el cuarto de aseo para darse baños que podían ser de limpiezas de brujería, que sus extravagantes comportamientos rompían con la uniformidad del personal, que los relajamientos de su actuación hacían difícil incorporarla a las tareas revolucionarias, ... Pero nada se decía de su vocación de servicio, ni de la alta eficiencia de su trabajo, ni de sus horas extras de labor sin sueldo.

Las acusaciones no parecían ser muy serias. Pero los racista-ateos del lugar vivían una situación especial del refuerzo de sus potenciales, por poderes delegados que habían recibido de camarillas de compadres políticos (A_4) conectadas con muy altos niveles. No estimaban conveniente tener en el puesto a una negra, cuando algunos de ellos tenían una mejor proposición. Estos racista-ateos entendían que ellos pasaban bastante dificultades en su vida y que había gente decente esperando por esa clase de puesto. Les molestaba que si ellos eran "disciplinados" y renunciaban a muchos relajamientos, por qué aquella negra, no. Se hicieron fuerte en su frustración y en su poder delegado. El abuso del potencial de que disponía B_i , llevó a que la descalificación racista-atea se pronunciase en público, sin mucho miramiento, cuando la trabajadora se resistió a abandonar por sí sola el puesto. Se decidió pasar el caso a la justicia laboral. En ese momento las unidades B_i se disgregaron, y varios actores de A_i (entre ellos, el candidato a jefe de la oficina quien era un hombre negro) plantearon su desacuerdo. Los racista-ateos se resistieron y usaron argumentos contra los otros o trataron de cooptarlos.

Las unidades A_i se resistieron a aprobar la calificación dada por las B_i y cuestionaron sus procedimientos. El sindicato, que por ley debía intervenir en el caso en calidad de una de las unidades A_1 , desaprobó el paso del caso al tribunal laboral. Creyó que faltaban argumentos, precisamente, de disciplina laboral. A mí me tocó actuar como miembro de la dirección sindical superior de la instancia en que estaba colocada la trabajadora. Durante largos 4 años, las unidades B_i buscaron argumentos para llevar el caso a los tribunales, para la aprobación sindical y la sanción laboral de despido de la trabajadora. Sus objetivos tácticos fueron logrados con la refinación de la acción racista-atea, contribuyendo a denigrar a la trabajadora. Para sus objetivos estratégicos llegaron a colocar tantas trampas alrededor de su víctima, que al final del tiempo dicho, la empleada se vio envuelta en un problema de delito común en calidad de cómplice por negligencia. Convertida aquella mujer en una delincuente, fue como único las unidades B_i pasaron por encima de la instancia sindical y de otras unidades A_i para que por fin la trabajadora no saliera del tribunal sin una sanción, que para el caso no fue la separación del puesto de trabajo.

La resistencia de B_i le perdió, terminó por debilitar su poder. La reacción de las unidades A_i y de los letrados municipales que juzgaron el caso, se volvió no tanto sobre la trabajadora como sobre los elementos más resistentes de B_i . Se vieron fragmentadas sus unidades por exigencias planteadas por A_i en torno al sistema de cuotas, que introdujo directivos negros en el lugar. Mermó el poder delegado que recibían. Mientras tanto, todos los actores involucrados en la situación, masivamente, actuamos con un sentido racista-ateo. Quien no apoyaba a los más recalcitrantes elementos de B_i , o se lavaba las manos o se sentía incapaz de detener el proceso denigratorio que corría por debajo de un proceso de justicia laboral. B_i actuó con rigidez represiva, y eso es muy raro. Lo común es que actúe con el ligero encanto de un danzón de integración del denigrado.

VI.6- El bombín de Barreto: verdadero arroz con mango

Así puede decir cualquier ortodoxo bailador de danzón de esa pieza con la que empezó la confusión, la rara mezcolanza en el orden de los pasos del danzón tradicional. Las realidades del racismo-ateo son así, confusas, mezcladas. No basta decir de la sutil separación de la esfera blanco-racista-atea en relación con la afrocubana, ni que un actor sea a la vez denigrador y denigrado. El revoltijo que se forma tiene su fundamento energético y su razón ideológica.

Las dos sociedades y culturas no están separadas por una frontera rígida. La esfera racista-atea da posibilidades al negro y al creyente afrocubano para que se asimilen. El contacto mixto admite tolerancias. Hay un contrabando por las fronteras de los círculos de estigmatizados y asimilados. Pero esas flexibilidades son simbolizadas como el paso por celdas de condenados a pagar un alto monto energético, controlando sus desviaciones y en general contribuyendo de modo completo. Una gran masa de actores, en virtud de la regulación del contacto mixto, sean estigmatizados, asimilados o contagiados, se ven obligados a aportar altas tasas de energías X_i . Las unidades C_i tienen una posibilidad menos de aumento de la energía de gestión, al estar limitadas las relaciones con C_0 . Se debilitan las posibilidades de coordinación de las unidades C_i con las unidades C_{0-3} . Hay un flanco más por donde redoblar el control social sobre la articulación C_i . Los actores externamente definidos como afrocubanos y sus aliados ven mermadas sus bases de poder independientes y alianzas por la selección social.

El Estado totalitario reproduce las diferencias con la labor de las unidades de los niveles de articulación A_i y B_i . En este proceso de dominación las unidades B_i adquieren ventajas sobre los actores y unidades externamente definidos como afrocubanos. En el lenguaje nativo ello se traduce en expresiones sobre la preeminencia de ser blanco, decente y ateo.

Cualquier actor juega a maximizar selección y minimizar las desventajas del monto energético por concepto de rechazo racista-ateo. Tanto para una cosa como para la otra tendrá que a un tiempo jugar en distintas posiciones de la definición de identidad racista-atea. Su figura actuante emergerá con múltiples perfiles de denigrador y denigrado, perfiles necesitados tanto para la maximización como para la minimización dichas. Ningún actor puede pasar por encima de la selección que, en forma de control social, reproducen A_i y B_i . Ninguno puede tener una base de poder independiente por el control de ambientes X para crear un coto aparte, donde pueda segregarse al subalterno afrocubano o separarse el superordinado blanco-racista-ateo.

Hipólito regula al máximo el contacto. Tiene una posición como blanco, blanco decente y ateo. Pero en circunstancias específicas actúa como un simpatizante transcultural y un blanco maleado, para fortalecer coordinaciones con C_1 y aumentar la gestión de solidaridad comunitaria en favor de que se asigne poder a la gestión de la dirección de su empresa (A_3), así como para que su unidad C_7 reciba recursos X' provenientes de una mediadora negra y creyente (La China) con una casa de culto. Por otra parte, Evaristo, negro y creyente afrocubano, asume posiciones de actor blanqueado, católico y creyente de la religiosidad popular para obtener ventajas laborales y sociales de A_i . En calidad de suegro eleva el capital de virtud familiar para que su hijo sea considerado como candidato matrimonial por unidades C_7 y C_8 de homofiliación blanca o criterio de decencia racista-ateo.

También el actor desde sus perfiles racista-ateo practica un movimiento pendular para blanquear e integrar. Presta un servicio al aumento del monto energético de la contribución completa, servicio que le dará ventajas de selección y maximización de recursos X' . El criterio de contagio tiene por objetivo que el actor que oscila regrese con cooptaciones de blanqueados e integrados entre estigmatizados, asimilados y contagiados. Pone al actor ante el imperativo energético de obtener ventajas por la vía de su participación en el control social del contacto mixto, control que va desde la práctica de la selección social hasta el ejercicio de los métodos de compulsión.

Elvira, actora en posición como blanca, blanca decente, atea y simpatizante transcultural garantiza la transformación del grupo de danza folklórica (unidad de tipo C_6 , con marcado carácter C_1 y a la vez con integrantes en unidades C_0) en una unidad de rendimiento para la estructura estatal del poder al insertarla como parte de los grupos oficiales de la Dirección de Cultura del PP municipal (A_2). Para mantener las ventajas X' obtenidas por su posición en calidad de instructora estatal de danza, especializada en tratar con creyentes y negros folk, ha optado por limitar el desarrollo de sus perfiles actorales como simpatizante contagiada y cliente *tapada*.

El actor denigrador, racista-ateo, actúa en calidad de superordinado. Puede ser el blanco-racista (o blanco en posición racista), el blanco decente, el ateo, el actor blanqueado o el asimilado (quizá sea un candidato a tal clasificación, que presta su colaboración). Dos clases de actores del ámbito racista-ateo no aparecen con perfiles propios. Son los creyentes no definidos por rasgos afrocubanos, pues por su fe no son consecuentes con el criterio ateo, por lo que tendrán que actuar como denigradores desde otras posiciones. Y quienes regulan su contacto mixto (incluido el simpatizante transcultural), pues las otras categorías de denigrador suponen en algún grado esa cualidad. En total las categorías externamente definidas reúnen amplias posibilidades para los perfiles racista-ateos. Hasta los negros y los creyentes quedan involucrados en ese tipo de ejercicio de la dominación, una forma más de aportación masiva al control total.

El fin máximo de esta oscilación es que el actor refrene sus propios perfiles de identidad de estigmatizado, asimilado o contagiado. Congruente con el control total, debe ser a la vez que denigrador, un sujeto expuesto a la fiscalización de su contacto mixto y pureza. Por la energética del poder es imposible que sus rasgos de identidad se asienten solo del lado de una de las dos culturas. La dominación racista-atea, de la que él mismo es actor superordinado, sólo procura que ningún actor desarrolle esa identidad al punto de que ésta sea la base para unidades no-oficiales que con sus acciones por la obtención de los recursos X' sean contraproducentes al rendimiento energético de la estructura estatal del poder. Pero a la vez esa identidad mitigada, sofocada, es una garantía para tener chivos expiatorios y contaminados, de quienes extraer contribución completa y punto para señalar la fuente de los males de la pauperización. Así el superordinado, controlador, se convierte en subalterno, controlado. Las enunciaciones y *performance* estigmatizantes son un ejercicio dialógico donde el actor (sea Castillo o Hipólito) se muestra ante otros sujetos discursivos, en especial sus cercanos en el ámbito local, y ante sí. Dice a los otros de su autorregulación, para asegurarse de que su irregularidad para el contacto y su impureza no le restarán posibilidades maximizadoras. Evaristo y Samuel tratarán de no perderse en una alienación endogrupal con un control de sus identidades afrocubanas que le permita ser maximizadores. Hipólito y Bernabé se pronuncian y actúan por el contacto regulado para persuadir y convencerse de una radicalidad de su integración y decencia blanca, que, al exagerarse, parece apartarlos de un grave peligro para sus posiciones maximizadoras.

Ese trasvase produce el efecto de racismo-ateo simbólico e institucional. Reproduce una denigración en la que todos, masivamente, son víctimas y a la vez victimarios en una situación incómoda e inconfesada. Como en toda práctica del control total, es mortificante en cuestiones de energías X_i ser a la vez controlador y controlado; estar urgido por ser estigmatizador y tener aunque sea un rasgo de identidad de estigmatizado por sólo la necesidad de muy diverso tipo del contacto con el ámbito del desdoro. Nadie gusta manifestar una situación tan ruinosa para sus bases de poder independiente. Ni el negro, ni el blanco; ni el creyente, ni el ateo; ni el immaculado, ni el contagiado. Ni las unidades B_i, ni las afrocubanas están dotadas de controles de ambientes culturales para ser independientes. El Estado paternal los mantiene bajo su cobijo en unidades subalternas útiles al rendimiento energético totalitario. Ideológicamente, el incómodo e inconfesado racismo-ateo queda liberado en la democracia racial y la libertad de culto. Estas compensan al actor del continuo desbalance energético que tendrá que estar salvando en la práctica y el discurso. Trasladarán los estados mentales del actor a la convención de que no se es dominador ni dominado, a la perfecta camaradería horizontal de donde no quieren ser sacados el Sr. Sotolongo y los contertulios de Eustaquio.

Sin embargo, esas dos medidas de comunidad imaginada no bastan por sí solas. Son necesarios los mecanismos ideológicos de excepción, casuística, confusión y fragmentación, forjados en la mentalidad del actor incómodo e inconfesado. Si los extraños nos señalan con ingenuidad hacia acciones racista-ateas, el nativo se da cuenta que algo anda mal en los problemas de raza y religión, por mucha democracia racial y libertad de culto que exista. Pero tiene que fincarse en su realidad de desbalance energético. La excepción le permite admitir como algo irregular la relatividad de posiciones dichas. La casuística le facilita desplazar cualquier hecho denigratorio hacia el pasado u otro espacio histórico. Puede ser que cometa el exceso racista-ateo de pedir lista o encuesta –como hacen los funcionarios e intelectuales de la reforma– para confirmar que se ha tratado sólo de un

“caso aislado”, sobre el que nadie mejor para actuar que el Estado paternal, garantía de la libertad de culto y la democracia racial. La confusión traslada el contenido del prejuicio fuera de sí. No se trata de prejuicios por razones de raza o religión, sino de formas combativas, de “rechazo a lo mal hecho”. No hay racismo ni ateísmo, sino actitudes ante manifestaciones antisociales, aunque estas sean potenciales. Se trata de enfrentamiento a inmoralidades, deformaciones sociales, indisciplinas, atraso cultural, infidelidad política ... que hacen que el negro y el practicante afrocubano contagien y sean utilizados por antisociales. Así, la confusión del racismo-ateo con otras formas de rechazo se convierte en un aspecto clave para su carácter institucional. De todas las instituciones y de las dos estructuras del poder parten aversiones que están llamadas a mantener la integridad de la sociedad frente a elementos que afectan su progreso, ética, derecho, ... Todos están llamados a movilizarse para defender la sociedad y en todos hay que observar cualquier desviación posible. La fragmentación entre estigmatizados, asimilados y contagiados, tal como pueden serlo las segmentadas categorías no-oficiales de la clasificación racial y muchas otras distinciones denigratorias, contribuyen con sus compartimentos a reproducir la multitud de celdas de condenados. Fomenta la descoordinación entre unidades y actores subalternos. Evita que emerja un sujeto con demandas independientes en materia racista-atea, fenómeno característico de la historia afrocubana. Reproduce hasta el presente una compensación del estado mental del actor, quien imagina la fragmentación como una suerte de diversidad dentro de su comunidad imaginada.

La estabilidad ideológica del actor, su buena voluntad en el tema de raza y religión afro, queda coronada en la noción de transculturación planteada a medias, sólo como contacto cultural para la más amplia camaradería horizontal. Expresiones sobre la más absoluta igualdad –como las que usan en la casa del Sr. Sotolongo– ocultan lo incómodo e inconfesado que es el contacto mixto. Lo reemplazan por el contacto transcultural. En virtud de este mecanismo, Radamés y sus compinches afrocubanos de trapicheo se sienten no haciendo otra cosa que folklore.

Estoy en una barriada. Un joven negro, directivo reformista en el nivel provincial, cabeza de una unidad A_1 , hijo de una líder de casa de culto, agrupa a distintos actores de unidades C_{0-3} para constituir un grupo para el recreo comunitario y la venta a extranjeros de artesanías y espectáculos. Le da el carácter de agrupación no-oficial al servicio del rendimiento energético del nivel A_i . Pero, de todas formas, necesita borrarle su carácter subalterno, afrocubano, colocarla en la camaradería horizontal. Para ello recurre a las nociones derivadas del concepto de transculturación. Entre todos sus seguidores se persuade de presentarla como una unidad de gentes que “no son creyentes de nada”. Quien tiene “alguna disposición hacia lo sobrenatural”, es simplemente “por una costumbre”, que sincretiza con el catolicismo, el cual “sí es una religión”. Eso es lo que pone al proyecto folklórico “en función del bien colectivo”, por parte de gente que “todos han trabajado y están dispuestos a trabajar” –quiere decir laborar para el Estado. “Porque aquí se ha de sumar gente revolucionaria, amante de las tradiciones de esta patria, donde no hay negros ni blancos, donde todos somos cubanos”. Así ni los propios actores del grupo, sienten temor por un cambio cultural o social que pueda representar el proyecto, el cual niega el fondo de su identidad afrocubana y renuncia a un carácter actoral independiente. Todos quedan felices por no tener ante sí un factor que amenace el equilibrio del incómodo e inconfesado racismo-ateo. Todos quedan en la paz de la buena conciencia del arroz con mango.

Capítulo VII: La guaracha

Esta es la canción del bongó
—Aquí el que más fino sea,
responde, si llamo yo.

Nicolás Guillén "La canción del bongó".

Habia estallado el carnaval, el gran carnaval de Epifanía.
Alejo Carpentier, *Concierto barroco*.

Este capítulo está dedicado a la caracterización de las formas de rebelión en que intervienen los actores de la casa de culto. Sus hombres participan, comunitariamente, en eventos rebeldes: fiestas patronales, ceremonias de igualación social y desórdenes cotidianos —los más significativos para el estudio en el nivel de integración local. Se podrán constatar los símbolos de identidad que activan la capacidad rebelde de esta unidad afrocubana: la casa misma por su significado, el valor que entrañan sus retículas y el sentido de su solidaridad comunitaria; la idea de liberación corporal y material; y un punto de vista antiheroico en relación con las nociones de la contribución completa.

La penetración de la sacralización afrocubana entre la gente, allí donde la casa tiene notable presencia, refuerza la expansión de sus puntos de vista de la vida y las alianzas con las distintas clases de actores y unidades que intervienen en los incidentes rebeldes. Se trata de eventos ineludibles, si se toma en cuenta que la estabilidad de la contribución completa y el *pathos* heroico que se le asocia, genera conflictos y presiones sociales que sólo se pueden desahogar por la vía de una inversión del orden, para resanar esas tensiones y devolver el sistema político de nueva cuenta a su funcionamiento unitario habitual. La sacralización afrocubana de las relaciones sociales influye en la institucionalización de ese desorden cíclico. Tal institucionalización supone la preservación del grupo socio-religioso de cualquier exceso que le ponga en peligro en la violación del orden. Con una astucia cimarrona, de ley africana, la casa busca obtener las máximas ventajas con el mínimo de costos en las fases de la rebelión, apoyada en coberturas sociales y aliados. Hasta aquí, el contenido esencial del epígrafe VII.1.

En VII.2, presento una de esas formas de rebeldía, la de las fiestas patronales. En VII.3 disertó sobre la rebeldía protagonizada en los rituales de igualación social, que a diferencia de la fiesta patronal, se verifican en el hundimiento de la estructura oficial local en la estructura no-oficial. Asimismo abordé la intervención afrocubana en los desórdenes cotidianos. En VII.4, se hace un balance de la importancia de la rebeldía a los efectos de la resistencia y la persistencia cultural. Desde el primer epígrafe de este capítulo, subrayo que la intervención de los creyentes de la casa de culto, seguidos por otros miembros de esa unidad, trae un saldo importante para la continuidad del grupo en el tiempo y el espacio político, así como para la obtención de reivindicaciones. Se forma un cinturón de simpatizantes, fuera de los bordes grupales, que garantiza la resistencia a la dominación racista-atea.

La intervención afrocubana en la rebelión se verifica en una especie de círculo semi-cerrado. El orden ya no es igual de rebelión en rebelión. La casa de culto en su modesta escala local deja saldos importantes entre los ciclos rebeldes, saldos para su persistencia y resistencia cultural. Su cinturón de aliados abre discretas fisuras en el orden unipartidario y consecuentemente en la supremacía racista-atea. Del danzón de la dominación pasamos a la guaracha de la rebelión.

VII.1- Pedir pa'mi

Así nos dice una canción que había calado en la sensibilidad del cubano en los años de la pesquisa etnográfica. Entre otras cosas la letra trasluce el sentido de esa visita a escondidas a la casa de culto, a donde muchos llegan. Estigmatizada, pero con un nivel incomparable de incidencia en la vida local. Ello se debe traducir en potencialidad de persistencia y resistencia cultural de los subalternos, que propicia la intervención del creyente afrocubano en la rebelión, junto a elementos muy cercanos, así como la incidencia de la fe afro en las relaciones y acciones sociales de quienes se rebelan contra el orden del poder estatal y su *pathos* heroico.

En la vida nacional existen distintas formas de rebelión. Trataré aquellas en que están involucrados los actores de la casa de culto. Se trata de desórdenes de la vida cotidiana. Ceremonias políticas de igualación social. Rebelión ritual de las fiestas patronales. Para llegar a ese punto es preciso referirse a que la religión afrocubana introduce una sacralización de las relaciones sociales en la que la rebelión es indispensable; pero que también está ligada a la transgresión y el drama social (social dramas –según la idea de Turner).

Observada en el nivel local, la sociedad cubana nos da la impresión de ser profundamente secular. No parece que exista una ligazón entre las relaciones sociales y un contenido sagrado, ni en la estructura oficial del poder ni en la estructura no-oficial.

Las modalidades religiosas cristianas y popular no sacralizan las relaciones sociales. Las unidades cristianas C_9 se organizan como conjuntos de fieles cuya concepción de lo sagrado se desarrolla en su interior sin una acción pastoral elevada a un sistemático y extendido programa comunitario. De ese programa hablan sus pastores y sus líderes de una forma abstracta, siguiendo la política social de las iglesias en el país, la cual es una elaboración de esos propios pastores y líderes, y no, un resultado de la participación masiva. Sus miembros ven hacia su alrededor y se contemplan como hombres solitarios en su fe. No tienen opciones prácticas para elevar el número de fieles sin entrar en problemas con las unidades A_i , que consideran muy peligrosos a los líderes, pastores y grupos; ejemplares que, por otra parte, resultan indiferentes y hasta favorables al Estado mientras éste los mantiene relativamente apartados, no coordinados.

A cambio de un débil programa de proselitismo, pueden disfrutar de dos concesiones del Estado. Se les permite la organización parroquial con canales independientes para acceder a las jerarquías eclesiásticas y la práctica de la religión sin muchas complicaciones políticas, dos facilidades que se han ampliado a raíz de la reforma.

Las unidades de tipo C_9 se organizan alrededor de las iglesias parroquiales en unidades entre la mayoría y el consenso. Tal concentración de poder se limita a tópicos de la vida religiosa interior, asuntos que no implican alta incidencia social y reclutamiento de fieles. Dentro de la comunidad de creyentes se forman círculos de camaradas, amigos y familiares. Constituyen pequeñas unidades (entre el consenso y la coordinación) que ejecutan, con mínima orientación pastoral, actividades que animan la vida social de los creyentes, para organizar una discreta atracción de fieles, fiestas, esparcimientos y solidaridad grupal. En las fiestas patronales, estos grupos llegan a adquirir alguna solidez en la alianza con unidades C_6 . Sus actividades en la localidad no tienen gran expansión. Su difusión apela a cautelosos medios privados y nunca a medios públicos fuera de la sede parroquial. Son moderadas sus relaciones con otras unidades C_i , en evitación de crear complicaciones que denuncien una acción proselitista abierta y masiva, o una campaña de difusión pública de ideas. La utilización de las buenas relaciones y los lazos de confianza como vehículo por el que fluye la acción, se hace muy limitada pues la gente teme verse comprometida en el roce con una religiosidad que pudiese acarrearle problemas políticos oficiales. Esto se une a la poca voluntad, práctica y tradición de influencia social cristiana. Se constituye, así, una comunidad que vive recluida en sus grupos y en las relaciones de las instancias parroquiales con las jerarquías por iglesias. Esa organización de instancias representa un escuálido canal independiente en el dominio unitario, pues canal e instancias están intervenidas por el espionaje estatal. No obstante por esos canales el cristiano encuentra discretas ventajas de acceso a visados, relaciones con sedes diplomáticas y el extranjero, y vínculos con personalidades del mundo cristiano nacional, que en ocasiones son brillantes en la esfera intelectual. Así la meta máxima de esta comunidad y sus actores es vivir con tranquilidad dentro de su burbuja política.

El cristiano es un solitario dentro de su fe. Los viejos conflictos entre la Iglesia y el Estado, entre la religión y la política estatal, congelaron cualquier intento de expansión cristiana, ya de por sí con una débil tradición. La apertura religiosa le permitió a los cristianos no tener inconvenientes oficiales para profesar su fe. Ganaron un poco más de adeptos, sobre todo bajo el estilo formalista del compromiso religioso, reflejado en la contracción de sacramentos (en especial el bautizo) sin una firme fe. En esa relación formalista están incluidos algunos creyentes, clientes y allegados de la casa de culto, elementos que ya sabemos de la manera en que interpretan para su fe a los santos católicos. También muy escasos son los cristianos con una vida guiada por el principio de lo sagrado. Todo esto es muy coherente con la tradición de escasa fe cristiana entre la población y la falta de un reflejo de los valores del cristianismo en la relación y actividad social.

Con las unidades C_6 de religiosidad popular y de adeptos a los festejos patronales pasa otro tanto. Las constituidas alrededor de un patrón de religiosidad popular, a lo más que llegan es a generar algunas unidades familiares ligadas de modo inconstante a este tipo de fe, algunas camarillas y grupos de amigos donde esa comunidad de fe resulta algo adventicio, frente a otros intereses recíprocos. La casa de culto tacha a esa fe de poco sería para el desarrollo de la concepción de un orden sagrado. Muchas veces, el destino de los patrones, creyentes y clientes de esa religiosidad es convertirse a la religión afrocubana para conseguir ese desarrollo. Por otra parte, en las pocas localidades como Regla, donde hay unidades de afectos a las tradiciones locales que se organizan para los ceremoniales de festividad patronal, cuidan no emprender una acción de largo alcance en la vida local. Padecen del mismo síndrome de aislamiento que los católicos y también están fuertemente controladas por unidades de tipo A_4 . A su vez considérese que ni las unidades C_6 dichas, ni las unidades cristianas, ni sus jerarquías controlan recursos para establecer sistemas de enseñanza y propaganda religiosa. Disponen de muy pocos medios para sus labores. No cuentan con autorización estatal para constituir empresas que les permitan adquirir capitales económicos, ni iniciativas de colectas. La reforma no reconoce esas posibilidades.

En la estabilidad del orden de poder unitario no interviene ninguna clase de sacralidad. Esa estabilidad arranca del máximo y masivo control de recursos X . Ni las mismas figuras de autoridad, por alto que sea su nivel, tienen un control autónomo de sus propias energías X_i . En el léxico del drama político nacional se dice que viven "consagrados", que "son esclavos del pueblo", que constituyen el modelo del ciudadano para aportar energía: "sacrificados", "abnegados", ... Así, la teatrocracia se orienta a manifestar una intensidad de pasiones hacia las primeras figuras del Estado por representar esa alta condición de desasimiento energético. El enunciado teatral que mejor sirve para desembocar a ese *pathos* de la heroicidad atribuida a los altos dignatarios es el de "fiel a Fidel". El desprendimiento viene de la heroicidad de esos líderes conectados en el imaginario de la épica oficial con los antepasados abnegados y sacrificados de la nación ("héroes" y "mártires"), con las circunstancias pasadas de valor patriótico ("la epopeya", "los años de lucha" y "la tradición combativa"). Son hombres que encarnan los valores de la fidelidad sin límites (ajenos a cualquier traición), aún ante la amenaza de la propia vida (la muerte), tal como la parte histórica del drama nos dice que sucedió en los tiempos míticos de la historia oficial. Si los signos de esos tiempos y personajes míticos colman el espacio de la sinergia social de los contribuyentes completos, es para contextualizar su actuación movida por los resortes ideológicos referidos. El uso de los métodos de compulsión y la separación de todos los recursos X resultan incompletos para lograr el máximo de aportación. Se precisa de una fuerza ideológica que establezca la posición estructural del actor tanto en lo oficial como en lo no-oficial, esfera donde participa de un conteo y uso precario de recursos X' . La actuación heroica hace sostenible la aportación máxima y la pauperización hasta en los individuos que son dados como vacilantes, miembros simples, rezagados o con alguna proclividad antisocial. Ellos no son consecuentes del todo con su heroicidad, pero sienten que se le impone como algo superior a sus pequeñas energías y voluntades. Esa realidad superior de vida en la comunidad nacional se la representan también los antisociales, quienes de alguna manera dan alguna contribución, aunque para ellos la heroicidad sea imaginada como un fastidio.

El actor entra a la escena de la teatrocracia en virtud del *pathos* heroico. Es un héroe cotidiano ("lucha todos los días") en una relación mental en que se siente colocado al lado de los paladines de la historia. Como todos los héroes, él está en la formación militar ("en cuadro apretado", "parte del

pueblo combatiente"). Tiene la posibilidad de aparecer en los cuadros de honor y de ser reconocido por la voz de la asamblea y la gente heroica ("es un compañero"). Podrían felicitarlo ("es vanguardia") y pedirle más energías ("siempre se puede más"). Su mentalidad y sus procesos de vida quedan unificados bajo la presteza a la épica de todos los días ("a la hora y en el lugar que la [Revolución] y [los líderes] necesiten"). El tiempo y el espacio ordinario pueden tener momentos en que se anulen para entrar en un estado de consagración, simbólicamente fuera de lo habitual, que le pone a vivir al lado de los líderes y los adalides de la historia nacional ("los héroes y los mártires viven donde quiera que esté un revolucionario"). Los símbolos representativos de los paladines de la patria, de su inmortalidad y su colocación espacial indeterminada, y sus palabras oportunas, aparecen penetrando todo el ámbito de la interacción simbólica ("ser como ellos", "honrarlos con nuestro ejemplo"). Las palabras del poder tienen su tono y su léxico heroico para compartir las disposiciones venidas del alto mando de la patria como quien participa de una experiencia legendaria y superior, distinta de la que se vive en la vida diaria ("asistimos a un momento decisivo de la historia [sea con una declaración antiimperialista, la exposición de una ley, un edicto de trabajo voluntario, una regulación de consumo de víveres, ...]"), que se traduce en asignación de poder ("respaldemos las palabras del Comandante en Jefe", "ratifiquemos los acuerdos del Partido") como si la resolución fuese obra de un extenso nosotros colectivo ("es la palabra del pueblo").

Este *pathos* heroico traduce en su drama la estabilidad de un orden de poder. Es un equilibrio frente a amenazas externas, a solidaridades internacionales contingentes, a una modernidad cambiante que incide en la Isla, a reordenamientos de la vida social y a reformas interiores del sistema. Estabiliza la experimentación cotidiana del ordenamiento unipartidista del poder por los actores, que la sienten con un sentido legendario, mítico, como si no hubiese contingencia que pudiera alterar su balance de contribución energética y su intervención en el crecimiento del fuerte poder central, el cual es vivido como cosa suya, propia. Volvemos al punto de que el integrado vive tal estado con satisfacción mientras que otros actores lo pueden experimentar con fastidio, resignación o simplemente como un estilo de vida que en algo les conforta. Pero en realidad nadie más que el loco, el paria, se pone fuera de esa experiencia ordenadora.

Así, el *pathos* heroico actúa como una especie de sucedáneo de lo sagrado en las relaciones sociales. Los actores pudieran esperar una erosión del poder o una coyuntura de suavidad de la rigidez de su drama. Es ese, precisamente, el campo donde se instala la rebelión en la vida social cubana. Los actores subalternos toleran al Estado o hasta llegan a vivir conformes con su orden de poder. Ellos mismos de manera simbólica son parte del Estado, cuando intervienen en los pisos altos de la contribución completa y cuando asumen el *pathos* heroico. Este hecho altamente estructural no deja de ser peligroso a la cohesión. En el capítulo anterior habíamos visto la larga cantidad de conflictos y la variedad de chivos expiatorios que se generan.

La acumulación de conflictos tiene que ser solventada. Tipológicamente tienen más posibilidad de estallar por tres vías: las transgresiones, los dramas sociales y la rebelión. Son las formas más viables en que desembocan los conflictos, dada la estabilidad del sistema político. Este no alberga fuertes competidores, ni robustas coordinaciones. Las unidades y actores no cuentan ni con suficiente base de poder independiente ni con poder delegado para alterar de una vez la estructura estatal del poder y el orden consagrado como heroico.

Las formas atemperadas en que explotan los conflictos permiten que el sistema político siga funcionando. No implican una transformación sustancial de la estructura estatal del poder aunque van dirigidas contra la autoridad que encarna ese poder. No para modificar sus puestos. No siempre para remplazar a las personas que están en esos puestos, sobre todo si se considera que en la representación de los líderes carismáticos, estos no aparecen como personas ordinarias sino como héroes míticos. En especial, si se tiene en cuenta que los actores tienen asegurados puestos de héroes cotidianos, sea en los pisos altos o bajos de la contribución completa. No se destruye el *pathos* heroico; más bien se le suaviza, se le aligera. Mucho menos se trastoca el balance de los controles y el poder. Por las vías dichas, indefectiblemente, se regresa a la conservación del poder. Se retorna al unipartidismo. Tal regreso cíclico siempre dejará alguna fisura, alguna acumulación de cambio que permita a las unidades negociar la severidad del *pathos* heroico, que estatalmente será

interpretada –como en el caso de la reforma– como un ajuste a los nuevos tiempos. La estructura del poder sale fortalecida y los actores mínimamente satisfechos.

Cuando hablo de transgresión digo de las violaciones al orden de la dominación. El actor o las unidades no-oficiales manifiestan alguna clase de disconformidad frente a la contribución completa o escapan de la rigidez del *pathos* heroico. Es una especie de reacción de defensa a los conflictos. Por ejemplo, los productores, comerciantes y consumidores que concurren al mercado negro se ven en una situación de transgresión en defensa de las carencias de recursos X' suministrados con autorización estatal. Cuando digo de los dramas sociales me refiero a la teatralización dentro de las unidades no-oficiales de conflictos para ser reparados fuera de los rígidos marcos oficiales donde funciona el *pathos* heroico, devolviendo a los actores a la contribución completa libre de las presiones y las contrariedades que le oprimen. Se trata, pongamos por caso, de la devolución de Emeterio a su armónica vida de integrado después que las deidades congas que convoca Mermelada sacudieron su cuerpo y su mente de la terrible influencia que se supone que sobre él desatan enemigos mágicos, quienes le embrujan y hechizan, individuos que comparten el conflictivo ámbito de integración en que vive Emeterio y con quienes debe seguir conviviendo en concordia.

Tanto la transgresión como el drama social son válvulas de escape de las presiones y los antagonismos. Que una y otra no sean oficiales, no quiere decir que no estén institucionalizadas, tal como nos dice metafóricamente un sacerdote de Ifá: "El relajo tiene sus ministerios y los santos [orishas] su burocracia". Ambas no exageran los conflictos. La transgresión los hace aparecer como cosa mínima. El drama social los repara. Ni ésta ni aquel los publican. Los guardan con pudorosa reserva, lo cual se trata de una racionalización de la propagación de los estallidos de conflictos para favorecer la "camaradería horizontal", transcultural. Esas modalidades, al igual que la rebelión, reordenan la existencia del actor para devolverlo a la contribución completa y la experimentación del *pathos* heroico, aunque sea como un simulador o un conformado con lo irremediable del orden. Representan una verdadera aportación energética de la estructura no-oficial a la estructura estatal del poder. Propician el desahogo de los conflictos y con ello de presiones creadas entre la gente sin poner en peligro el sistema unipartidario. Ello explica, por ejemplo, las débiles autorizaciones y los disimulos con que el Estado trata por momentos a uno de los temidos transgresores, las unidades del mercado negro.

El discurso oficial proporciona una explicación invertida del fondo de los conflictos. Difunde que se producen por condiciones de desventaja económica y social que crean el imperialismo, algún antisocial o cierto loco. Las causas profundas se trasladan a los bordes territoriales del sistema y a sus lindes sociales. No son cosa de las coyunturas interiores. Bajo esa lógica, la gente necesita liberarse de la pesada carga de embrollos y el Estado se muestra razonable. Así el mapa ideológico del actor que se rebela contra la autoridad estatal, vislumbra que, al fin y al cabo, ésta no es la responsable última del pesado fardo del que trata de liberarse. El complejo opresivo del poder y control total queda oculto.

La materia que interesa aquí, en cuanto a la liberación de los conflictos y presiones, es la rebelión en la que participa el actor de la casa de culto. La intervención afrocubana en la rebelión está institucionalizada. El creyente afrocubano no pierde de vista el noveno principio de la ley africana, rebelarse para el rendimiento maximizador. Pero lo hace siguiendo la lógica monádica de su sistema de personalidad, transformada para intervenir en la rebelión con una estricta solidaridad con los actores confluentes en ésta, pero con una presentación individual, sin formar grupos cuyo nivel de concentración de poder pueda ser peligroso a los ojos de las autoridades. Pasa escurridizo por entre el bulto de los rebeldes. Observa no dejarse llevar por entusiasmos que rompan el pacto tácito de rebelión con el Estado. No se comporta de modo mimético y concurre al acto rebelde en calidad personal, en grupos de amigos o de solidaridad grupal. Si son actos solitarios y de pequeños grupos, como los desórdenes cotidianos, trata que las relaciones se lleven de manera conveniente y sin evidenciarse. Sobre todo si es un acto oficial, como las ceremonias de igualación, pone entredicho que sea un antisocial, pero a la vez deja ver que puede ser peligroso si no se le beneficia, si no se le toma como un aliado necesario, con el que no se puede exceder el tratamiento de sí como sujeto indeseable. Esto garantiza que acceda a los rendimientos maximizadores que se pueden sacar en claro de la rebelión, guiado por su espíritu pragmático en función de su vida preferible. En la rebelión

se abultan los conflictos, pero el hombre de la casa de culto entre más desarrollada es su formación religiosa, más cuidado pone en mantenerse en un límite discreto. No ser centro de la exacerbación de las presiones. Pero tampoco ser tomado como un rebelde menor.

Los principios de la ley africana se ponen en juego. El creyente de la casa de culto es buen instigador, para dejar que los otros se devoren en sus presiones. Excelente calculador del momento preciso de rebelión. Puede notarse que es remiso a toda clase de conspiración. Incluso allí donde hay formas de rebelión oficial, él y otros elementos de la casa de culto se comportan como apolíticos. Es una enseñanza venida del cimarronaje cultural. Se mezclan en política de una forma muy conveniente, siguiendo sus propios intereses personales y derivadamente los de las unidades C_i en las que están integrados. Son desprendidos y altruistas en su inclinación hacia otras causas, considerándolas en lo que tienen de concreto para la reivindicación de los sectores nacionales y la del sector afrocubano. En la medida en que es más elevado el grado de conversión y educación religiosa del creyente, no le importa evidenciar su falta de compromiso con el idealismo de cualquier causa nacional y la enajenación del individuo en el *pathos* heroico. El desarrollo de su personalidad religiosa y su moral de vida en sociedad no le impiden ser discreto pero desafiador. Se sabe necesario para sus aliados y con algún recurso peligroso, sea sagrado o profano, para quienes quieran interponérsele. Él respeta el pacto de rebelión, entonces hay que respetarle o se da a respetar.

Esta forma de intervenir en la rebelión garantiza la reivindicación afrocubana. Las unidades B_i quedan doblemente encadenadas, por el lado de las unidades A_i con su control estatal sobre ellas y por el lado de las unidades C_{0-3} con su facultad para hacer valer derechos conquistados y expandirlos. Las unidades A_i no pueden prescindir del poder que se le asigna por parte de las C_{0-3} . Además la rebelión es incómoda a A_i pero necesaria para preservar el orden frente a la acumulación de los conflictos.

La religión afrocubana a través de la casa de culto tiene el efecto de sacralización de las relaciones sociales, al contrario de lo que sucede con la incidencia social de la fe cristiana y popular. La casa sobrepasa el aislamiento y el retraimiento social. Por lo menos en su escala local, tiene un impacto en las relaciones sociales. Su concepción de lo sagrado penetra más allá del círculo de creyentes. Cuenta con una organización social que le permite tener cierta superioridad, de persistencia y resistencia cultural, como grupo subalterno:

- 1- Sin tener una estructurada política de proselitismo capta distinta clase de adeptos, con la alternativa de convertirlos o mantenerlos dentro de su núcleo con un cuidado selectivo.
- 2- Lleva una solidaridad comunitaria a través de redes de intercambio con las que maximiza para sí y para otras unidades C_i , proveyéndoles también la posibilidad de educar a sus individuos en la elevación de su energía de gestión para la lucha por la plenitud vital.
- 3- En virtud de la ley africana y el sistema monádico de personalidad forma elementos rebeldes, cuyas energías son difíciles de controlar con los métodos de compulsión.
- 4- Es una unidad con un notable crecimiento energético entre las unidades C_i . Cuenta con una alta estabilidad y autonomía grupal, pese a no ser un grupo involuntario. Dispone de un amplio número de posibilidades de alianzas fuera de sus bordes, de acuerdo con el margen de la regulación del contacto mixto.
- 5- Con la expansión de sus relaciones por sus bordes hace laxa la frontera del contacto mixto, debilitando el racismo-ateo.
 - a- Corroe la homofiliación y la selección matrimonial por criterio de decencia.
 - b- Erosiona los criterios de selección social racista-atea.
 - c- Abre caminos hacia actividades, lugares de convivencia y puntos de labor que no son conceptuados como aptos para los negros y la "gente folklórica", "pintoresca".
 - d- Convierte los espacios de inclusión afrocubana en verdaderos focos de atracción de elementos simpatizantes y aliados.

El creyente puede atraer esas posibilidades transgresoras con la incidencia propicia de los seres espirituales convocados en sus ritos. Los ritos con su allegamiento del hombre a las potencias espirituales despiertan en creyentes y clientes la capacidad para convenientemente saltar entre la esfera racista-atea y la afrocubana. Activan la práctica para atraer a otros a esa movilidad de

posiciones, hasta convertirlos en distinta clase de aliados y simpatizantes y en gente de la propia interioridad del ámbito afrocubano, donde se coloca la casa de culto. Esta es una de las motivaciones fundamentales de la liturgia afrocubana, disponer a quien se somete a ella a la experimentación de la facultad para moverse con habilidad transgresora por las fronteras del contacto mixto, acrecentando su capacidad para el contacto transcultural. Así se verifica una educación en la transgresión. El individuo se sabe preso en los círculos de los condenados por el racismo-ateo; pero la disposición y estado de ánimo que le provee la religión lo impulsa a encontrar los resquicios por donde escapar, aunque sólo sea transitoriamente. Le provee una alta autoestima de sí y de toda clase de comunidad afrocubana, que atempera el complejo de inferioridad que experimenta. Entre los elementos de la casa de culto, sobre todo entre los creyentes, se forma una convicción, de imperativo sagrado, de remontar esas barreras sociales que calan en el interior de la identificación de la persona. Así un contenido esencial de los *trabajos* litúrgicos es que el individuo se alivie de las limitaciones del contacto, de los complejos de inferioridad, y de la dificultad para encontrar asociados del otro lado de la sociedad y cultura. La experiencia del contexto colectivo es fundamental pues señala conforme al sistema de personalidad y a los principios de la ley africana, los modos para encontrar fisuras por donde infiltrarse desde la esfera afrocubana hacia la esfera racista-atea. Rompe cualquier barrera de alienación endo o extragrupal. Educa en la posibilidad quebrantadora del viaje del subalterno hacia la sociedad y cultura dominante, en el movimiento pendular para maximizar la obtención de beneficios, ascenso social y aliados. En ese viaje el subalterno volverá nuevamente a la búsqueda de la fe que reaviva, con el concurso de la vida ritual y el consenso colectivo, la capacidad de gestión para transgredir el contacto y burlar la denigración.

Es imposible desaparecer la casa de culto. Es necesitada como un punto posible para el rendimiento maximizador de las unidades C_i. La emergencia del contacto transcultural la hace esencial. Sus aliados la mantienen resguardada. Pero es más, esos factores le dan una extendida incidencia en la vida social, de la que no disponen las unidades que representan otro tipo de fe. Esto condiciona la posibilidad de sacralización de las relaciones sociales por parte de la religión afrocubana, hasta el punto donde llega la influencia de la casa.

La estabilidad del orden del poder estatal bajo el *pathos* heroico no provee a los individuos de suficientes mecanismos sociales y culturales para solventar los conflictos y presiones. Estas, en última instancia, van a agravar la pauperización y la quiebra de la cohesión, al sucederse las acusaciones de chivos expiatorios; las fricciones de emulación; las propias ineficacias y disconformidades que surgen en la estructura oficial y la no-oficial; los estados de malestar. Sin embargo, el Estado, energéticamente, no puede disponer de suficientes políticas de educación y socialización para reducir tal situación. No es éste un asunto de buenas voluntades.

Las estructuras de relaciones sociales sostenidas sobre la base de un *pathos* heroico, hacen del individuo un pequeño héroe cotidiano. Está sujeto a la determinación venida del centro unipartidario del poder estatal. Se educa como un ser que adopta las iniciativas que vienen "de arriba", pero no en un gestor independiente. El centro no puede proveer toda la etiqueta y los estilos para que el actor supere los conflictos y presiones. Su amplio mandato sobre las cosas y los hombres sólo le da la posibilidad real de dictar orientaciones efectivas para solventarlas. A esto súmese que el inmenso despliegue de energía activado por la educación ciudadana, la formación científico-técnica, el trabajo político-ideológico, la actividad de organización y control de recursos X, va dirigido a formar al héroe cotidiano. Es tanta la cantidad de energía invertida en la formación de esa figura de la épica diaria, que no hay margen de recuperarla sino es a través de su aportación completa.

Así, el Estado ni puede liberar la gestión del actor ni puede desviar energías hacia la formación de políticas de orientación frente a los conflictos y tensiones. Él como máximo controlador de la creación de la riqueza de exportación-importación, está metido en el círculo infernal de esa clase de economía. Toda esta incapacidad, más allá de la buena conciencia, se estabiliza ideológicamente con la concepción de que el sistema educativo desplegado es el proveedor de esas orientaciones. Con ello crea nuevas situaciones de aprieto. Genera la irrealidad del héroe cotidiano, la irrealidad de que los compañeros unidos a la causa legendaria del heroísmo nacional no albergan entre ellos contradicciones, que viven en una realidad superior. Cuando se reconoce que tales contradicciones y situaciones embarazosas existen, las orientaciones superadoras son tan generales

que producen un doble efecto —que por cierto fue Rosa quien me lo señaló para que yo lo verificase. Por un lado, el actor busca fuera de los preceptos heroicos sus propios recursos no siempre revestidos de una ética de respeto hacia el prójimo, y, por otro lado, el vacío de sentido realista de la orientación política genera un actor con escasa iniciativa. El individuo no está ejercitado como gestor. Está colocado en una situación ilusoria y paternal. Sus iniciativas no guardarán integridad y consecuencia moral. Y no faltará la ocasión para que esta clase de confusión, ética y pragmática, sea aprovechada para reforzar la acción del poder unitario, tal como sucede con las confusiones creadas en los tribunales morales y los mítines de repudio, en los que a diestra y siniestra se va a la cacería de brujas. Si bien eso favorece a la unicidad del poder, pues neutraliza toda competencia política incómoda y cualquier coordinación no-oficial, genera desconfianza entre los actores que ya de por sí se ven envueltos en diversa clase de conflictos: por chivos expiatorios, disputas en el conteo y uso de recursos X', conflictos de emulación, ... Para colmo, esto agrava los conflictos interpersonales que se verifican en la esfera no-oficial y el estado de malestar con que los individuos perciben los aprietos de su historia de vida. La utilidad energética de la desorientación del héroe cotidiano y su falta de capacidad como gestor frente a los conflictos y tensiones, llegan a ser contraproducentes al sistema político, lo minan de tensiones no resueltas que, existencialmente, podrían dar al traste con su héroe de todos los días.

En círculos cerrados, los líderes carismáticos plantean su preocupación acerca del déficit de los ciudadanos para enfrentar presiones y conflictos generados por la propia construcción del socialismo —diríamos del unipartidismo. Estos altos directivos tienen conciencia de que forman ciudadanos con niveles ejemplares de instrucción. Alto dominio del acontecer político nacional e internacional. Eficiente capacidad organizativa para múltiples actividades. Competencia para la intervención como controlado y controlador. Rigurosa disciplina. Estricta ordenación de la vida para la participación integral. Disposición y entusiasmo aunque sean simuladas. Sin embargo, pululan los divorcios y conflictos interfamiliares. Abundan las contradicciones entre parientes y las quiebras interiores dentro de las familias y unidades familiares. Se hacen conflictivas las relaciones entre camaradas y amigos. Abundan las riñas y deslealtades que erosionan un "sano tratamiento de los problemas comunes" y la superación real de las diferencias. Se verifican diversos retrainimientos y desidias de cooperación o por lo menos éstas transcurren de modo fastidioso. Brotan discordias que lesionan las solidaridades. Las relaciones sociales se cargan de tensión, sin contar que a ellas se añaden las tensiones naturales que se producen entre allegados a escala no-oficial. Crecen las tasas de delictividad, que sólo en fecha reciente se ha reconocido su crecimiento alarmante (Castro, 1999). La energía que se aprovecha por un lado se disipa por el otro, con afectación para las dos estructuras del poder.

La religión de la casa de culto sacraliza las relaciones sociales. Puede lograr esa sacralización porque la alta incidencia que tiene en la vida local le da las posibilidades ya dichas de persistencia y resistencia cultural, hasta donde llegan sus límites expansivos como unidad de operación. Este hecho junto a la estabilidad del orden del poder unitario, dan un resultado. El actor puede rebelarse frente a la autoridad unitaria como un asunto profano y sagrado, que le devuelve un alivio de tensiones y conflictos sin arriesgar el orden político dicho. De hecho, el tipo de institucionalización de la intervención de los elementos de la casa en la rebelión, propicia no la destrucción del orden, no la revolución, sino la erosión acumulativa de éste.

El profundo déficit de orientaciones y gestión en la superación de conflictos y tensiones en la educación y socialización oficial del actor, encuentra un paliativo en la expansión socio-religiosa de la casa de culto. Ella difunde la fe de sus creyentes entre individuos que son elementos de la casa o que entran a distintos contactos (regulados o transgresores), sin necesidad de hacer una labor de proselitismo. Se trata de una difusión educativa fundada en el ejemplo; la constatación directa, práctica, de la vida de la casa y sus fieles; y la propia interacción social, que de un modo u otro hace participar de la socialidad y cultura de la religión afrocubana a distinta clase de actores. Esta educación llena carencias de orientación cultural ante la muerte, la enfermedad y el accidente, conflictos interpersonales, dificultades de ascenso social, carencias materiales, ... todas ellas situaciones que generan profundo stress mental y que se les relaciona con los deterioros de las

relaciones sociales envueltas en la pauperización de los actores. Ninguna otra unidad C_i ha podido proveer la extensión de mecanismos de reacción social tan firmes y estables.

Las liturgias adquieren una forma de drama social, que funciona como imán que atrae nuevos individuos al contacto con la casa. A través de los rituales a los que se someten creyentes y clientes se dramatizan los conflictos que han vivido estos individuos en su existencia comunitaria y que se acumulan durante largo tiempo. Estos conflictos se despliegan en toda su intensidad con la asistencia de los seres espirituales que se relacionan con la persona que padece las presiones y aprietos existenciales. Las liturgias así realizadas curan los daños que en esos individuos le están provocando la alta carga de conflictos, a la vez que se le va introduciendo en los principios de la ley africana y en la educación de su persona monádica. Así se le prepara para ser más resistente a las distintas situaciones de dificultad que le aparecen ante sí en la vida cotidiana. A lo largo de ese proceso, al sujeto de la curación se le detectan enfermedades, actitudes negativas hacia las cosas y hacia el prójimo, imprudencias sociales, faltas de convicción personal y carencias de visión positiva de la vida.

En el proceso ritual se simboliza como algo sagrado la lucha del hombre contra las propensiones negativas en su enfrentamiento a los conflictos y tensiones. Las situaciones sociales y las personas que le causan daños, pertenecientes al entorno cercano de sus relaciones sociales, simbólicamente, se les hace comparecer en el rito bajo la percepción de estar influidos por fuerzas animistas que es necesario conjurar o propiciar en favor del desarrollo existencial de quien debe enfrentarlas con más capacidad para afirmarse en la conflictiva realidad, lo cual deriva en múltiples orientaciones de ritualización de las creencias. Aquí suelen librarse batallas entre los seres animistas. A través de ellas, los congregados en el rito reparan el daño y dotan de mejores aptitudes a quien concurre en busca de la cura de una lesión física, moral, espiritual o social, cuya fuente se le percibe en las lastimaduras que producen los conflictos y las tensiones. En el rito se derrotan a los factores que causan el daño. Pero su eficacia simbólica no es completa si no se prepara al afectado para que termine de vencer con el mínimo de contradicciones sociales esos factores en la vida cotidiana, tratando de sortear los conflictos interpersonales que le causan aflicciones y deterioro existencial. Ese desarrollo de aptitudes confronta a la persona consigo, con su disposición a continuar las indicaciones litúrgicas más allá de los ritos y de volver sucesivamente a éstos, con la convicción de estar rodeada de seres espirituales que actúan sobre la existencia y que hacen ineluctable la lucha continua por la plenitud vital.

Ya sabemos que esa convicción no se llega a convertir en firme estado de ánimo y disposición hasta tanto el individuo no se asume como creyente y, por tanto, se incorpora a la larga cadena de ritos. Pero los clientes en parte van haciéndose de una fe, van incorporando a su vida las creencias. Los allegados quedan influidos por el contexto colectivo al reconocer el *aché* de la casa; al incorporar a su educación principios de la ley africana y del sistema monádico de personalidad; y al ser sumamente propensos a la conversión. Los aliados de intercambio y los simpatizantes, que desde el punto de vista de una definición interna de la identidad de la casa se les coloca del lado racista-ateo, quedan influidos en distinto grado por los éxitos sociales de la casa y sus creyentes. Surge en ellos la duda de si son eficaces sus orientaciones para enfrentar los conflictos y tensiones, de si es exitosa su participación social con tan baja capacidad de gestión. No siempre en el ateísmo oficial, carente de guía existencial, y en las otras religiones, con una deficitaria incidencia social, encuentran asideros para acomodar sus estados de ánimo y sus disposiciones ante los hechos que causan profundo stress mental. Y esta ausencia de representación ante las situaciones aciagas del destino, tiene una opción de complementación en el repertorio simbólico de la religión afrocubana, el cual, aliado y simpatizante han llegado a conocer a través de los múltiples tratos a los que son llevados por la actividad expansiva de la unidad religiosa afrocubana. Es por ello que algunos de esos actores se aproximan hacia el ámbito afrocubano externamente definido, exponiéndose para el criterio denigrador a la posibilidad de ser tomados como asimilados o contagiados. Pueden sortear esa denigración no sólo con la discreción de la concurrencia al rito sino también con algún intermediario ritual, alguien que le represente en la convocatoria para negociar la reparación existencial de sus conflictos y tensiones. Esta es una práctica que cualquier aliado o simpatizante conoce por las relaciones que guarda con los tentáculos de la red de solidaridad comunitaria de la casa, y hasta los propios actores que regulan al máximo el contacto están bien enterados del asunto. Pero, sea como

sea, a esta clase de actor le es irremisible llenar ese vacío de sentido que deja incompleta la representación de su destino.

Sea que el actor se someta al rito o sólo vislumbre por esa vía llenar el vacío de sentido sobre su destino, ha quedado influido por la religión afrocubana. Ella marca de algún modo el estilo de sus relaciones sociales. Su faz de gran héroe cotidiano aparece ante sí mismo, para su íntima vergüenza, como algo incompleto, que necesita llenar en la oscilación que hacia su persona hace la sociedad y la cultura afrocubana. Está ante el imperativo de salvar conflictos y presiones con una fe que lo pondrá ante el dominio de jerarquías espirituales sobre la vida, hedonismo, pragmatismo, realismo existencial, ... Aunque sólo acepte esos valores transitoriamente, éstos serán una posibilidad antiheroica, que contrasta con la de los valores de su existencia de héroe cotidiano. Estará en la tentativa de ser el antihéroe litúrgico para volver recuperado, curado, a vivir con el mínimo posible de presiones en la realidad dominada por el *pathos* heroico.

El conflicto queda reparado o por lo menos se reconoce que tiene un remedio dentro del repertorio simbólico afrocubano. Pero se fomenta la presencia de un nuevo transgresor, que podría llegar a ser un creyente, un nuevo antisocial potencial. Aunque sea en posibilidad, un nuevo antihéroe ingresa a la sociedad para trastorno de la contribución completa y del *pathos* heroico. La casa de culto cobra el favor que presta a la conservación de la estructura del poder, hipotecando a plazo la dominación racista-atea y el unipartidismo mismo. Es ésta una forma de persistir y resistir culturalmente. La sociedad y cultura blanco-racista-atea se defiende. Sus actores experimentan con frustración la erosión y los cambios socio-culturales –como lo ha sido el boom afrocubano. Pero la desilusión no puede llenar el vacío existencial, ni puede impedirse que éste se colme por el camino afrocubano de fe, pues se estaría afectando la cohesión que necesita la obra totalitaria y la indispensable "camaradería horizontal". La letra de "Pedir pa'mi" nos hace entrever con su hipérbole que a lo mejor el actor en posición racista-atea más conservadora irá oculto en la madrugada a la convocatoria ritual.

VII.2- El triunfo de la rumba

Así titula uno de sus poemas José Z. Tallet, en el que recrea la liberación de las energías de los danzantes de la rumba. El bailaror nos reta y nos contagia a que sigamos esa dinámica que le pone en la transitoriedad de la hora presente y el goce del cuerpo, que se rebela, que se desliga de toda atadura, como mismo la palabra del poeta se desliga de todo menos de la gracia grotesco-material, la comicidad, el erotismo y la metáfora. Así como triunfa la rumba, vence la intervención afrocubana en la rebelión que propician las fiestas patronales.

Las fiestas patronales se celebran en ocasión de la fecha anual de homenaje a un santo católico parroquial. Esta celebración alcanza tamaño de muchedumbre sólo en lugares donde está arraigada la tradición de multitudinaria concurrencia de creyentes católicos, de la religiosidad popular y creyentes afrocubanos –tal como la fiesta patronal a Nuestra Señora de Regla.

Cada una de estas fiestas tiene tintes peculiares. La de San Lázaro y la de Nuestra Señora de Regla, a diferencia de las otras, atraen a grandes multitudes provenientes de lugares distantes de las parroquias correspondientes. La de Regla, tiene un marcado tinte de tradición local, que en otras se ha atenuado. Es una celebración en la que participan variadas unidades de operación de tipo C₆, involucrando a casi toda la población local a través de una multitud de festejos privados en las casas. Las propias autoridades de cultura del PP quedan implicadas en el festejo en consideración a la tradición local que representa. Las festividades a San Lázaro y a la Caridad del Cobre van acompañadas de peregrinaciones que concurren al lugar de los festejos. Los festejos hasta aquí dichos se convierten en verdaderas romerías y transcurren en un ambiente en que se difunde la música, el canto y la interacción próxima entre muchos individuos. En las demás festividades este ambiente de gran jolgorio es limitado y pobre. Más bien los fieles de la parroquia y los pocos cientos que se juntan de otras partes acuden a la santa misa que se ofrece los días del octavario, en especial a las del día específico de la conmemoración.

Es en Regla donde mejor se puede observar el paralelismo festivo entre la conmemoración en la iglesia, y en casas de vecinos y casas de culto. Sin embargo, en otros lugares donde se dan festividades parroquiales, aunque sean fuera del lugar del festejo, se nota que algunas casas y casas de culto celebran el homenaje al santo patrón. Francisquito, de año en año concurre con la gente de su casa de culto al homenaje a San Lázaro. Eso implica que organicen una fiesta doméstica, que dura desde la mañana anterior hasta la noche del día de la celebración. El primer día, en la tarde, al filo de las cuatro, parten desde Párraga en peregrinación a pie hacia el santuario de El Rincón y por el camino se juntan con otros peregrinos con quienes entablan una relación de mucha camaradería. Llegan a la Iglesia en la noche y están allí hasta las primeras horas de la mañana. A esa hora regresan en transporte para seguir la fiesta hasta el anochecer. De esas peregrinaciones, concurrencias y fiestas nacen nuevas relaciones para la casa. A ellas afluyen unidades del mercado negro para suministrar distinta clase de productos necesarios para los participantes y para la conmemoración. El día de Santa Bárbara, el 4 de diciembre, también Francisquito ofrece fiesta, quizá no de la misma envergadura que la de trece días después, a propósito de la conmemoración de San Lázaro. Pero esa fiesta doméstica tiene una alta significación porque suele unirse a la casa de su padrino, quien es hijo de *Changó*, para dar un agasajo entre las dos casas en la que es usual dar alguna clase de fiesta de tambor al *orisha* que sincretiza con Santa Bárbara. Sólo que Francisquito y su gente reservan muchos bienes para la fiesta del 17 de diciembre, a la que invitan, recíprocamente, a los elementos de la casa de su *padrino*. Así como convidan a varios sacerdotes de la rama (C₃). Con Francisquito, usted pudiera asistir a celebraciones en Colón a la Virgen de las Mercedes en dos casas de hermanos suyos de iniciación en *Ocha* –entiéndase iniciados por el mismo *babalocha*–, celebraciones que se verifican a kilómetros de distancia el día en que ese festejo transcurre en La Habana Vieja, lugar al que se han trasladado pocas veces los elementos de esas casas. A estos festejos hay que sumar los que se dan en casas de vecinos que son afectos a las tradiciones locales: creyentes de la religiosidad popular, católicos o en menor medida gente que aprovecha la ocasión para divertirse. Así, en las fechas de celebración patronal varias casas de culto y casas de vecinos por distintas localidades están conectadas con el regocijo que se está viviendo en las iglesias. Están unidas por una identidad de goce que los actores pueden compartir en mayor o menor medida, por la fe que profesen o no.

Pero en realidad, en esta clase de homenaje a los santos católicos, las poblaciones locales no se involucran en su totalidad, quizá por carecerse de espacios públicos de carácter laico que animen la festividad sagrada, como pueden serlo ferias, tómbolas, bailables, recitales culturales, reuniones de capillas, eventos por barrios, etc. Tampoco las procesiones desbordan fuera del atrio de los templos católicos como para arrastrar a una muchedumbre de curiosos. Antaño no era así, las fiestas se llevaban con amplitud, abundancia y propagación pública. De esa manera los vecinos del área parroquial y sus alrededores quedaban ligados a la romería.

En esta fecha del año el aislamiento de los católicos se rompe un tanto. A su templo afluyen los creyentes de la religiosidad popular y los de fe afrocubana. Junto a estos fieles llegan muchos curiosos, entre los que destacan los de las categorías proclives a la transgresión del contacto mixto y sus transgresores. Emeterio no llega a la iglesia de Regla como lo hace María Asunción, quien va muy temprano, cuando pocos podrían verla. Emeterio, por el contrario, se va a la fiesta en una casa de amigos suyos, a donde de año en año llega Mermelada antes de ir al templo católico. Ya había dicho que la conducta religiosa de todos estos participantes es distinta. Se distingue la del católico de la de otras categorías de creyentes y de la que es propia de los curiosos. Entre estos últimos es importante el significado que a la celebración le dan los elementos de la casa de culto que no se han convertido, celebración que moviliza ofrendas, colaboraciones y contactos reticulares, en los que de algún modo ellos han intervenido.

La iglesia católica tolera sin ningún cortapisa esa concurrencia heteróclita dentro de su templo pues sólo con sus creyentes no podría haber fiesta. Al mismo tiempo, la comunidad católica por sí sola no puede organizar el evento ni en el nivel del templo ni en el nivel de la vida local. Se necesita del entusiasmo de todos esos concurrentes para organizar la fiesta por las escalas barriales y preparar el centro del festejo en la iglesia desde días antes. Las unidades de tipo C_6 tienen que desplegar su actividad. Muchas manos, variadas iniciativas, distintos tipos de arreglo y aseos de toda clase hacen falta para tener listo el templo. Es un momento de coordinación por la escala local entre varias unidades de operación.

En mayor o menor medida en estas fiestas se nota un clima de liberación, que pudo haber surgido semanas atrás en la coordinación de los organizadores, aunque ésta estuviese interferida por el Estado. Las unidades C_6 están coordinadas. Varias casas (C_0) se han relacionado para la fiesta. Una casa puede estar allí con todos sus miembros encontrando lazos de identificación con miembros aislados de otras casas, en una auténtica formación de unidad de tipo C_2 . Esos elementos identificados reconocen la presencia de gente de la rama (C_3). Reconocen sus vínculos con miembros de unidades C_1 . Hay unidades familiares (C_7), patronazgos y camarillas del mercado negro (C_4 y C_{10}) que han aportado con su gestión a los preparativos de las fiestas. Sin ellas no habrían comidas, bebidas y abundancia de objetos para ofrenda. Las unidades delictivas (C_{10}) esperan pasar por entre el bulto en este día, sin que les preste mucha atención la vigilancia, que tanto tiene que hacer, pero que a la vez ha quedado instalada en la propia multitud que de algún modo goza de la celebración, entre amigos, vecinos y compañeros de actividad (C_5). Así uno lo observa con Bernabé y Romualdo, quienes están ahitos de alcohol lo mismo el día de Nuestra Señora de Regla que el día de San Lázaro. Juntos se van a la casa de unos amigos suyos en Regla, desde donde Romualdo se escapa discretamente para ir 300 metros más adelante donde es cliente tangencial de una casa de culto. Ambos reciben una buena dotación de aguardiente de una casa cercana a sus domicilios, donde se celebra por todo lo alto la fiesta de San Lázaro, sin saber que buena parte de ese alcohol sale de conexiones que se establecen con Radamés. Él recurre a sus artes de notorio antisocial para abrir el contacto con *bisneros* que tengan alcohol de calidad. Muchos ese día exclaman que barriga llena, corazón contento. La fiesta por las casas come y convida. El que no ha dado fiesta no quiere aparecer tan estrecho y se prepara su buen plato. Opciones hay para esa romería que anda por la iglesia. A unas cuadras del templo de la Virgen de las Mercedes se coloca La Caimana año por año para vender comida. Pero en todas estas fiestas hay quien en el atrio de las iglesias y sus alrededores venden variados platillos y golosinas, al amparo de los agentes policiales infiltrados, quienes cesan de perseguir a estos mercaderes furtivos para poder gozar de sus ofertas. Quizá tengan hambre. A lo mejor calculen que todo el mundo se le echaría encima si actuaran por esa ocasión contra esos vendedores, quienes, generalmente, bajan más los precios para satisfacer la

amplia demanda que de todas formas les dejará un amplio dividendo. Suena la música por aquí y por allá. En aquella casa están bailando. Por aquel lugar se siente un tremendo fiestón. Llegamos a casa de Marcial para saborear deliciosa comida con postre de dulce de coco y pastel de chocolate. Un piano hace las delicias de la tarde antes de ir a misa. Los músicos amigos de Hernán no se dan a vasto para responder a todas las solicitudes. Cantantes por todas partes y en la iglesia varios coros. Diversos conjuntos musicales. Una orquesta de músicos famosos y unos cantantes de mucho prestigio andan por el vecindario dándole homenaje al santo y mucha gente va a verlos interpretar. En las casas de culto suenan los tambores. Quizá sea fiesta sagrada. A lo mejor se trata de un *bembé* o un *güiro*, que terminará en interpretación francamente profana. Ronaldo desde hace varios días ha anunciado que su conjunto de percusión sagrada ya está comprometido por todo lo que dure el octavario. La gente se ha aseado con esmero y se ha vestido como si fuese sábado de baile o domingo de paseo elegante. Unos han salido del trabajo buscando algún pretexto y otros esperan para hacerlo. Cada cual se ha acicalado lo mejor que ha podido. Vámonos a tomar cerveza. Se supone que a una *piloto* clandestina. Allá va con algunos de sus trabajadores nuestro amigo Hipólito.

Se ha producido una transfiguración general que es a la vez una transfiguración del sentido de las relaciones sociales. Hoy la vigilancia se ha reblandecido. La severidad del rol de controlador se ha olvidado. La eficiencia del controlado ha quedado a un lado. La palabra conmemoración es ya una transgresión, un desacato al sistema político que ha hecho de esa voz, expresión usada en exclusivo para evocar a los héroes y a los mártires de la teatocracia oficial. Una muchedumbre asiste a la iglesia, pero por cada uno de esos miembros de la multitud atrás se han quedado quizá cinco o seis celebrando en la casa. Cunde una especie de fiesta en el nivel local sin que haya "venido por orientación de arriba". Para arriba se señala al santo y para abajo los goces que está disfrutando el cuerpo, desde el estómago hasta las piernas que se vuelven ágiles en el baile. Hasta la misma elevación del santo puede quedar reducida a la altura de algún goce corporal: "Qué pasó con el santo/ lo traigo para'o./ Nunca de la'o/ nunca acosta'o". La pachanga alcanza hasta el peregrino que se ha mortificado para ofrendar su sacrificio a San Lázaro. Los goces del alcohol recorren la sangre. Se requiebra. Se convida. Se hace chiste. Otras son las figuras tutelares este día. Otra es la palabra que escuchará esta gente que en el año no va a misa. Hoy oirán al cura y, con una interpretación antiheroica y no unitaria, difundirán la palabra pastoral. Los sacerdotes afrocubanos desde sus casas han de convidar. Todo esto ha sido obra de una subterránea coordinación e identidad que ha crecido anárquicamente, sin un centro, en el fondo de la vida local, enrolando hasta quien le ha tocado hacer que vigila. El *pathos* heroico y la estructura oficial han quedado abolidas, suspendidas desde el momento que acontece hasta que vuelva a salir el sol.

En esa transfiguración general cunde la rebelión. En grupo la gente cuenta chistes que desprestigian la figura del gran líder. Hablan de los otros líderes, de las entidades políticas, como se puede mencionar un trapo. Las palabras son insultantes contra todo lo que representa la estructura estatal y la contribución completa. Vienen las quejas de la realidad opresiva y de las dificultades de la vida. Se olvida que el mercader negro está perseguido por la ley y en tratos con él se burla la ley misma. Los movimientos obscenos y las mofas que remiten a los genitales y el ano se multiplican en un grupo que ha salido del templo a esperar la procesión, gente que ya quiere verse tomando cerveza en una *piloto* clandestina. "Este es un día en que no se puede mandar a nadie. Hay que hacerse el disimulado y no escuchar las *puyas*". Así le advierte Hipólito a un joven ingeniero recién egresado, quien no sabe que en esas fechas por cualquier parte cunden las formas jocosas que pueden subir su tono ofensivo contra los que ejercen cualquier autoridad. En las afueras del templo de El Rincón, una multitud usa estas formas, como otros muchos de los allí reunidos, para denigrarse los unos a los otros por ser *chivatones*, *fiana*, *gente de la ley*, *gente de Fidel*, *comecandela*, *tracatanes*, ... Si te acusan de *chiva* entre tus conocidos y te hacen algunos juegos pesados, tu le haces lo mismo al otro. Sólo puede ser que alguien se moleste un poco y al rato se le pasa o no tiene posibilidad de responder. Un oficial del ejército cuenta su experiencia. Ya caída la noche transitaba por una solitaria calle de La Habana Vieja para ir a ver a su novia que estaba en un *bembé* en homenaje a *Changó*. De repente, por todas partes, entre la penumbra, le gritaban varias voces insultantes y burlonas. Un hombre que recién yo había observado implorar con una actitud de entrega suplicante durante largos minutos a Nuestra Señora de Regla, lo vi después entregado a los juegos de *puya* que se

encarnaban en un joven que estaba en el atrio junto con un grupo de diez o doce. Todos se dijeron cosas insultantes en forma de reto. Pero a la vez decían peste de la gente del Comité, de los *chivatones* de su fábrica y de todo lo que tuviese olor a autoridad –aunque ellos mismos lo fueran. Al conocerlos supe que se trataba de un grupo de amigos relacionados por el trabajo en la refinería, de la que se habían ido antes de hora, después de haberle jugado unas cuantas malas pasadas a los jefes inmediatos. Uno de ellos estaba allí y vino a reunirse con el grupo para después irse para una casa de culto. Días atrás habían empezado a aparecer o se incrementaron los grafitos y letreros que decían mal de las altas jerarquías del Estado. A Emeterio lo hacían bailar una conga que hablaba de *Juana la del Comité* ... Y cuando estaba en el momento más pleno del baile, la letra cambiaba por "Emeterio el del Comité/ la lengua le llega al pie". A Bernabé le mandaban su buena dotación de aguardiente y convidaba a Romualdo. Juntos, bien borrachos, no escuchaban los insultos que se decían contra la autoridad. "Pero pase Bernabé. Pase Romualdo. Aquí no estamos haciendo nada malo. Esta es una fiesta al Viejo Lázaro, que es un santo aunque no hace trabajo voluntario. Ahora le decíamos a Felipe que eso de ser *tracatán* y *chivatón* no es de hombre. Aconséjelo, usted que tiene más experiencia". Mientras que Librada y Sofía no aguantaron la risa y se fueron a la cocina desde donde se escuchaban sus carcajadas.

La parodia rebaja lo oficial al plano grotesco y vulgar. Es una de las situaciones de este día en que no ha sido la oficialidad la que ha convocado a la reunión, en que la distinta clase de actores se siente libre de su colocación en la estructura oficial, que nadie puede ponerlos a hacer las mismas funciones de contribución completa con la misma eficiencia.

Dos muchachas adolescentes retozaban en la puerta de la casa de enfrente de Francisquito. Era un hermoso juego con las manos y cantaban una canción casi infantil. La gente que estaba de fiesta se incorporó al juego y convirtió la sonoridad y la letra en reclamo de rebelión: "¡Fidel, manteca! ¡Fidel, arro!" Ya a la casa del padrino de Francisquito nos íbamos a trasladar con unas *tumbadoras*, cuando los percusionistas se desplazaron a la acera de enfrente para musicalizar aquella espontánea composición. Así un amplio público acudió para bailar y gozar con la letanía hasta el cansancio. En el extremo de la calle Santuario, durante la celebración a la Virgen de Regla, un grupo de gente estaba muerto de la risa. A la vez hablaban de las promesas que vinieron a pagar y de las ofrendas realizadas. En frente estaba la sala anexa del museo, entidad del PP municipal, y sobre una pequeña caja de madera se alzó un joven para remedar el estilo de la oratoria estatal. Una corta perorata burlesca concluyó con el mismo estilo enardecido del discurso oficial salpicado de cuantas groserías provocaban la carcajada de aquel pequeño círculo. La conclusión fue: "¡Patria o Muerte, Venceremos!/ ¡Qué me corten un huevo!" Pero antes que se disolviese el ambiente, vino alguien que dijo a una de las participantes en la farsa un requiebro en el mismo tono de chanza contra la oficialidad: ¡Oye, mami, vas a tener una revolución social! ... ¡Porque traes las masas oprimidas!"

Después de la misa llegaron varios peregrinos al santuario de San Lázaro. Los cantos no cesaban. La música se volvió como celestial. La gente siguió al coro. Lo hacían tanto los que estaban dentro de la nave como los que estaban afuera. Unos peregrinos entonaban una canción usando un micrófono exterior y siguió el júbilo coral de la multitud. De repente, en un largo compás de silencio, un murmullo se formó con la palabra libertad por todo el espacio y se hizo una voz rumorosa y unánime por entre la concurrencia. Me recordaron que el año anterior el bisbiseo se había levantado con el estribillo de una canción de moda. El susurro coral en aquella ocasión había sido: "¡Este hombre está loco! ... ¡Loco!", en franca alusión al máximo líder. Por un extremo del patio me instalé con la gente de Francisquito. Allá en la madrugada cuando las energías parecían agotarse, unas muchachas empezaron a corear en paso de *conga*: "¡Hambre, hambre!/ ¡Qué tengo hambre!/ ¡Comida, comida!/ ¡Qué aquí traigo la comida!" Efectivamente su abastecedor clandestino delante de nosotros le había dejado la comida que estaba esperando el grupo que ellas formaban, que provenía de una casa de culto y varias unidades de la localidad de Bejucal. Nosotros ya habíamos entablado relaciones con ellos y conseguimos que su suministrador nos vendiera una parte del producto que le sobraba. Pero las jóvenes persistieron en su canto y rítmico movimiento, a la vez que lanzaban *puyas* a los hombres que llevaban los tambores, quienes se habían quedado semi-dormidos. Hasta que ellos contestaron con el sonar de los cueros y la letra tomó el tono de rebelión que le correspondía mientras que varios danzantes empezaron a bailar *conga* y se formó un tumulto que repetía la letra.

Como en todos estos casos, los vigilantes más cercanos qué podían hacer. Lo mejor era no caer en ridículo o en evidencia con esa bufonada, que transcurría con una danza que exageraba la expresividad y la libertad de movimiento de los cuerpos, que remitía con una gestualidad obscena a las partes de los placeres del cuerpo del estómago hacia abajo. Nos pasamos toda la madrugada departiendo *puyas*, que tocaban hasta el propio Francisquito. Se intercalaba aquel juego burlesco con alabanzas al poder de San Lázaro, sincretizado con *Babalú Ayé*. Hablábamos de las pruebas de fe. Se volvían a las experiencias de cada cual sobre los mitos y los ritos afrocubanos. Hasta que se regresaba al punto de la burla a la autoridad. Se ofendían y se injuriaban a las autoridades inmediatas de nuestros ámbitos de vida sin cuidar en el volumen de la voz para modular nuestra fraseología soez e irrespetuosa pues por todas partes podía escucharse lo mismo, fraseología acompañada de cuanto gesto grotesco existiese al alcance cultural de los participantes. Así Mauricio se daba el gusto que sus jefes y sus subordinados lo esperasen después de dos días de ausencia al trabajo sin que nada le pudieran decir. “Los de arriba” sabían que Mauricio andaba en el escarnio general. “Los de abajo” ese escarnio también les tocaba por *tracatanés* y *agachados*. Pero las *puyas* se volvían también contra él, sobre todo siendo objeto de mofas por sus poses de autoridad. Amaneció. Los dormidos se desperezaron, y los más activos recordaban a la gente de su grupo que ya se venía el momento de la primera misa, momento esperado por la gente de Francisquito que se iría después a la pachanga que duraría hasta el anochecer en su casa. Durante la madrugada llegó el amigo de Francisquito que nos sacaría del lugar en su transporte y allí con la más entera libertad promocionó las vacantes que quedaban en su vehículo, como si hiciese un negocio totalmente admitido. Junto con él iban tres *boteros* del Cerro, quienes después de dar vivas a San Lázaro en un canto multitudinario que entonaba un grupo como de cien personas en el lado izquierdo del jardín, salieron a hablar peste del gobierno y a decir desembozadamente de la necesidad que tenía la gente del servicio que ellos prestaban. Minutos después el ambiente se caldeó. Ellos, seguidos de alguna gente del tumulto en el que habían participado, desafiaron a las autoridades policiales que formaban barrera fuera del templo y que procedían contra un *botero* que recién había llegado. Insultos de toda clase salieron de la multitud. Rechiflas. Expresiones de burla. Imposible prender al *botero*, quien argumentaba que era un simple visitante. Impracticable cargar en coches policiales con aquella multitud. Mejor la policía se retiró discretamente y dejó en paz el asunto. Pronto llegaron cámaras extranjeras a tomar el hecho y lo más aconsejable era no levantar una propaganda adversa del régimen. Fue curioso que una de esas cámaras, la de un turista, tomaba como algo pintoresco un baile que surgió entre un conjunto de personas que ya se disponía a acercarse a la iglesia para la misa. Tocaban con cajones y unas latas al son de un estribillo que para la percepción de los extraños (según me tradujo Mauricio, quien conocía el idioma en que hablaban) parecía algo surrealista. Pensaban los extranjeros que a nadie se le ocurría hacer música con tan elementales instrumentos, a la vez que ese son acompañaba un baile con toda clase de movimiento grotesco, lascivo y sensual. Cuando la letra era sólo: “¡Ah, Ah ..! ¡Piña y mango!” Aquel conjunto creció para convertirse en multitud ensimismada en su danza. Pero no era aquello una obra del absurdo, sino una expresión más de rebeldía. Se trataba de la adaptación musical del tema de un chiste contra la autoridad:

Estaba Fidel en la Plaza de la Revolución pronunciando un discurso. Como siempre, hablaba emocionado. La multitud le coreaba y le aplaudía en signo de aprobación. Pero entre esa masa iba un vendedor del mercado negro ofreciendo: ¡Piña y mango! ¡Piña y mango! ... [dicho con tono gangoso distinto al de la palabra elocuente del poder]. De repente Fidel se sintió molesto con el pregón [interrumpía la lógica y el tono de la palabra del poder] y molesto [el tono más elevado al que puede llegar la palabra del poder, al convertirse en palabra amenazadora] dijo:

– Al que agarre diciendo piña y mango, le voy a dar una patada por el culo, que lo voy a mandar a noventa millas [alusión a La Florida].

La multitud entonces a cada rato le interrumpía para seguir coreando su nombre en señal de salutación:

– ¡Fidel, piña y mango! ¡Fidel, piña y mango! ... [alusión de rebeldía de la palabra popular].

He fijado algunas expresiones directas de repulsa a la autoridad. Las *puyas* contra cualquier individuo que juegue un papel de controlador y las burlas que se le juegan. Las expresiones contra los líderes. La inutilización del papel de cualquier mando que imponga disciplina y orden.

La liberación general de la contribución completa y de los enunciados del poder, es el contexto general de esta rebelión, liberación material y corporal. Los participantes se entregan al goce de la comida, la bebida, la ropa, el perfume, la bisutería, ... sin hacer conteo y planificar los usos de recursos estrechos. Cantan y bailan ritmos que los liberan de las obligaciones y sacrificios ...

Requiebran y gozan del sexo ... Reconstituyen el espacio en una formación tumultuaria en la que todo lo conceptualizado como indisciplina se hace un móvil para el encuentro. Los signos que reúnen remiten a motivos no-oficiales. Se imponen la farsa, la comedia y el chiste. Las disposiciones y las obligaciones se han movido hacia esa esfera, lo que se impone es vivir la hora presente, gozar del cuerpo y rozarse en el espacio del relajo. A lo efímero y lo corruptible se entrega la vida como en esa música de guaracha que dice que la vida es un fin de semana.

La palabra pierde conexión con los enunciados del poder al punto de contestarle políticamente. El significado de conmemorar deja de ser acto para escenificar lo heroico. El lenguaje sagrado fluye para hablar de la santidad de los héroes milagrosos que provee el catolicismo. Junto con la ofrenda se impone el ruego, la súplica y el rezo, que pueden transformarse en voz de liberación de lo oficial. La burla pone en escena la palabra y los gestos que trastornan los lenguajes oficiales en la parodia, el juego de palabras y la ofensa. La voz de indignación frente a la autoridad toma la forma de pura broma, de recreo de la enunciación. La obscenidad y la corporalidad son soportes a los que se remite el significado de todo lo que se ha convertido la vida presente, incluyendo a la autoridad. Desde el más alto líder hasta el héroe cotidiano más modesto, se les clasifica en un contexto de símbolos de lo lúbrico y lo grosero.

Ello empieza a suceder desde que las unidades no-oficiales que intervienen se ponen en función de preparar y esperar el festejo. Van quedando en una situación de intimidad, pese al control oficial que sobre ellas se lleva. Se van quedando a solas en trajines, cuidados y oportunidades que el sentido oficial desconoce. Andan de aquí para allá haciendo relaciones, tratos, recolectando bienes, contactando servicios, ... El conteo de las relaciones y los prestigios se saca a relucir para disponer quiénes vendrán con nosotros, en qué va a ayudar cada cual con sus contactos, dónde vamos a celebrar, ... Se organiza la gente de la casa para festejar e ir a la multitud. Discuten sobre cosas que tienen que ver con el cómo ha de ser la fiesta de este año. Departen puntos de vista sobre los pagos de promesas. Si es casa de culto ha de contemplarse cuál ha de ser la ofrenda. Hay que buscar la música. A lo mejor se da *tambor de fundamento*. Se cuentan los animales que se van a sacrificar. Se mira que no pueden faltar tales flores y tal clase de hierbas y palos del monte. Quizá sea el mejor momento para hacer ritos de purificación. Se calculan las raciones que se han de repartir, para que hasta los mismísimos Radamés y Romualdo queden satisfechos y no protesten. La ocasión es buena para echarse un trago y relajarse. "Vamos a dar tremendo *pachangón*" y ya se estrena el baile. Se imagina la música. Se prefigura la ida al santuario.

Elvira se siente entre locos. Cree que sus alumnos del grupo de danza andan medio trastornados. Descubre que dos casas de culto los han invitado a tocar y bailar en sus bembé. Se asoma a ese mundo y no entiende. El director municipal y las autoridades policiales ya les tienen el ojo encima, pero ella no sabe qué pasa: "No pasa nada Elvira, estos negros tuyos andan alborotados como todos los años cuando se acerca la fecha de La Caridad del Cobre". Como cualquier unidad o actor que se involucra en estos festejos, la proximidad de ese evento le produce como un efecto parecido al de los recién casados que se van a quedar a solas. Porque en realidad es eso. Se están preparando para desconectarse, por lo menos de modo relativo y por el corto espacio que dura el festejo, del orden oficial del poder y de todo lo que implica estar inserto en la estructura oficial. Ya María Antonieta le advierte a sus sobrinos, con la voz y la corporalidad de esos días, que se han de romper las obligaciones que les atan a la vida oficial y los rigores de la vida heroica: "Vayan mandando su comunismo pa'l carajo que la semana que viene aquí se va a gozar. No quiero *empachadera*. Vayan con Margarita a darse un trago". Hasta los compañeros *empachados* de esos sobrinos son invitados a la casa como otras veces. Antonieta ebria de júbilo dice hacia los que estamos en la sala. "¡Aquí o bailan o me tocan la *papaya!*"

Hasta que se hizo el día. Allá en el patio de María Antonieta ha llegado varia gente del barrio para ver cómo "*calientan los motores*" los muchachos del grupo de Elvira, después que un grupo de *güiro* dio la salutación inicial, para esta fiesta, que este año no será de *fundamento*. "Esto na' más que es un *bocadito*". Así anuncia Anselmo a la gente que vino al llamado del tambor. Con el cuerpo relajado saca su pañuelo punzo y le dice a los músicos que toquen, que le *pongan sabroso*. Ante el altar, Elvira se sobrecoge. También se ha sorprendido de ese salto de sus alumnos a la no-oficialidad, a una unidad de tipo C₆, coordinada desde semanas atrás, desde que empezaron a volverse loco,

con dos casas de culto (C₀), las cuales han atraído a varios sacerdotes de la rama (C₃) y elementos de las unidades C₁₋₂. La coordinación abarca grupos de amigos y camarillas de vecinos y compañeros de actividad (C₅), en las que cuentan conglomerados del mercado negro (C_{4, 10}). Figuran otras unidades C₆ de afectos y creyentes de la religiosidad popular que llegan con María Antonieta, así como un grupo de cantantes que se organiza alrededor del coro de la iglesia. La sorpresa de Elvira se acrecienta al observar que varios católicos (C₉) se han combinado con la gente de la casa para ir a la iglesia en Centrohavana.

Juntos y al fin solos. El bembé en el patio. La gente llena de júbilo. Fluye la comida y la bebida. Los mejores arreglos son para el día. Un olor a flores se mezcla en el aire de aguardiente, agua bendita, humo de tabaco. Brisa que viene del mar. La fragancia de los perfumes y los dulces recorre el éter. La tierra está húmeda y el aroma de la hierba se funde con las esencias del culto. Aquí huele a Siete Potencias. Allá quién sabe qué esencia se ha untado esa muchacha que anda *repegada* con ese tipo. La exhalación del sudor se propaga con el baile. Margarita ve nerviosa a Elvira. Le da conversación y un vaso de limonada. El efluvio del limón y la naranja se junta con el bálsamo bendito que usa Margarita: "Señorita, venga más seguido a las fiestas y se va a acostumbrar". Quizá resonaba en los oídos de la instructora la advertencia que le había hecho el director municipal, a quien tuvo que informar, como informó a sus jefes de la UJC, de la naturaleza de la fiesta a la que iría: "Vas estar entre la *metrala*, relájate y goza". Parece que en sus ojos vuela solo el pañuelo de Anselmo y sale al patio seguida por Margarita. Entra al círculo que rodea a Anselmo con una actitud diferente. "Pero niña, primero pídale algo a *Ochún* –así le aconseja Margarita al pasar al pie de la ofrenda".

El *pas de deux* se compone en el patio. Baila Anselmo. Dice Margarito, quien ha sido invitado a la celebración, "ese es mi hermano [de santo] y es hijo de *Changó*". Elvira, con su poderosa fuerza muscular para la danza, reta a Anselmo. Completamente transfigurada mueve su cuerpo con una expresividad con que nunca la había visto en escena. Margarita le dice inquieta a María Antonieta sobre qué se va a hacer si a la niña Elvira la *monta* algún ser. Ya la había visto nerviosa, y sin que se diera cuenta le había soplado cascarilla a su alrededor y le había puesto agua bendita en el cuello. "Pues si le baja, yo se lo meto en cintura con una *pela*. ¡Qué le baje! ¡Qué yo la voy a poner en *órbita*!" "¡Ay, hijas de *Ochún*, las dos han perdido la cabeza" –exclama Margarita, hija de *Yemayá*, que ve la situación sin control. A tal punto había llegado el efecto de la fiesta, que hasta Elvira proyectó el efecto de resonancia de la emoción por el cuerpo liberado de las ataduras que la hacían una instructora oficial de baile, una controladora de las energías del grupo de danzas, una servidora oficial.

Con la pareja que formaban Anselmo y Elvira, la música se calentó y se elevaron las voces de la multitud que hacía círculo en aquel teatro mundano. Eran voces que retaban a los bailarines que se desafiaban con la lucidez de sus evoluciones. Pasaron los motivos sagrados del *bembé* y se desataron los profanos. Llegaba aquel júbilo a un punto alto con clásicos motivos de rumba, de reto entre la bailarina y su *partenaire*:

La rumba se ha formado de aquí pa'lla/ Para que la bailen las mujeres de allá pa'ca.

¡Auxilio! ¡Socorro! Lucy, tu mamá te anda buscando.

¡Pon pon pón! ¡Pon pon pon y compón María!

¡Pon pon pón. Marisela!

El *guaguancó* se desató. Elvira reía desparpajadamente. Hasta que llegó un viraje de la música. En el lugar empezó a correr la voz de que los *mayimbes* se habían reunido para aprestar detalles para una movilización que se realizaría en días próximos. También se supo que por allí andaba el jefe de la policía, a quien se le mandó a buscar. Llegado el momento preciso la rumba rompió otra vez: ¡Ae, ae, ae! Llegó la policía!

Esos fraseos se iban combinando con una aserción de desafío a la autoridad de cualquier clase con un lenguaje metafórico –como metafórica es toda la rebeldía. El canto decía algo así como nada yo oculto. Nada tengo. Nada hago. Nada que pueda molestar a la autoridad. Pero a la vez ponía eso en entredicho con la excentricidad de la frase y una interrupción absurda de lo repetido:

Todo el mundo en cuero./ Todo el mundo en cuero./ Todo el mundo en cuero, con la mano en lo bolsillo'./
Todo el mundo en cuero.

El baile creció y Elvira cayó al suelo riendo a carcajada y con unos movimientos espasmódicos que agitaban todo su cuerpo. Para ella había sido excesivo el efecto de la fiesta. Se la llevaron y trataban de ponerla en buen estado. Un ser espiritual quería *montarla*. Mientras, María Antonieta y otros empezaron a lanzar *puyas*, al tiempo que los tambores mantenían el tono poderoso de su ritmo. Expresiones provocativas se proferían unos contra otros. Por si no bastara, los *mayimbones* del barrio se convirtieron en blanco de esa provocación. Todos en la fiesta creían, firmemente, que lo que estaba sucediendo molestaba. Los organizadores del baile mandaron a repartir comida y bebida por el barrio. Dieron instrucciones que trajeran a *fulano* y a *mengano* de entre los vecinos. El consenso general era que el que no quisiese entrar a la fiesta no sólo se la perdía; también se amargaba: "¡Qué se joda!". El coro empezó a decir cosas punzantes y varios solistas decían voz en cuello metáforas eróticas y grotescas. Una letra que combinaba caballo con carajo evocaba a Fidel para picar a la *gente de la ley, de la fianza*, ... quienes se creían estar allí mismo y en el barrio, por todas partes, quienes ya habían sido tocados por las *puyas*. Hasta que empezaron a pinchar a los amigos de los sobrinos de María Antonieta. Ella misma se abalanzó sobre ellos y los *abacoró* con su baile hasta que los dejó bailando con unas muchachas que estaban allí: "*Pepe-Pepe-Pepe/ Si tú ere' Pepe/ Pepe-Pepe-Pepe/ Conmigo no te mete*". Al retirarse del baile empezó a gritar: "Aquí hay *saya pa'* ponerlos a bailar a veinte como ellos. Si son tan comunista' —como los sobrinos míos— que bailen. ¡Qué meneen el esqueleto!" Pero la propia alusión de la letra, por su amplitud metafórica se vuelve en tono de burla contra todos hasta alcanzar de rebote a la propia María Antonieta: "Tiene tremendo *juanete*".

La noche empezaba a caer. El ruido subía de modo atronador. La calle parecía temblar. La voz coral se propagaba por los alrededores. El baile contagiaba a mucha gente que llegaba y a los que estaban fuera del lugar. En la barriada, los más intransigentes soportaban, y otros ya se habían acomodado a la idea o disfrutaban de algún modo de la fiesta. Salió paseando por el vecindario una *conga* desde el lugar de la fiesta, incorporando en trenecito de bailarines a varia gente del lugar aunque nada tuviesen que ver con la casa. De regreso venía la *puya* propagando:

Pitín pitinguera./ Dale manguera./ Pitín pitinguera./ Dale manguera.

Por dentro y por fuera/ Dale manguera.

La combinación de la frase musical con el repetitivo que fulano no te vea, rebajaba con ese canto erótico la autoridad oficial de todos los presentes y de las figuras estatales del barrio: el presidente del CDR, la señora de la FMC, los *chivatones*, la *gente de Fidel*, el jefe de la policía, la *gente de la fianza*,

...

En este punto hay que señalar dos cosas, la hostilidad institucionalizada y la especificidad de la intervención de la gente de la casa en el festejo. El orden queda invertido. Pero bajo criterios de congregación y de conducta específicas:

- La coordinación y la identidad explayadas se verifican en un momento determinado y finalizado ese momento se disgregará la masividad de sus actores.
- Es impensable la aparición de algún centro por encima de la coordinación.
- El desahogo de presiones y conflictos se vuelca contra todo lo que significa autoridad, a sabiendas que la masividad del hecho rebelde deja inútil la acción de neutralización de las unidades oficiales. Pero ello se hace bajo una exaltación del principio de lo material y lo corporal, con la liberación del cuerpo y la palabra para formar el reverso del drama del heroísmo cotidiano. Es una gran bufonada antiheroica a la que no se podrá responder mientras se conserve dentro de las formas cómicas, eróticas y grotescas.
- Se atenta contra la naturaleza energética del sistema. Se trastoca la masividad del control, pero no se conspira ni se organiza una acción contestataria.
- El motivo sagrado de la reunión le protege de la acción de la autoridad, y sus propios agentes locales se sienten liberados de sus responsabilidades para integrarse a lo que se cree es "una simple *revoltura*".

La institucionalización de la rebelión no es extraña para los hombres de la casa de culto. Ellos adquieren hábitos rebeldes y refuerzan los que se le han formado en su natural reacción al control total. Los no creyentes, aunque no tengan una fe formada, han incorporado a su conducta algo del

sentido de lo sagrado que tiene el orden antiheroico. Ello bajo la necesidad de una fuerza superior, indefinida y borrosa, a la cual apelar para sostener la precariedad de su existencia heroica entre el ciclo rebelde, para transgredir sin violentar notoriamente el principio de contribución completa, para encontrar una estabilización de su vida sometida a conflictos y tensiones. Los aliados y los simpatizantes, de algún modo, se les irá modelando en esa intervención regulada en la rebelión. Los casos más típicos son los creyentes de la religiosidad popular que se aproximan a la casa, junto a los afectos a las tradiciones. Ellos, como todos los otros, al ejercitar sus interacciones simbólicas con la casa se encontrarán ligados a ésta por "algo más" que un vínculo relacional afectivo o instrumental. Es este un modo particular de expansión de la africanía sagrada dentro de su presencia completa y redonda, que rebasa el ingenuo disfrute y la incorporación de sus cantos, bailes, motivos pictóricos, voces, herbolaria sagrada y otros. El estilo de rebelión afro cubana se expande.

El sentido religioso afro cubano, que modela tanto ésta como otras rebeliones, produce una inversión del orden para reconstituirlo. El ocultamiento de los participantes en la rebeldía detrás de la multitud, del ambiente festivo, de la concurrencia al templo católico, ... es semejante al principio de mampara. La utilización de formas grotescas, obscenas y eróticas para liberar el cuerpo no está comprometida con formas de oposición partidista. La vertebrada acción sin centro no llega a ser una coordinación estable. La transposición burlesca de la palabra del poder no deriva en una enunciación de la voz de un sujeto alternativo en lucha por el poder central. La coordinación y la identificación conseguidas no atentan contra la autoridad más que unos días, suspendiendo la estructura oficial, para pasado todo devolver la vida no-oficial y sus unidades a una posición subalterna sobrellevable, despejada de tensiones y conflictos. En esa suspensión el único nivel superior reconocido son los santos milagrosos, quienes no podrán sustituir de modo real el inmenso poder del Estado en el nivel local.

El hombre de la casa de culto es el elemento más amenazador. Es agente transmisor y socializador de la ideología rebelde. Pero más peligroso aún, si se le considera como un temible instigador, que, por la experiencia organizativa de la casa, sabe cómo entre más difusas y ubicuas son las multitudes toda responsabilidad transgresora se disuelve. Es el más avezado en el despliegue de la mampara que cubre los rostros, las voces y las expresiones de la gente amotinada. Es el más cuidadoso con la evitación de cualquier extralimitación que vaya más allá del abultamiento del conflicto. Evita y procura que los otros no sobrepasen la hostilidad institucionalizada. Su propia concepción sagrada de la vida en sociedad le impulsa a refrenar cualquier libertinaje que resultase inapropiado. Sus motivos rebeldes están fundados en una idea de lo sagrado, respetada por la oficialidad en el plano de la libertad de culto, respeto que él cuida celosamente y que justifica su protagonismo rebelde sin hacerse líder de una coordinación.

De una rebelión en otra, el creyente afro cubano será temido por los agentes de la autoridad. Con la rebelión presiona al respeto que se le debe en la vida local. Su atracción de gente hacia el templo católico y la fiesta afro cubana, ya ha motivado la flexibilidad de libertad de culto. Su papel en el ciclo rebelde le gana aliados y simpatizantes, con alguna potencialidad transgresora del contacto mixto. Cuenta nueva gente en la casa, y cada uno de esos sujetos será un contagiado más por el *pathos* antiheroico. Logra sacar de la rebelión algún provecho energético. Consigue el triunfo de la rumba.

VII.3- ¡Ay qué bueno, qué bueno! /Un guanajo relleno

Rompió ese estribillo de son venido de los septetos tradicionales. Me habían invitado a una ceremonia de igualación social en la barriada donde vivía Samuel, donde llegaría varia gente de la casa de culto a convivir en fiesta entre vecinos bajo la iconografía de los CDR. Uno de los ahijados de Samuel con la erótica desfachatez permitida para la ocasión, se volvió hacia la multitud para repetir con la letra: "El otro día mi vecina/ llegó a comer de mi plato/ y me dijo ¡ay mulato!/ qué sabroso tu cocina". La liberación corporal. La palabra sin respeto a ninguna clase de autoridad. Las hirientes formas jocosas de todos contra todos. La proximidad de la gente. Me llevaron a las observaciones de una expresión de rebelión.

La fiesta patronal no alcanza para que todos liberen sus tensiones y para que todos lo hagan en la misma proporción y calidad. Un sector de la vida local se libera con el festejo patronal, sobre todo gente de la casa de culto y quienes guardan contacto con ella a través de unidades afines. Pero no todas las unidades C_i se inmiscuyen en el centro del agasajo. Es preciso señalar que hay individuos que se encierran en sí mismo y en sus ámbitos grupales decentes, de regulación máxima del contacto, para no tener nada que ver con esa participación rebelde. Cuéntese, además, que hay lugares donde no se verifica este tipo de fiesta pues las tradiciones patronales no tienen arraigo. El jefe de vigilancia que refería en el Cap. II, cuando me hablaba de la decencia que en otros tiempos tenía su barrio, me explicaba que esa clase de festejo ya se estaba verificando en el lugar. Llegada la ocasión, registraba que él se marchaba de allí para reunirse con el grupo de sus familiares y parientes en Miramar, en la casa de uno de sus tíos, en un ambiente barrial donde no sucedía esa clase de trastorno.

La acumulación de conflictos es sensible para el Estado. El inmenso poder unipartidario requiere de la restauración de la "camaradería horizontal". Es preciso que haya un continuo trasvase de la posición del actor de su rol de controlado a su rol de controlador. Es necesario que haya una armonía comunitaria entre el controlador y el controlado. Es imprescindible que exista una profunda solidaridad entre quienes se estabilizan en los puestos de autoridad para incremento de su biografía revolucionaria, heroica, decisivo factor de competencia social, y quienes no lo logran del todo o permanecen indiferente a ese mérito. Resulta indispensable que quienes se han especializado en las más altas tareas del control sean tomados por los demás con la fraternidad con que se acoge a un sacrificado o estoico camarada, quien carga en sus hombros una pesada tarea, que realiza por el bien común. Ello no sólo ayuda a que se consolide la solidaridad desde abajo sino también desde arriba. Los altos dignatarios y entidades se ven obligados a no acumular más poder del que resulta preciso para el funcionamiento unipartidario, para que el sistema político funcione conforme al más estricto igualitarismo oficial. De quebrar tal situación pueden ser acusados de corrupción, de perder el vínculo con las masas, de impopularidad, de falta de métodos democráticos. Estas cadenas de acusaciones que relucen de modo más grave en los altos niveles, son una amenaza que pende sobre cualquier directivo hasta el nivel local. Mantienen en jaque a las direcciones. Cualquier individuo, aunque sea un simple comisionado para una actividad o una potencial reserva de cuadro en el nivel local, se ve entre esos dos fuegos. En el trabajo directivo se crean diversas ojerizas entre quienes dirigen y son dirigidos, contradicción que puede darse en un mismo individuo pues a la vez desempeña esos dos roles. Llegan momentos en que una aportación energética tan cuantiosa y de tan esmerado nivel de calidad crea rozaduras que debilitan los vínculos de organización. El cúmulo de información venido de arriba y los fracasos del círculo infernal de la producción de la riqueza con sus oleadas de pauperización, contribuyen a crear situaciones de indiferencia en la respuesta del actor hacia la autoridad. La palabra del poder, como mandato continuo, agota las posibilidades de comunicación con las instancias superiores y con toda clase de autoridad.

Viene así una notable fisura entre la autoridad y los subalternos. La autoridad tiene que tener la suficiente habilidad para rebasar esa situación límite, para reunir de nueva cuenta a los subalternos en la igualación social, en la "camaradería horizontal", a cuyo nivel ha de bajar. En un momento como el de la reforma, bajo un conjunto de fuertes presiones exteriores y un deterioro de la vida interior, ese restablecimiento del ideal de la interacción entre los controlados y los controladores vuelve a sobresalir como en los tiempos en que en la historia nacional se han producido crisis profundas. Parece un contrasentido, pero en realidad es así como se mantiene el control total de elite,

procurando reducir el mínimo de conflictos en la relación vertical, para que los de arriba y los de abajo puedan seguirse soportando, para que un mismo individuo continúe alternando posiciones de controlador y controlado en la contribución completa.

Se verifican entonces las ceremonias de igualación social. A diferencia de las fiestas patronales, estas transcurren en la esfera oficial de un modo muy peculiar. Esa esfera suspende por un momento la verticalidad y se va a pique hacia la esfera no-oficial en ceremonias donde se pierden las formalidades de las jerarquías y las diferencias de poder. La teatocracia monta un espectáculo jubiloso, festivo, donde todos son iguales sin distinción, si acaso conservando el distinguo de los líderes carismáticos que bajan con nosotros y los antepasados heroicos que se vuelven testigos de nuestra unión, a través de la mención a los momentos en que ellos restablecieron esa unidad y a través de la simbología patriótica que ellos sacralizaron para la igualdad más absoluta. Los únicos elementos que no pueden entrar a esa estrecha camaradería son los antisociales acusados de graves crímenes y los locos. A esos actores, en las ocasiones de ceremonias de igualación social y en otras circunstancias sensibles para el régimen, se les tiene reservada la cárcel, el trabajo correccional o la reclusión domiciliaria; pero sobre todo el rechazo a ser admitidos.

Estas ceremonias de igualación social transcurren a todos los niveles de integración. En el nivel local, que es el que me interesa, las ceremonias de igualación social transcurren a través de fiestas. Estas son ofrecidas con motivos de fechas de un significado patriótico o político-nacional por las unidades de tipo A_{1-3} , pues las unidades A_4 no tienen autonomía para convocar a los ciudadanos a esos jubileos, tienen otro papel.

Pero como fiesta rebelde se distingue de otras celebraciones. La particularidad estriba en que se trata de una conmemoración en que se invierte el orden de las habituales relaciones del poder en el nivel local. Ello se hace en un momento en que la propia comunidad de asociados en las unidades A_i lo cree conveniente. Los miembros de A_4 influyen en la indicación de qué circunstancias se recomienda tener en cuenta para que suceda el agasajo y ayudan a que las instancias superiores del resto de las unidades A_i extiendan su autorización, indispensable para que se verifique el evento. Para ello, en el nivel nacional se tienen tipificadas fechas convenientes, que por la general son las que se eligen masivamente por las bases. En esos momentos es que las instancias de base reciben dentro o fuera del sistema de racionamiento mayor cantidad de insumo para la celebración. Desde la década de 1970, la fecha predilecta para ese motivo es el 26 de julio. Con la reforma, la limitación de los abastos ha condicionado que se otorgue cierta autonomía de decisión a las instancias de base para realizar las contadas actividades de este tipo que están en posibilidades de organizar.

La gente está hasta al tope de presiones, de los conflictos vividos durante el año y de las atribuciones de chivos expiatorios. Un individuo ha sufrido los disgustos causados desde posiciones directivas, así como los que ha producido en los demás y en sí mismo desde esa clase de rol. Él necesita de una descompresión de tantas energías negativamente orientadas, que le traen desgaste físico, psicológico y social. La estructura estatal con ese desgaste corre el peligro de que se fomenten desarmonías: apatía, retraimiento, indisposición a la colaboración, poco interés por la vida colectiva, angustia existencial, excitaciones nerviosas, ... Quizá las más peligrosas a los efectos del mantenimiento del régimen de contribución completa son la fragmentación excesiva de los grupos de interés dentro de la estructura oficial y el aumento de la inclinación de los individuos hacia las actividades no-oficiales.

En los momentos cercanos al festejo las presiones acumuladas ya lo hacen necesario. Como decíamos son elementos de las unidades A_4 los que señalan la conveniencia de que haya una liberación. En algunos casos locales puede ser que tal desligadura de las tensiones se busquen fuera de las fechas pautadas dentro del sistema político, si una situación excepcional lo recomendase.

Los individuos ya sienten bastante disgusto. Esta desazón se liga, ineludiblemente, con un sentimiento de opresión del *pathos* heroico y un enredo en las dificultades de la pauperización. La convocatoria a la fiesta a la vez que gustosa es recibida como una presión más hasta cuando los preparativos se encuentran listos.

Fue en esas horas de vísperas de un festejo de igualación social que juntos Bernabé, Emeterio y otros vecinos se tendieron en la hierba del césped del diminuto parque donde tenían instalado el rincón patriótico. Tomaron un respiro, un trago de ron y se animaron porque a la noche la

fiesta empezaría. Estos hombres durante el largo período en que había transcurrido la quietud del ciclo rebelde se habían acostumbrado a ceremonias más sencillas e íntimas. Eran más bien encuentros de familiares, parientes, amigos y camaradas. Se trataba de celebraciones en los marcos de unidades del tipo C_i , en los cuales habían encontrado fuga para sus presiones. Pero desde que iniciaron los preparativos para la igualación social, los esfuerzos fueron mayores. Las instancias superiores los comprometieron a poner en tensión el máximo de fuerzas para llevar a su conclusión toda clase de tarea estatal que hubiese quedado pendiente ("cumplimiento de tareas"), sobre todo las que tenían mayor incidencia en las condiciones de vida, servicios y consumo de la comunidad local. Los conflictos acumulados hacían más difícil la cooperación, sea por cómo había crecido la mala gana, sea porque las energías de los contribuyentes habían mermado. Cuéntese, además, esa advertencia que Renato nos hacía de la cantidad de energía derrochada en el mantenimiento del control de la gente y su contribución. Harto ya de esos derroches, Emeterio le dijo a Bernabé, quien también ya estaba lleno de los conflictos con los integrantes del grupo de danza, que él ya no quería ni verlos ni hablar del asunto. Planteaba que buscaran a otro para que fuera por los danzantes, aunque él, en contra de su voluntad, terminó siendo el intermediario para pedirles su participación en el espectáculo.

En la organización de cualquier ceremonia de igualación social, hay que añadir que la cantidad de insumos a reunir se hace difícil. Se cuentan con algunos aportes delegados por las instancias superiores de las unidades A_i . Las distintas unidades C_i hacen su contribución a partir de economías realizadas, de algunos incrementos de insumos recibidos por el sistema de racionamiento y de ciertas adquisiciones inconfesables provenientes del mercado negro. Las unidades A_i , con buenos vínculos e influencias, contribuyen a que la delegación de bienes sea más elevada, lo cual compromete mucho más a darle conclusión a las tareas pendientes y a darle más lucimiento a la fiesta. En el caso que venimos relatando, Galán y Mendieta alcanzaron al grupo que se había ido a darle atención a la descuida limpieza comunal, y lo encontraron haciendo la chapea y el retiro de basura del pequeño parque de los encuentros patrióticos. Dieron la buena noticia de que sus gestiones para conseguir recursos habían dado resultados, pero altos jefes de la política provincial y nacional podrían visitarlos. Era a la vez prestigio y compromiso. Los esfuerzos de los hombres subían. Daban ya la última energía y entre sí se gastaban los últimos disgustos. Ya iba siendo hora que llegase la fiesta rebelde.

La fiesta mostraba visiblemente la abundancia y el bienestar que no se había disfrutado durante el año. Había comida para todos. Bebidas alcohólicas como para embriagar a un regimiento. Refrescos y aguas frescas. Dulces almibarados. *Durofríos*. Caramelos. Chocolates. Vuelan banderitas y flores de papel. Emblemas heroicos por todas partes junto a los retratos de los míticos próceres. Murales. Carteles. Vayas. La gente vestía sus mejores galas y se mostraba sonriente. Como es la regla, una vez que algún líder local deja inaugurado el festejo, rompe la música, el baile y el espectáculo de muy diversa clase. Ese papel, en aquella ocasión le correspondió a Emeterio.

La estructura estatal de la localidad parecía sumergirse y disolverse en la estructura no-oficial. Quedaba suspendida para los hombres de las unidades C_i , quienes parecían olvidarla por ese momento. Nadie reconocía a nadie como un líder local, como un héroe cotidiano, como alguien que ejercía tales autoridades o como un sujeto sobre el que recaía un mandato. Bernabé y Romualdo querían ponerle orden a unos cuantos glotonos y lo que recibían en pago eran groserías que los descalificaban con combinaciones lingüísticas que referían a los lugares corporales del sexo y a los más bajos de la digestión. Por añadidura con uno de ellos usaban un juego de mano que no dejaba sin tocar sus partes más íntimas. Varios participantes amenazaron a Bernabé y a Romualdo con un baño de agua fría, al declararlos borracho a pesar de encontrarse en "perfecto estado". Durante horas los trajeron coaccionados con insinuaciones a infringirles tan gélido castigo usando una letra del cancionero popular: "Se muere de se' la tía/ dale un vaso de agua fría". Los tragones, bebedores, bailadores y toda clase de gozadores, elogiaban a Perfecto, de quien decían en distintos juegos de palabras que él sí "está [estaba] perfecto", gozaba perfectamente de todos los placeres. Estas alusiones eran eróticas, grotescas y hechas en el lenguaje más soez en el momento en que los niños ya se habían marchado. Surgió así una pequeña *conga* entre los bailadores al son de los tambores que dirigía Anselmo: "Oye Perfecto, donde deja'te la *libreta* [de racionamiento]/ en casa de Marieta".

Con ello se siguieron haciendo innumerables combinaciones del canto en las que sobresalían la obscenidad y la descalificación de toda clase de autoridad en la persona de Perfecto. Fue un momento sumamente escandaloso, en el que Radamés llevaba la batuta del alboroto, aguijoneado por elementos de dos de las casas de culto del lugar (C₀) y algunos creyentes afrocubanos aislados (C₁).

Lo único que puso un poco de discreción a las críticas a la autoridad fue la llegada de altos jefes del nivel nacional y provincial acompañados por Mendieta y Galán. Después de los saludos de rigor y unas frases oficiales, la gente volvió a desentumecerse con un bailable que creció en intensidad. Los bailadores —entre los que sobresalía el antisocial Radamés— hacían un círculo para llevarse a Emeterio al centro, quien se había quedado en conversaciones oficiales con los altos líderes. Empezaron las mofas y los recién llegados se acomodaron a la situación hasta que se fueron. Mientras, varios homosexuales de la barriada hacían de las suyas exagerando al máximo el amaneramiento que durante todo el año había estado bajo control. Empezaron las burlas que le atribuían sin razón a fulano y a mengano por ser furtivos gozadores de la carne: *descarado, jamonero, rescabuchador, ...* Detrás de una amplia valla patriótica sostenida sobre no muy altas bases, quienes no alcanzaban a llegar al baño más cercano se iban a orinar. Roberto tuvo que retirar las banderitas de alegórico patriotismo que ya estaban siendo utilizadas de servilletas. Un grupo en juego antiautoritario había arrinconado a un joven contra uno de los murales donde se exhibía el cuadro de honor de la cuadra. Unos minutos después aparecieron un par de cuernos sobre las fotos de los glorificados héroes cotidianos. Quién fue. Nadie supo. Alguien se indignó y le fue peor porque toda la bufonada se le volvió encima. Allá en la oscuridad dos parejas se comían a besos. Quienes querían poner termino a lo que catalogaban de indecencia pedían el fin de aquel espectáculo erótico, pero una música incitadora a meneos y remeneos, se convirtió en el antídoto para contener las tendencias puritanas. Rosa y Consuelo se desbarataban bailando con varios hombres a la vez. Esos bailadores le gritaban a las parejas que se fueran a la *posada*. Pero en realidad, el verdadero motivo del baile era retar a que entrase en tan desenvuelta danza el novio de Consuelo, jefe de la policía local, quien estaba transitando por todos los lugares cuidando cualquier disturbio que fuese más allá de lo permitido en esa clase de alegre romería. Ya los visitantes junto con Galán y Mendieta habían entrado en confianza e intercambiaban distintos albures con Anselmo, quien después se puso a hacer cuentos de relajo. Pero por otro lado, estaban los que criticaban a Anselmo por *guatación* y *payaso*.

De modo desafiador se planteaban las inconformidades políticas. Quienes criticaban a Anselmo, empezaron a preguntar en tono de irónica burla si el viejo estaba preguntando por cuándo iban a abrir el mercado campesino, si estaba platicando de la falta de abastos y el deterioro de la vivienda. Un corito muy incisivo rompió a gritar: "¡Anselmo, sigue, /que tu consigue!" Las nueras de Emeterio y otras jóvenes se quejaron de la alimentación que se había propuesto basada hierbas. Para quien las quisiese oír, como si todos estuviesen sordos hacían *cuentos de Pepito* de mercado desafío hacia las insuficiencias de la atención del régimen a la población. "El año que viene no va a haber carne de puerco. Todas vamos a estar en la línea comiendo hierba. Esto va a ser fiesta de vacas y caballos". La alusión a las vacas llevó a una indirecta a cornudos. El tema fue "a quién le *pegan los tarros*". Un vecino ya muy ebrio salió del círculo en donde se mofaban de quienes sin razón o no acusaban de cornudos, para ir a parar dando tumbos al busto de Martí. Se armó una algarabía burlona por la situación. El borracho le replicaba sandeces a la gente. Esta le contestaba con chistes y puntadas cómicas que no dejaban bien parado al héroe nacional, de quien se decía que era afecto a la Ginebra. Alguien sacó al curda de su incómoda posición, a la que había ido a dar no tanto por voluntad sino por falta de control de su equilibrio. Pero un chiste relacionó al histórico héroe con Fidel y después vinieron burlas contra todas las jefaturas. Ya los visitantes de alto nivel se habían ido y la gente se sintió tan libre como para hacer mofas hasta de ellos mismos, dirigidas en algún sentido contra todo lo que tuviese olor a autoridad. "Pero esto es jugando, Chacón, no te lo vayas a tomar en serio. Además ni Bernabé ni Romualdo me oyen. Nada más que oyen los que estamos aquí que somos gente consciente". Ello se dijo en voz bien alta para que los susodichos lo escucharan, para ponerlos en pique con Emeterio y con la demás gente.

Así son las ceremonias de igualación social. Las jerarquías quedan abolidas. Los signos oficiales descontextualizados. Las quejas cunden. El derroche corporal llega a la apoteosis. Todos los

héroes cotidianos están metidos en la pachanga. Sin duda alguna la gente manifiesta su conflicto del modo más exagerado posible. La autoridad queda tan mal parada como Bernabé, quien fue sacado de atrás de la valla patriótica que servía de pared de urinario. Estaba en un estado que no dejaba realizar sus funciones fisiológicas a los otros que buscaban el emergente servicio. En broma y a puro grito lo tachaban de cuanta cosa se le ocurría a la muchedumbre, hasta que sus dos hijas con sus respectivos maridos se lo llevaron sin poderse tener en pie. Antes, esos dos cuñados habían platicado de lo lindo con la flor del *bisne*, con Radamés, el único asunto, el *bisne*, actividad en la que a lo mejor ellos podrían encontrar algún provecho.

Cómo participan en esta ceremonia de igualación social los hombres de la casa de culto. Dividamos el asunto para su comprensión en dos etapas, antes y en la fiesta misma.

En los momentos previos a la festividad, los distintos conjuntos de acción de la casa de culto se tornan muy dinámicos en las relaciones fuera de los bordes grupales. Se sabe que para ese momento una alta cantidad de bienes ha de ser requerida. Lo mismo pasa con los prestigios necesarios para entrar a los trámites que se verifican entre unidades C_i .

La gente está agria, malhumorada, enajenada y ávida de quitarse presiones de encima. La casa ofrece sus posibilidades de liberación de tensiones y de esparcimiento. El estilo de vida alegre, desahogado, pragmático y hedonista del creyente, consustancial a su carácter de rebelde a la contribución completa y por ende al *pathos* heroico, se hace más permeable, aunque sea porque hay quienes contemplan a ese hombre de fe con más ojeriza. Ese estilo de vida se convierte en un atractivo, aunque sólo sea por curiosidad ante los éxitos afrocubanos alcanzados: compensación moral, habilidades competitivas y formas de superación de la rigidez corporal.

La cercanía del momento de la ceremonia de igualación social, con la cantidad de fricciones y tensiones acumuladas, se convierte para la casa en un lapso en el que encuentra un entorno permeable a su expansión. No puedo afirmar a ciencia cierta que sea un instante de aumento de creyentes y clientes. En cambio sí se puede constatar que nuevos vínculos se anudan. Es una situación en que crece el cinturón de simpatizantes y aliados.

Como parte de la acumulación de conflictos en el interior de la vida política local, en esos momentos hay que contar que se abren fisuras en torno a la denigración. Muchos individuos desde sus posiciones racista-ateas se vuelven más tolerantes y entran en contradicción con los elementos más conservadores de las unidades B_i . En una circunstancia en que destaca la prospera liberación de tensiones de la casa de culto, esos elementos refractarios de B_i experimentan un sentimiento de frustración frente a todo aquel que es clasificado en alguna posición actoral afrocubana.

Corría la voz que uno de los yernos de Bernabé andaba en correrías con gente antisocial por allá por San Miguel del Padrón. Además, se decía que él y sus compinches iban a reunirse en casa de un *babalawo*. Eran visibles las relaciones de Rosa y de la gente de su casa con otras unidades C_i de la localidad y de fuera de ella. Las relaciones de Emeterio con Mermelada, se habían activado por concepto de clientela y de alianza de intercambio. Hipólito se lanzaba desconcertado contra un grupo de camaradas racista-ateos de su empresa, que lleno de rencores, quería emprender denigraciones y exámenes de asimilación muy evidentes contra un nuevo jefe de taller negro. Yo me sorprendía por la afluencia de aliados y simpatizantes a la casa de Ricardo, mientras Ricardito como un hecho muy natural, se daba a la tarea de organizar pequeños festivales, tertulias y juegos de mesa que servían de marco para un encuentro jubiloso con la gente.

La preparación de la ceremonia de igualación social, aunque es convocada por unidades A_i , está comprometida con el fondo de la vida local, donde las unidades C_i asumen un activo papel de organización que va dejando suspendido el papel superior de A_i . Las unidades C_i empiezan a quedarse a solas. Dan inicio a la abolición de las jerarquías. Allí donde la casa de culto tiene una presencia notable, juega un papel importante en la suspensión de la autoridad. Su concepción sagrada, de algún modo, ya ha penetrado las relaciones sociales de la vida local.

En esos momentos iniciales suelen organizarse encuentros un tanto espontáneos. Quienes están al tope de las discordias y los aprietos existenciales, gozan de un momento expansivo con los hombres de la casa de culto. Disfrutan de pláticas. Se invitan mutuamente. Se ofrecen regalos. Conciertan favores y facilidades para la solidaridad comunitaria. Comparten puntos de vista acerca de

la vida social y la existencia individual. Se está en el preludio de una celebración que no tendrá la intensidad antiautoritaria de la fiesta patronal, pero sí mayor propagación.

En el proemio social de la ceremonia de igualación, se eleva la estimación de la gente de la casa de culto en la vida comunitaria. Desde una perspectiva externa al ámbito afrocubano, hay quien se plantea la situación como simple pretexto para la violación del regulado contacto mixto. Muchos lo interpretan con la firme convicción de que se trata de un asunto político positivo desde la perspectiva de la integración. Distintos individuos contemplan lo sucedido como parte de una camaradería horizontal que debe ser recuperada. Los elementos que desde posiciones B_i se hacen más resistentes, no dejan de experimentar la necesidad de modificar sus actitudes. Y desde la óptica de la casa, la situación se asume como una expansión que se ha logrado, que le afirma, le consolida. Fue en momentos como esos que la esposa de Evaristo atrajo hacia la casa de culto a la mujer del jefe de vigilancia. En esa circunstancia, Francisquito aprovechó para hacer más cordiales los lazos con varias familias de *comecandelas* que hacia su vecindario se habían mudado. Fue la situación en que Rosa "agarró mansito" al Director Municipal de Cultura, para hacerlo buen amigo, "amigo distinguido", de su casa. Fue en una oportunidad como esa que Mermelada estrechó sus vínculos con una red de apoyos oficiales para servicios, trámites y asuntos judiciales, red que se abría a través de los clientes con quienes lo conectó Emeterio. En semejante ocasión, los creyentes de la barriada anudaron sus ligaduras con el joven de la nomenclatura que los reclutó para constituir una sociedad para generar servicios para el turismo y la comunidad local. La ocurrencia de esta ceremonia, en otro contexto, que no es el de las fiestas parroquiales, sirve a la casa para expandir sus relaciones y difundir su punto de vista sagrado. Y sus actores logran ventajas maximizadoras en la medida en que se aproxima el inicio de esta modalidad de ceremonia rebelde.

Todos entran como iguales al festejo. La esfera oficial termina por hundirse en la completa igualación no-oficial. En la medida que se aproxima el momento, se levanta el círculo de los estigmatizados y el de los asimilados. Primero se abren brechas y después se alza la barrera simbólica. Los actores abandonan sus posiciones por la diferencia racista-atea. Entran a la igualación de manera tan gustosa y escandalosa —como lo hizo Radamés. Salen de la pachanga de la manera más grotesca —como sucedió con Bernabé.

Es significativo que en esas últimas horas, en que el festejo se anticipa, la casa de culto y los creyentes de modo individual toman un papel activo en la estructura oficial que está a punto de disolverse. Los elementos que desde la casa se disponen a participar en el festejo, entran a las tareas locales para el bienestar comunal. Lo hacen lo mismo desde la casa o lejos de esta. Demuestran su interés por la intervención en la restauración de la camaradería horizontal y el valor que le dan a las cosas que sí creen importantes para la colectividad barrial, que no son el gran cúmulo de tareas de contribución completa que se observan durante el año. Se sienten gozosos con la flexibilidad de los controles físicos y sociales. Remberto con alborozo le dijo a las mujeres de la casa que fueran a colaborar con la gente que estaba de limpieza. Él desde hacía varios días daba ideas para hacer algunas reparaciones que podían ser esenciales para mantener áreas públicas y tener mejor alumbrado. Colaboraba con las instancias estatales de la localidad en la formulación de un plan de mejoramiento de la vivienda, plan para el que se necesitó hacer presión sobre las instancias superiores. Porque esta es hora, precisamente, de obtener algunas satisfacciones para la vida comunal, a la que, por lo general, se le están pidiendo sacrificios durante períodos de tiempo prolongados. Este momento, en que ya todos están hartos, el hombre de la casa de culto sabe que es la situación precisa. Todo el que cumple un rol de autoridad local y las instancias A_i van a procurar mejorías. Es la hora de pedir, sea para obtener algo antes de la rebelión o en lo inmediato. Los ciudadanos, agotadas sus energías y profundamente presionados, necesitan tener un conjunto de expectativas de fomento de su vida comunal en el momento previo a la rebelión. Las instancias del Estado si no pueden satisfacer todas las necesidades, por lo menos tienen que sembrar la esperanza de soluciones.

Ya en la ceremonia misma el hombre de la casa de culto contribuye al desorden general. Incita a la liberación de los cuerpos y la palabra, con recursos de la alegría, el baile, los juegos de palabra, los retruécanos, el doble sentido y cuanto ingenio humorístico, burlón, es propio de su entrenamiento de rebelde. Pero al estimular a los demás, cuida que él u otro cualquiera se convierta

en un centro. Los centros quedan abolidos simbólicamente y un centro de rebelión podría ser fatal para el evento. Podría acarrear que los sujetos sacados del contexto donde significan por algo oficial, se levanten contra quien se improvise como centro. Eso pasó con un joven que acaparó la atención de los demás al hablar de asuntos contestatarios. En seguida Anselmo aguijoneó a los que estaban cerca de él para que lo declararan un borracho que la bebida le hacía mucho daño. Así el asunto no pasó a mayores. La aportación de la casa de culto al estímulo de la música que desata la corporalidad, la *conga*, la *rumba*, el *guaguancó*, la *guaracha*, ... le gana mucha identificación. Pongamos por caso: Radamés, un elemento antisocial cercano a varias casas, un auténtico blanco contagiado, fue estimulado por Rosa, Consuelo y otros creyentes, para que atrajera gente a las lúdricas danzas en la fiesta descrita páginas atrás.

En ese ambiente donde todos quedan emparejados en los entusiasmos liberadores, el hombre de la casa de culto aprovechará para estrechar solidaridades. No cesarán las relaciones de simpatía que a partir de ese momento se tienden entre él y los demás integrantes de la comunidad local. Ha de ser importante en la amalgama de actores con un marcado potencial para la destrucción de estereotipos y enunciados de autoridad. No falta el actor que sin tanta orientación en esta clase de acción le siga con entusiasmo, naciendo así proximidades que colocan a la gente cerca de quien es considerado uno de los elementos negativos de la vida local. Con su capacidad para percibir y conocer el dolor humano, los problemas existenciales, las contradicciones del contribuyente completo, y cuanto asunto éste relacionado con la plenitud vital, será un momento para, entre los simpatizantes, dejar relaciones útiles para contactos y mediaciones que se llevan en el nivel local, así como puertas abiertas para la asimilación de aliados, clientes y allegados. Ya varios de esos procesos, continuamente, han ido colocando a uno de los yernos de Bernabé en una posición de individuo cercano a los bordes de una casa de culto. Ya la religión afrocubana de algún modo está en el umbral de la intimidad familiar de uno de los principales líderes de las unidades B_i.

Para finalizar con el tratamiento de las formas de rebelión a las que se ven ligados los hombres de la casa de culto, pasemos a ver los desórdenes cotidianos. Son practicados en distintas formas. Producen relajamientos de tensiones con la autoridad y liberan distinta clase de conflictos con el régimen de contribución completa.

En el nivel local, los actores de los desórdenes cotidianos son multitudes anónimas, ligadas por una identificación y coordinación para la anarquía que ha de erosionar los ámbitos de integración de las unidades A_i. Producen desorganización, indisciplina, desbarajuste y desarreglos de toda clase. Nadie podría decir de dónde parte toda esa confusión. Podría ser de cualquiera, pero cada cual lo consiente, le divierte y lo oculta. Si esos trastornos llegaran a afectar la vida comunitaria, todos protestarían contra la autoridad. No para que se descubra a quienes causan los desmanes sino para que se satisfagan las causas que llevan a que éstos sucedan. Las autoridades no osarían ponerse a hacer averiguaciones porque hasta ellas han tenido algo que ver en el asunto.

La variedad de desórdenes es amplia. Roturas e inutilización de equipos. Mofas e indisposiciones hacia jefes incómodos. Tumultuarias indisciplinas. Chistes y rumores contrarios al sistema político o que por lo menos lo desvirtúan. Grafitos, letreros y pasquines de presentación pública muy discreta. Descontrol de los sistemas que hacen eficiente el personal y los medios materiales. Multiplicación de pequeñas confusiones y desorientaciones. Perezas. Ausencias. Tardanzas. Desconocimiento de instrucciones venidas de los jefes. Descuido en la calidad de las labores y en el orden de las actividades de participación social. Son esos pequeños sabotajes cotidianos que no llegan nunca a mayores, distintos de los sabotajes en gran escala de carácter opositor.

Estos desórdenes no apuntan a una desestabilización del Estado. Más bien crean un caos en el régimen de la contribución completa y una inversión del *pathos* heroico que llevan a una crisis de la autoridad con el fin de imponer la consideración hacia la gente. Es decir, para evitar abusos, para relajar las tensiones y para reclamar mejor retribución de bienes X'. Esta clase de rebelión desordena el estado de cosas en la estructura estatal; pero no para destruirla sino para regresar a ésta después de un caos que muestre expectativas masivas no satisfechas. Indica que la presión de la aportación de energía y la heroicidad tienen un punto límite.

Asomémonos a un caso observado. En uno de los talleres de la empresa que dirigía Hipólito se iba a producir la jubilación del jefe que estaba en funciones. Las exigencias productivas habían subido y era probable que una parte de la empresa quedase bajo una concesión mixta, de la que se excluiría al taller. La alta tasa de energía invertida trajo muchas presiones y el paso a la concesión pudiera no beneficiar a esos trabajadores con mejores raciones de comida, condiciones de empleo, instrumentos y ropa para sus actividades. El grupo de obreros, mayormente negros y creyentes afrocubanos, temía que llegase un nuevo jefe que no tomase en cuenta esas circunstancias, que no reclamase por ellos. Ninguno de los que tenían algún rol de controlador, aunque fuese gente de ellos mismos, había llegado a entenderse con los jefes inmediatos. En el núcleo del Partido se había interpretado el asunto como que el grupo del taller debía ser abnegado y esforzado. Varios directivos técnicos contemplaron que ese equipo de trabajo se convirtiese en un sostén de las actividades de la concesión, pero sin hablar de beneficios y sí de muchos sacrificios. Se vislumbraba por directivos de unidades A_i que el jefe saliente se fuese a la agricultura a hacer sus últimos méritos en la empresa, llevándose consigo a un buen número de trabajadores. Los otros doblarían la ya alta carga de trabajo para compensar la ausencia de sus compañeros movilizados. Mientras eso sucediese, se abriría la concesión mixta.

El estallido no se hizo esperar. Varias máquinas aparecieron paralizadas. Las negligencias y las indiferencias comenzaron a pulular. Pronto se extendieron por otras áreas de la empresa. Un incendio debido a negligencias, descuidos con el combustible y la basura, amenazó con abrasar una parte del taller dicho y una unidad de mantenimiento que le era contigua. El desperdicio de agua y la rotura de tuberías se iban propagando. Los desechos productivos aparecían por todas partes, incluyendo las oficinas centrales, sin que el personal de limpieza y el de vigilancia pudieran explicarlo. En el turno de la madrugada cundían muchas anomalías productivas, higiénicas y disciplinarias. Los estragos se veían a la luz del día y estimulaban a los demás a hacer lo mismo. Hasta algunos soñaban con ir a trabajar a la madrugada, al turno del relajo. Varias listas donde se llevaban los controles de productividad y participación desaparecieron. Algunas se hallaron en muy mal estado en las letrinas. Empezó a suceder un toque de cucharas sobre las bandejas en el comedor, que muy pronto fue secundado por los trabajadores de cocina con ligeros golpes de los cucharones sobre los calderos. El ruido no subía de tono pero hacía el ambiente desagradable, sobre todo por ir acompañado de un murmullo de palabras obscenas. Llegó el momento en que todos criticaban el rol de controlador que tenían los otros. Se esparció la apatía, la mala gana y la irresponsabilidad. En los murales aparecían signos obscenos, pegotes de fango, manchas de pintura, trazos de carbón. Hasta que uno de ellos se convirtió en un verdadero grafito de expresionismo abstracto. Se iniciaron las confusiones que atrasaban la hora de entrada y adelantaban la hora de salida. Verdaderos barullos pedían una fiesta cuando la productividad había empezado a descender, al tiempo que los gritos antiautoritarios pronunciados desde posiciones anónimas se convirtieron en expresiones continuas.

Hipólito había estado tan concentrado en asuntos de las relaciones de la empresa con la dirección estatal superior que cuando abrió los ojos tenía alrededor suyo un caos. Una de las primeras cosas a las que tuvo que responder fue a la reacción de algunos actores denigradores que atribuían el asunto a la acción de los negros traidores y malagradecidos del taller, a que la empresa debía ser limpiada de negros y creyentes afrocubanos. Estos actores racista-ateos estimaban que si la empresa quería entrar a un convenio mixto debía sacar de en medio a esos individuos contraproducentes: "Que se vayan al turismo a actuar de monos para los extranjeros. Aquí lo que se trata es de producir". Aquel criterio que empezó a ser conocido por la gente, lo único que había hecho era traer más tensión.

Hipólito, para el asombro de su equipo directivo, se metió una mañana en la rebelión. Se dejó denigrar y denigró. Llegó a almorzar al comedor y se juntó con los que hacían ruidos con las cucharas. Lanzó una refriega contra los que habían puesto tantos murales en la fábrica, murales que sólo servían "para pegar porquerías". Allá a las cinco de la tarde llegó a tomar una ducha con los trabajadores y rompió el hielo de los chistes antigubernamentales que se propagaban, contando un cuento de Fidel y los santos católicos. Afuera, como un trabajador más, le lanzó varios retos de envalentonamiento a la gente del taller por donde había empezado todo. Esa tarde terminaron tomando cerveza en una *piloto* clandestina donde se dijeron entre todos hasta alma mía.

Al otro día empezaron las medidas. A media mañana se reunió con la gente del susodicho taller y les dijo que entre ellos mismos saldría un nuevo jefe de taller. Se sumó a los insultos contra quienes se le había ocurrido la idea de separar el taller de los beneficios de la concesión mixta. A la semana siguiente los cuerpos de jefatura empezaron a moverse y el nuevo jefe del taller resultó ser un hombre negro y *palero*. La rebelión había devuelto el orden de la estructura estatal. Uno de los amplios murales se sacaba al patio para hacerlo madera para ampliar la tarima desde donde se daría una pequeña fiesta en la que se anunciaría la tenue, pero propagada reestructuración de las autoridades empresariales. El viejo jefe del taller por donde se había difundido la semilla rebelde, saldría entre felicitaciones, festejado y sin necesidad de ir a un nuevo trabajo voluntario. Sólo se le pedían dos colaboraciones, que él con sus muchachos levantaran en horas extra la tarima de la fiesta y que él mismo presentara al jefe de taller que lo remplazaría. Ya la tarima había quedado lista. Al otro día sería la presentación. Yo observaba a los tres, Hipólito, el viejo y el nuevo jefe del taller. Ya el turno de la mañana se había ido. Ellos conversaban con expresiones insustanciales y jocosas. La broma giraba alrededor de "la canción del guanajo relleno". Hipólito me llamó para irnos juntos los cuatro a darnos unos *trastazos* de aguardiente. El nuevo jefe nos invitaba a su casa, allí donde todos decían que tenía su poderosa *prenda*.

VII.4- ¡Qué le apriete el cinturón!

Ese verso de una canción insinuantemente erótica me quedó de aquellos días en que me la pasé con la gente de la casa de Samuel. Compartía con ellos alrededor de una celebración de igualdad social. Desde unos días antes hasta dos semanas después, por allí pasaba mucha gente. Sobre todo se formaba un ambiente muy juvenil. El disfrute con Cándida de la pieza musical, que se repetía una y otra vez por la radio, con posterioridad me hizo caer en cuenta que una especie de cinturón de simpatizantes se formaba alrededor de la casa de culto con los eventos rebeldes.

En los momentos que van desde la preparación de los eventos rebeldes hasta las primeras semanas que siguen, las tendencias que gravitan son particularmente sintomáticas. La permeabilidad de la vida local y el impulso difusor de la casa quedan muy sensibles y fuera del orden del regulado contacto mixto. Un conjunto de actores y unidades muestra alguna clase de inclinación hacia la casa o hacia sus miembros. Simpatía. Respeto. Afecto. Deseo de conocimiento. Determinación a alternar libremente. Estimación por su papel en la vida comunitaria. Significación de algún valor positivo de la vida religiosa afrocubana. Valoración de la incidencia de la africanía sagrada. Curiosidad por los cultos. Alguna motivación primaria de fe. Esta gama de disposiciones va acompañada de estados de ánimo de positiva "camaradería horizontal". Disposiciones y estados de ánimo que se manifiestan de muy variadas formas. Saludos afectuosos. Pláticas. Convivencias. Pequeños encuentros. Visitas. Intercambio de bienes y prestigios. Regalos. Iniciativas comunes. Un cinturón de gente sensible a la africanía sagrada se puede localizar alrededor de la casa de culto, entre quienes los criterios racista-ateos entran en franca relatividad y cierto cuestionamiento. Este cinturón de simpatizantes incrementa el número de los posibles individuos que hacen uso de las posiciones externamente definidas como afrocubanas por proclividad al contagio, contagio efectivo o asimilación por examinarse.

La regulación del contacto mixto, esa válvula que impide la permeabilidad y la difusión, queda defectuosa. Las unidades B_i , que a lo mejor han estrechado lazos de patronazgo de tipo C_4 con la casa, se ven en la dificultad de volver a reparar el mecanismo, para lo cual se hace necesario volver a inyectar los motivos de peligrosidad e inferioridad. En las condiciones de la reforma y allí donde existen casas de culto con una notable presencia local, eso es, a la vez sencillo y complicado. Si los éxitos obtenidos por la casa se les ponen en contraste con las pauperizaciones, salta a la vista que los integrantes de esa unidad son competidores a los que se les pueden atribuir toda clase de males. Es fácil reponer otra vez la visión del chivo expiatorio. Los elementos que se sienten más dañados y que más peligro ven en el cambio cultural y social que se introduce durante la etapa tratada del ciclo rebelde, se encargan de alentar el sentimiento de rechazo. Incitan de nueva cuenta la pesquisa de las unidades A_i sobre lo que pudiera tener alguna seña de antisocialidad afrocubana. Basta animar los potenciales negativos de los actores en su existencia no-oficial, potenciales que son de un buen rendimiento para la esfera oficial: ojerizas, animadversiones, envidias, odios, resentimientos, ... Además la abundancia que reinó durante la parte culminante del ciclo rebelde se ha esfumado y algunas posibilidades maximizadoras ya se han obtenido. La casa también ha quedado extenuada por los esfuerzos y ha consumido una buena cantidad de recursos.

Desde el ángulo visto resultaba sencillo volver a sellar las fisuras que se han abierto en el contacto mixto. Observaba como frente a la casa de Ricardo, un grupo racista-ateo de la localidad, se reunía, de tarde en tarde, sembrando el ánimo de que había que estar con los ojos bien abiertos porque de un momento a otro alguno de los elementos de la casa metería la pata.

Sin embargo, esa selladura también se hace difícil. El despertar de nuevas animadversiones, ineludible, es a la vez, un tanto contraproducente e indeseado. Hay bastante factores para crear tensiones como para tener uno más. Se nota la voluntad de evitarlos. Como mismo Malagón, con su autoridad policial y respondiendo a una inquietud de varios vecinos, se acercó un día al grupo racista-ateo para disgregarlo.

Los elementos más virulentos en cuestiones racista-ateas, vislumbran con frustración la paradójica situación de la restauración de la válvula del contacto mixto como una concesión para con los negros y los brujos, en aras de la "integración social". De ahí el cuidado que las unidades A_i ponen en que no se produzcan situaciones que pudiesen hacer notable la intolerancia atea o el racismo. Pero no por ello se pierde la posibilidad de aparición de algún chivo expiatorio. Basta que alguna circunstancia lo propicie. La selección social racista-atea sigue funcionando. En los tiempos de la

reforma, puede verse reforzada por el criterio de que los males del país en parte se deben a los negros, de acuerdo con el juicio de valor que ve la dificultad de la nación en haberse quedado los blancos decentes a solas con los negros y sus compinches maleantes. La selección social racista-atea se hace hermana de un manejo de poder sobre el actor denigrado como una coexistencia con sentido político unipartidario, reflejo de una frustración que exige que se refine la microfísica del poder y las tecnologías políticas del cuerpo sobre los indeseables por raza y religión afrocubana. La lógica del frustrado es que si él resiste esos controles, porque el negro y el creyente no tendrían que soportarlos.

De todas formas la rebelión deja como saldo el cinturón de gente sensible al trato con las unidades afrocubanas. Se trata de actores y unidades C_i en una "camaradería horizontal" con la casa de culto y sus creyentes. Entre las partes se muestra una inclinación por el respeto de las diferencias. Se trata de un círculo que siempre ha existido. Alberga gente poco dispuesta a las acciones de las unidades B_i, que puede verse ligada al racismo-ateo estructural y masivamente, pero con dudas, relativizando los patrones de denigración e interpelando la validez de los mismos. Era gente como Galán, Mendieta, los yernos de Bernabé, nuestro debutante etnógrafo, Teófilo, el joven dirigente de la nomenclatura que presenté ... Ellos no escapan a la posibilidad de ser denigrador o denigrado, de verse involucrados en el fenómeno del racismo-ateo. Pero, por convicción y no por simulación, les resulta incómodo integrarse en camarillas y grupos de amigo del tipo B_i, aunque la movilización de esas unidades los comprometiese a verse ligados a una acción racista-atea. Eso lo refleja el punto de vista actoral que dice de lo inevitable del involucramiento ("no queda más remedio") en las acciones racista-ateas, implicación guiada más por una convicción civilizadora de provecho para la vida política que por animadversiones. Así sucedió cuando Galán y Mendieta tuvieron que tomar carta en el asunto del grupo de danza, aunque fue apagando las ojerizas racistas y ateístas para que sobresalieran otros motivos políticos, los de las posibles inclinaciones y peligros antisociales de la iniciativa independiente de los jóvenes danzantes, que eran los motivos que permitían la acción de las unidades A_i involucradas en el caso, que eran una forma un tanto más encubierta y paternal de practicar el racismo-ateo: "Hay que proteger a esos jóvenes de peligros que ellos no se imaginan. Hay que hacerlos compañeros nuestros, compañeros de la gente revolucionaria, para que trabajemos juntos por un objetivo común. No es político hacerle ninguna clase de repudio".

Esa actitud actoral no deja de ser perjudiciada. En ocasiones se revela como una actitud no deliberada, por falta de una percepción de la coyuntura social y cultural afrocubana. Es una actitud tan ingenua como la de Elvira, tan externa como la de Teófilo o tan esquemática como la de Rigoberto y los suyos. Pero en el caso de los actores dichos, esa actitud no atada a factores emotivos y combinada con fuertes disposiciones transculturales, los hace más sensibles a formar parte del cinturón de aliados y simpatizantes de la casa de culto y sus creyentes, en especial por los efectos que arrastra la rebelión.

Estos actores de la política local, sensibles a la problemática afrocubana, en el intervalo rebelde dicho incrementan su potencial solidario. La casa de culto resulta muy influyente en el fortalecimiento de ese potencial. Como la unidad afrocubana dotada de más alta organización, patrones de acción más definidos y modelos de conducta de sus integrantes, puede trazar estrategias y tácticas para hacer útil la solidaridad más allá del intervalo rebelde. Recluta a esos actores como intermediarios ante otras unidades locales y de niveles de integración superior. Los captan como elementos para neutralizar y árbitros de las acciones racista-ateas. Se convierten en símbolos de prestigio de la casa, símbolos de lo alta que puede ser la moral del grupo religioso en relación con la colocación atribuida en el círculo de los estigmatizados. Y por qué no, potenciales aliados de intercambio, simpatizantes contagiados, clientes y creyentes. Todos esos roles suponen que el individuo atraído por su solidaridad tiene que encontrar en la casa posibilidades en las que estén implicadas sus realizaciones sociales e individuales. De ahí el cuidado que pone la casa, sobre todo en esa ocasión, en que las regulaciones para el contacto mixto se han debilitado, de esmerar para con ellos sus aportaciones: bienes, colaboración, prestigios, puntos de vista de la vida, ...

En el esquema de la definición externa racista-atea vienen a ocupar una posición real de simpatizantes transculturales, muy sensibles hacia la simpatía con la casa y sus hombres. Insisto, nuevamente, que estos simpatizantes transculturales, no llegan a estar libres de una posible

colocación racista-atea. Sabemos que ello no depende de la voluntad y la conciencia del actor. Pueden tener algún criterio de inferiorización arraigado en su convicción y lo más probable una voluntad paternal. Tanto el director municipal de cultura del PP como el joven dirigente de la nomenclatura que mostramos páginas atrás, ven la cuestión religiosa afrocubana como un asunto folklórico al que hay que abrirle un espacio comunitario de diferenciación. Es común que si vislumbran algún fondo racista-ateo lo atribuyen a resabios del pasado o a los excesos de retardo cultural y social de un denigrado. Esto último equivale a que los rechazos racista-ateos se oculten mejor por parte de los elementos de las unidades B_i, a quienes estos aliados conceptúan de poco hábiles, "extremistas", "buscadores de problemas", "chismosos", "poco inteligentes", "intrigantes", ... Así focalizaron a los ineptos actores que procedieron contra la secretaria que dije en VI.5. Así se le contemplaba a Bernabé, con su intolerancia, siempre a "punto de meter la pata". Muchos de ellos están entre el racismo y el respeto al afrocubano. Por esta razón la casa sostiene una alianza con ellos, pero no exenta de conflictos y diferencias racista-ateas.

En los intervalos alrededor del clímax de los eventos rebeldes, el cinturón de simpatizantes sensibles se hace más notorio. Es un momento en que es posible ver con más claridad los caracteres actorales de esos solidarios, entre los que es importante detectar:

- 1- Gente que atraviesa por serias dificultades existenciales.
- 2- Afectos a las tradiciones locales.
- 3- Jóvenes.

Ronemica y Griselda, investigadores que ya no estaban en activo, pero quienes habían hurgado en el fenómeno en períodos anteriores a la reforma, me hacían notar que tenían la percepción de que la recepción de jóvenes en la casa de culto había aumentado.

Esa percepción era cierta. Los estudios cubanos (citados en IV.3) nos hacen notar que la situación del joven en el período era particularmente sintomática. Se podía observar que el sector juvenil era conceptuado oficialmente como un segmento problemático de la vida social, de donde podían emerger mayor cantidad de problemas de integración al sistema político de la contribución completa y de compromiso con el *pathos* heroico. El joven tenía más posibilidad para calificar como emigrante. Poseía disposiciones y actitudes más ligadas con las nociones de una estructura no-oficial, desde las que percibía sin tanta culpabilidad, más bien con desembarazo, la entrada en las transacciones tachadas de inmorales e ilegales. Gozaba de permeabilidad hacia una nueva información no-oficial como criterio para definirse como generación y socializarse. La información de la sociedad y la cultura oficiales, la reforma tuvo que improvisarla en medio de la bancarrota de los valores e ideales socialistas que en otro tiempo animaron a la juventud. Los jóvenes de ese momento habían recibido una educación básica en esos valores e ideales, que en la práctica dejaban de ser funcionales en la vida social. Ellos debían suplir esa disfuncionalidad con otro repertorio de orientación de la conducta. Estaban colocados entre la decepción de los esquemas socialistas de los mayores y las improvisaciones oficiales, y por otro lado, tenían la necesidad de insertarse en la vida social con una estabilidad psicológica y social que les asegurase expectativas en inciertas condiciones: laborales, educacionales, de salud, vivienda, estatus social, ... Se veían sin auténticas opciones recreativas y de participación, en las cuales pudieran esparcirse y afirmar su particular posición en la sociedad.

En general, la juventud resultaba un sector con bastante frustraciones y desorientaciones. Uno de los nichos culturales donde podía encontrar orientación y un adiestramiento para barajarse en la nueva situación, era la casa de culto. A diferencia de los jóvenes de etapas anteriores del socialismo cubano, éstos no eran tan proclives a asumir la religión como un atraso o rezago. María Antonieta y Cándida, con quienes compartí esa estrecha convivencia del amor, imaginaban de otra manera esa vida religiosa. Como muchos otros jóvenes que encontraba en la casa de culto, ellas hallaban comprensión hacia sus expectativas y sus realidades, así como responsabilidades para su maduración. La casa era vista por diversos muchachos como una escuela de la vida, como un grupo por donde cruzaban relaciones sociales donde podían confirmarse y ser auténticos.

No quiere decir que todos los jóvenes del país llegaban a la casa. Simplemente, que ésta constituía una opción para su socialización y educación. Para los hombres maduros de la casa, la presencia y la atracción de los jóvenes representaba un factor de enaltecimiento de la estima cultural.

Eso les hacía sentir que estaban ante religiones vivas, la joven generación los reconocía. Heriberto y Evaristo con su añeja experiencia, me señalaban que nunca antes habían iniciado tantos procesos de consagración a gente joven. Llegaba frecuentemente al *ilé ocha* de Remberto y encontraba a diverso tipo de gente joven, aunque no todos fuesen miembro de la casa. Simpática era la amplia presencia juvenil en las fiestas patronales. Muchos jóvenes, como los del conjunto de danzas locales, resaltaban la tradición afrocubana. La madrina de María Asunción, me hacía notar que la entrada de tantos jóvenes a la religión afrocubana, hecho que a algunos viejos sacerdotes le resultaba un tanto cuestionable por motivos en los que no es caso entrar aquí, era como un renuevo después de años donde el número de iniciados y sacerdotes había ido en merma por la falta de gente más joven.

4- Otro de los sectores más inclinados a la casa de culto eran las mujeres. Valdría hacer una investigación aparte del asunto. Pero por lo observado se pudo constatar que eran varias las mujeres que aunque no estuviesen dentro de la casa de culto, por sus periferias mantenían excelentes relaciones con esa unidad política o compartían afectos con sus tradiciones y vida social. Quizá una investigación sería sobre el tema podría partir del lugar que tiene la mujer, real y objetivamente dentro de la familia cubana y en la vida oficial (que no es la referencia que se encuentra en el panfletarismo político). Evaristo al referirme al caso de una de sus ahijadas y de una amiga de ella, quien era simpatizante de la casa, me hacía notar las dificultades en que se veían ambas, dificultades que rebasaban a las que cualquier hombre podía tener en el régimen de contribución completa.

5- Los homosexuales. Un sector discriminado. Sin amplias posibilidades de integración en la esfera oficial. Carente de opciones de elección de relaciones no-oficiales en la selección social. Atraído hacia casas de culto donde la naturaleza de las liturgias podía ser tolerante. No olvidemos que hay algunas liturgias afrocubanas donde el homosexual no es permitido por razones sagradas.

6- Los individuos con problemas de adaptación o de tensión dentro de la estructura oficial, con muchas expectativas insatisfechas y con exceso de presiones. Por ejemplo, aunque distaba mucho de ser un individuo proclive a la religiosidad afrocubana y un hombre con dificultades de adaptación, era notorio ver a Galán sentado en la puerta de la casa de Rosa conversando con Pancontimba en los momentos en que se preparaba la ceremonia de igualación social que describí. Se le veía gozoso, despejado. Parecía un niño cuando atendía a otro punto de la vida, otra orientación para encarar los problemas que por su puesto directivo tenía que confrontar a diario.

7- Actores afrocubanos que se estabilizaban en posiciones como exceptuados, rebotados y asimilados, quienes hacían dinámicas las relaciones de la casa con las unidades de tipo C₁.

En el cinturón de simpatizantes son notorias las dudas en las acciones denigradoras. Los simpatizantes en algunas situaciones pueden llegar a percibir como algo desconcertante la mezcla de los motivos racista-ateos con otras formas de rechazo social, aunque no puedan liberarse de participar en la denigración misma. Pasado unos meses Galán y Mendieta se dieron a reforzar —como miembros de las unidades A₄— la política folklorista del director municipal de cultura de los PP y de Elvira, convencidos de la potencialidad que el grupo de danza representaba para la vida de la localidad y de la inocencia de todos los posibles crímenes que se le atribuían a los jóvenes. Empezaron a poner en dudas si lo más feliz fue negarle la independencia de iniciativa, en reflexiones que poco distaban de las de Renato cuando decía de lo eficiente que para el bien común se hacían las energías de la gente liberada del control total.

Le repasaba al hijo de Galán la lección de álgebra que al otro día habría de presentar en la Universidad y él vino a conversar con nosotros dos. Nos vio tan jóvenes que quiso advertirnos de algo que nunca pensó cuando era tan joven y peleó en el Ejército Rebelde. Era la posibilidad de que un día nuestra generación acabase con las odiosas listas donde se fiscaliza la vida de cada cual. Al final de esta investigación, el joven de la nomenclatura que promovió una pequeña asociación folklórica entre creyentes, sentía dudas sobre si la estrategia de diferenciación denigratoria era la más feliz para promover una auténtica identidad afrocubana. Sentimientos de toda clase le hacían creer que algo estaba fallando, aunque no sabía qué. Días después recibí a Teófilo. Estaba a punto de someterse a ritos preiniciáticos en la casa de culto de Heriberto. Me mostró los trabajos visuales que estaba haciendo y vi que el sentido de su obra había cambiado. Un ojo menos ingenuo era el que pasea para entonces por el culto afrocubano y su gente, un ojo más empeñado en ver a esos hombres y creencias como son, y no con el sentido de barbarie con que se le promovía en el

producto turístico. Le pregunté si eso no le traería problemas en su trabajo y me respondió que había procurado una estrategia doble, de mampara, producir para su empresa una cosa y otra obra venderla directamente a extranjeros de confianza. Me sonreí y me dije por dentro de cuántas cosas de la ley africana ese joven había aprendido con Heriberto desde aquella tarde en que los presenté en un *tabor a Yemayá*, que alteraba el orden local. *Maferefún Yemayá. Aché para los dos.*

El racismo-ateo es un fenómeno dependiente del régimen de explotación de las energías de tipo X_i por la vía de la contribución completa. Es imposible desaparecer una cosa sin la otra, que por medio impide que el actor afrocubano dentro de sus unidades y fuera de ellas se convierta en agente independiente de su propia acción. El efecto del cinturón de sus simpatizantes atenúa el fenómeno denigrador. Crea quiebras en las prácticas de rechazo. Es un paliativo frente al paternalismo. Pero no desaparece nada de eso. Sin embargo, el cinturón de simpatizantes se convierte en una especie de garantía para la protección y expansión, propician la persistencia y la resistencia cultural. El ascenso desde la casa de culto, entre rebelión y rebelión, se verifica soterradamente. A través de la concertación de alianzas. En coyunturas oportunas. Pasando por vínculos reticulares. Levantando la autoestima afrocubana frente a los otros. Incidiendo en la atenuación de las denigraciones de la identificación externa. Sobre todo viajando a la esfera donde se ha impuesto la sociedad y cultura blanco-racista-atea, para socavarla desde su interior. Los hombres de la casa de culto actúan de modo tan cimarrón como sus antepasados históricos, quienes asentaron la religión en Cuba. *Ibaé para todos ellos. Aché para nosotros.*

Conclusiones

El resultado de este estudio se refiere al objeto que se enfoca en un nivel de integración local. Cualquier referencia a la historia nacional y al nivel de integración nacional mismo, es sólo para completar la presentación de nuestras revelaciones en la escala local. Ello ha caracterizado —como ya se había dicho en las primeras páginas— a una parte de las investigaciones recientes, en un país en que es necesario conocer sus interioridades y no imaginárselo sin ellas en el alto peldaño nacional. Todo planteamiento sobre el nivel de integración nacional operó como premisa de análisis. El eje conductor de la síntesis de nuestras revelaciones de investigación científica está en la base teórica que finqué en el Capítulo III. Fue una teoría adecuada para enunciar en una fase definitiva los problemas y las hipótesis (IV.5); una teoría que me condujo en la descripción, análisis y explicación; y que por lógica de la ciencia nos lleva a estas conclusiones.

La colocación de cualquier actor dentro de la estructura estatal del poder en el ámbito local se define por la contribución completa. El Estado para ejercer ese poder se apoya en un extenso control propagado entre sus agentes. La masividad y eficiencia de éstos dentro del socialismo cubano radican en los colectivos actorales de las organizaciones revolucionarias y los cuadros formados hasta el nivel de las bases locales. En ese peldaño ellos componen las unidades A_i , que garantizan la mediación, aunque mínima, entre el Estado, al cual ellos le dan una fortaleza de base, y la débil vida comunitaria de sociedad de plantación.

La contribución completa se traduce en el control del máximo de sus energías X_i por el Estado para el trabajo y la movilización social en virtud de carecer de los recursos X_{ii} y X_{iii} . Ella es captada por sus masivos agentes A_i , de modo que cualquier actor es a la vez controlado y controlador, y tributa sus energías a través de distintas formas de integración política, por efecto de saturación — indispensable para sostener la eficiencia de la sociedad de plantación. Los tipos energéticos X_i , que son energías propias del actor, son controladas por tecnologías políticas del cuerpo que se expresan en métodos de compulsión: coerción directa, coerción indirecta y persuasión. En la fase socialista, se emplean de preferencia los dos últimos, relacionados con el proceso ideológico que hace imaginable la necesidad histórica de que el Estado controle la totalidad de recursos X y que cada actor actúe en su doble rol en ese control, lo cual implica un ajuste del balance entre coerción y consenso que se señala como distintivo del poder social en el Caribe. A cambio ha de recibir el beneficio de una variedad de recursos X' de los que estuvo privado por las elites de fases anteriores, beneficio entendido como expresión de justicia social, llegándose así a la construcción de un Estado paternal particularmente distinto entre otros del Caribe.

En el nivel local, la tributación energética del actor pasa por el control social de una espesa red de práctica de la microfísica del poder. Ella cuenta con toda clase de tribunales para juzgar y corregir cualquier desviación de la contribución completa, en especial de los tribunales morales de las asambleas para la evaluación de la biografía revolucionaria. Se supone que se debe purgar la actitud de quien se desvíe de la aportación dicha, entre actores que tratan de preservar sus energías para engrosar mayor cantidad de recursos X' por la vía no-estatal. La amplia carga y control de energías X_i , así como la relativa cortedad del crecimiento de la satisfacción de las necesidades con los recursos X' , generan tecnologías de control y uso de esos recursos que no alcanzan para hacerlos eficientes, dadas las circunstancias de la economía de sociedad de plantación. Ello engendra pauperización, una merma continua de las estrechas bases de poder independiente del actor en el sistema unipartidario, junto con conflictos, tensiones y producción de chivos expiatorios, que se añaden a otras contradicciones en la esfera no-oficial.

El régimen de la contribución completa es histórico. La etapa socialista representa el resultado de la eliminación de la casi totalidad de actores en posesión de los recursos X_{ii} y X_{iii} , en calidad de distintos propietarios y gestores independientes. Tómese en cuenta que la reforma liberó la acción de unos pocos de los segundos y a los primeros solo de una manera limitada —independencia que ya no conoció la presente investigación de terreno. Los recursos citados pasan a ser controlados por el Estado en nombre de la totalidad de los integrados al doble rol de control.

Se procura que los actores, pese a estar desposeídos de recursos X_{ii} y X_{iii} , aporten el máximo de energías X_i en virtud de los resultados históricos dichos arriba. Esa contribución se traduce en una

ideología de *pathos* heroico. No basta extraer ese aporte, es necesario que crezca por la disposición del actor a actuar en la escena del poder como un héroe cotidiano. En la medida en que el actor tiene dentro de la historia oficial un perfil más notorio por la oscuridad de la explotación a la que fue sometido en el pasado capitalista y colonial, se cree que debe ser más agradecido. Eso debe expresarlo en una tasa de mayor rendimiento energético a la estructura estatal del poder y en una convicción más firme de heroísmo. La expectativa es que crezca la carga de energía a entregar por el sobrecompensado, agradecido, de quien se espera reciprocidad tributaria. Se difunde e inculca que entre los beneficios X' que el sobrecompensado recibe se colocan muchos que antes del proceso de la Revolución no hubiese recibido, que gracias a la dirección paternal socialista de recursos y hombres es posible tener esos provechos.

La sobrecompensación es la actitud que se supone debe tener el actor afrocubano y sus unidades locales, entre ellas la casa de culto. Parte de la imagen de inferioridad que se tiene de su presencia en la historia anterior, no sólo por su pasado de explotación sino por todos los rezagos sociales y culturales que le ha dejado ese pasado, de los cuales debe liberarse. Uno de ellos es la religión afrocubana, que si por un lado se les representa como un resultado de la transculturación, por otro, se le asocia a nociones denigratorias que coexisten con la conceptualización que de ella se hace a través de los conceptos de sincretismo, folklore y creencia cuasi-religiosa. Esta representación de la africanía cultural se conjuga con la idea de que esa religiosidad no está en la línea del proyecto de civilización y progreso nacional. Su utilidad básica a ese proyecto es concebida como folklore, espectáculo y testimonio museable de las raíces africanas de la unidad nacional. Pero su presente como religión viva se asocia a una subsistencia tradicional o rezago del pasado, asociada al status del antisocial.

La casa de culto es una unidad del nivel local de integración. Le caracteriza el consenso alrededor de su líder religioso de miembros sacerdotales, creyentes (iniciados o no), clientes (próximos y tangenciales) y allegados. Su adaptabilidad está en función del mantenimiento de las largas y continuas cadenas rituales que garantizan la lucha sagrada del fiel por la plenitud vital, con el auxilio de fuerzas animistas convocadas en las liturgias, y al mismo tiempo en correspondencia con el sostén de la ritualidad y la plenitud vital sobre la base de una amplia solidaridad comunitaria en la que hay un intenso trasiego de capitales económicos y simbólicos. Esta solidaridad se despliega desde la casa con la red egocéntrica que constituyen sus miembros, seleccionados por factores de confianza. Se desarrolla en su interior por vínculos laterales y centrífugos entre conjuntos de acción, y con la expansión tentacular y centripeta fuera de sus bordes hacia aliados de intercambio y simpatizantes. Todo ello bajo el control del ego religioso.

En el nivel local de integración, la casa establece vínculos de coordinación con otras unidades de ese nivel C_i. Estas unidades, como la casa misma, están ligadas a una estructura no-oficial del poder, en tanto procuran por vía no-estatal el incremento de los recursos X' y están fuera de la organización social de agrupamiento estatal. El fundamento de la coordinación con la casa descansa en un interés energético común, la elevación de la energía de gestión para conseguir recursos para la plenitud vital. Entre esas unidades se encuentran las afrocubanas, que mantienen con la casa vínculos históricos y culturales. Y en su conjunto todas forman un nivel de articulación local que contrasta con el nivel de articulación superordinado estatal de unidades del tipo A_i. Ellas observan por mandamiento oficial que las unidades C_i no desborden los límites de un rendimiento energético que le sea óptimo al Estado. Se trata que reproduzcan una socialización y educación de sus miembros para la contribución completa, que no ensanchen sus expectativas de satisfacción de necesidades fuera de los recursos X' otorgados por el Estado, que no creen estables coordinaciones y que de ellas no emerjan unidades altamente competitivas. Es el estilo unipartidario, de control total, el cual retrae el crecimiento de la base de poder de los actores y de su status independiente. En particular, las unidades A_i tienen la expectativa de que el actor afrocubano y sus unidades, aporten el máximo de energía X_i por sobrecompensación. Llevan un control difuso de ese tipo de ambiente, dada la democracia racial y la libertad de culto. Estas medidas impiden a las unidades A_i tener controles directos y específicos, más bien están basados en la coerción indirecta y la persuasión, sobre negros y creyentes. Limitan el rechazo por raza y religión, el racismo-ateo.

La identidad de la casa es rebelde. Está fundada en su credo sagrado, de grupo voluntario, expresada en un sistema de personalidad monádica y un sistema de sociedad de ley africana, que contradice los objetivos de la dominación estatal de un modo cimarrón, de astuta rebeldía. La organización social de la casa y sus articulaciones le permiten sostener esos sistemas y el estilo cimarrón de inserción social. Si sobre ella y sobre las otras unidades afrocubanas existen expectativas estatales de sobrecompensación, éstas han de esmerarse al máximo. El punto estratégico preferido por la superordinación es la denigración de la identidad afrocubana para aislar la casa y detractarla como a los demás actores afrocubanos. Ellos quedan categorizados en virtud del rechazo social propagado, se trata de negros, creyentes y quienes entran en un contacto impropio con ellos. Ese punto estratégico aparece en la línea de la política ateísta del Estado.

Este rechazo racista-ateo se traduce en dominación. En la estructura estatal del poder se concibe al actor afrocubano como un antisocial potencial, marcado por un eventual desvío del régimen de contribución completa y por rezagos para el proyecto de civilización. Es un estereotipo difundido, y sobre la base del mismo las unidades A_i organizan una acción racista-atea. Para hacerlo delegan poder para ese objetivo oficial a unidades no-oficiales, que le dan un poco más de espesor a las mediaciones sociales entre el Estado y la esfera afrocubana. Esas unidades no-oficiales están organizadas sobre la base de camarillas, grupos de amigo y familiares, que sienten una ojeriza de "blancos pobres" hacia los negros y los brujos, por los éxitos maximizadores que esos denigrados obtienen en la solidaridad comunitaria y por su habilidad cimarrona. Esas unidades B_i , entre lo oficial y lo no-oficial, constituyen un nivel de articulación en la vida local, superordinado en relación con unidades y actores afrocubanos. Por su acción no-oficial, las unidades A_i pueden delegar en ellas la existencia de controles específicos y directos sobre los afrocubanos. Su objetivo principal es que de continuo haya una reproducción de prejuicios racista-ateos y actividad de discriminación sin contradecir la libertad de culto y la democracia racial; pero a la vez dejando a esas unidades sin la posibilidad del ejercicio directo de cualquier forma de compulsión por motivos de raza o religión, pues para el caso, el rechazo por raza o religión está asociado con el repertorio de cualidades atribuibles a los antisociales. La acción de estas unidades B_i puede focalizarse sobre esas cualidades. En este fin, de modo imperativo, por consideraciones de integración, blanqueamiento y decencia, involucran a todos los actores, hasta el propio denigrado, quien vive la enajenación extragrupal. Ningún actor puede renunciar a ser denigrador, a no ser que renuncie a los recursos X' y a su total colocación en la estructura estatal del poder, lo cual le resulta imposible por su carencia de control sobre recursos X . Su pobreza energética lo hace ser un potencial movilizado por los elementos de B_i , activados por los imperativos de debilitamiento energético en que de continuo se ve la instancia de la que proviene su poder. Las unidades B_i procuran, con su mentalidad de "blancos pobres", que la maximización del denigrador movilizado se finque en la desventaja del denigrado.

La acción racista-atea lleva a su realización los prejuicios. La inferioridad cultural y la antisocialidad son atribuidas a raza o religión de actores tomados como chivos expiatorios, representados como responsables de los males que afectan en el nivel local a la comunidad nacional imaginada. La acción racista-atea se desenvuelve bajo formas de rechazo (social, moral, cultural y político) hacia el antisocial afrocubano (real o potencial). Es practicada por el indignado ciudadano que coopera con la integración, la decencia y el progreso, sea para mantener el rendimiento energético de las unidades C_i o el orden de la contribución completa de A_i . Sus formas de exclusión-inclusión, de asimilación-diferenciación, se manifiestan en la selección y no en la justicia social, por la vía de las desventajas en los vínculos sociales; la homofiliación y la limitación de decencia del mercado matrimonial; el menoscabo en ciertas actividades en favor de otras que son consideradas "buenas para los negros"; el sometimiento a interminables exámenes de aprobación social y el desmesurado nivel de exigencias; la vigilancia ininterrumpida y la manipulación de los afrocubanos como delatores; y el quebranto de las garantías sociales y judiciales en materia de delito. Para ejercer esta acción, el racismo-ateo se funda en la diferenciación de los denigrados en dos grandes círculos, atendidos de modo diferente, los estigmatizados y los asimilados. Son verdaderas celdas simbólicas, de clasificación social, donde se encierran a los actores afrocubanos para tratar de extraer de ellos contribución completa, con el mínimo de retribución y máximo de ventaja. Esta operación ejemplariza

a los contagiados y proclives al contagio en el contacto mixto con los inferiores. Es una estrategia de empleo microfísico de las tecnologías políticas del cuerpo para aumentar la extracción de energías X_i .

La clasificación social de estigmatizados, asimilados y contagiados es el marco general de la deformación de la identidad afrocubana. Se finca en una definición externa de la sociedad y cultura blanco-racista-atea sobre la sociedad y cultura afrocubana. La primera sociedad y cultura al tratar de sostener el orden de la contribución completa, difunde una imagen del afrocubano: el antisocial creador de un ámbito desordenante, sujeto que el Estado necesita controlar; el subalterno que debe ser reivindicado gradualmente, en la medida de coyunturas nacionales de necesarias alianzas internacionales; y el actor susceptible de ser blanqueado, incorporado a lo que se representa como integración y decencia. Las categorías actorales de esa definición externa son múltiples como los perfiles de un cuadro cubista. Cualquier actor de la escena de poder puede ser clasificado a un tiempo en varios de sus tipos. Ello se debe a la ruina energética del actor dentro del sistema de control total, que si bien impone la regulación del contacto mixto, por otro lado, obliga a la interdependencia transcultural; comparecerá a la vez como maximizador y en desventaja. Ello también obedece al círculo infernal, de continua deficiencia energética, en que se encuentra el Estado unipartidario, máximo controlador de la economía de exportación-importación de plantación. Se necesita tener de continuo celdas simbólicas donde ordenar masas de castigados para que aporten energías X_i . Entre esas celdas cuentan los círculos del racismo-ateo, de los que no se evade ningún actor y el Estado no deja escapar a ninguno. Ya sabemos que este control lo ejerce en el nivel local a través de la trama que forman las unidades A_i y B_i en su calidad de controladores.

Tan ruinoso situación energética hace que ni al Estado ni a sus colectivos actorales ni a los actores afrocubanos se le haga materia de confesión el racismo-ateo. Este no es un fenómeno deliberado; pero sí ineluctable. La democracia racial y la libertad de culto, en la representación de la identidad de comunidad imaginada que comparte la sociedad blanco-racista-atea con la afrocubana, se convierten en compensaciones ideológicas de la no deseada diferencia, de la invención de la camaradería horizontal, para que subsista la interdependencia transcultural. No obstante, el racismo-ateo es real y ha sido reconocido públicamente por el Estado. Ello hace imprescindibles otros mecanismos ideológicos, los de excepción, casuística, confusión y fragmentación para hacer sostenibles los mapas mentales del actor que se debate entre las regulaciones del contacto mixto y la imagen del contacto transcultural. Así el propio contenido de desigualdad de la transculturación queda a la sombra. Bajo esas series ideológicas, el actor en posición estructural racista-atea sobrelleva el enfrentamiento a la inferioridad como un hecho de segmentación social que no implica rechazo *per se* por raza o religión, como una acción paternal por el bien de la comunidad imaginada, por su civilización y progreso.

Así la práctica del racismo-ateo es simbólica e institucional, masiva y estructural. Ningún actor se libra de ella aunque sea inconfesada y no deliberada. Irradia desde todos los puntos de la vida social y está grabada en sus instituciones, en la orientación de la conducta como contacto regulado, ideologizado, metamorfoseado por la ideología de la camaradería horizontal.

La identidad socio-religiosa de la casa se convierte frente a la dominación, que deforma su imagen afrocubana, en un potencial de persistencia y resistencia cultural. La casa desarrolla una representación de la relación social que impulsa a tener un amplio y creciente número de miembros sin desarrollar proselitismo. Ello es reforzado por su organización social y sus articulaciones en el nivel C_i . Una y otra se ven fortalecidas por la identidad socio-religiosa. La casa edifica un sólido criterio y práctica de la solidaridad comunitaria. Se convierte en promotora de gestiones por recursos X' por vía no-estatal, así como en orientadora del alivio de conflictos, ojerizas y chivos expiatorios generados por la contribución completa y su consecuente *pathos* heroico. Educa rebeldes y personalidades independientes, cuyas energías X_i son difíciles de controlar por los métodos de compulsión. Ello la dota de una expansión en la vida comunitaria. Para esa propagación, por adaptabilidad, dispone de un interior grupal de unidad de consenso con alta cohesión, que reduce al mínimo los conflictos propios, así como de patrones de definición colectiva y roles por categorías de sus elementos para la formación de una amplia red de solidarios. Sus miembros ejemplifican un modo de vida con éxitos en la lucha por la plenitud vital. Bajo estas estrategias la casa trastorna de continuo las prácticas del racismo-ateo. Se convierte en un foco de atracción de múltiples aliados de

intercambio y simpatizantes, quienes van a quedar influidos, como sus afiliados no-creyentes, por la potencialidad superadora de la casa, fundada en la concepción de la lucha sagrada por la plenitud vital. De tal suerte, sacraliza las relaciones sociales en las localidades donde tiene una presencia notable.

El propio régimen de contribución completa, entre tiempos de explotación máxima de las energías X_i , necesita aligerar los conflictos y tensiones que crea, y la propia rigidez de su *pathos* heroico. Se abren los momentos de reparar esos conflictos por la vía de la rebelión. En nivel local, los hombres de la casa participan de tres formas de rebelión: las fiestas patronales, las ceremonias de igualdad social y los desórdenes cotidianos. En esos períodos la influencia de la sacralización de las relaciones comunitarias lograda por la casa resulta esencial para encauzar la hostilidad institucionalizada contra el orden oficial, que de modo inmediato representa el nivel de articulación A_i . Tanto la sacralización como la hostilidad regulada facilitan de nueva cuenta la restauración de ese orden. Con ello, la casa presta un estimable servicio al unipartidismo y la contribución completa que guardan los colectivos actorales A_i , de los que ella misma es parte, por su colocación en la estructural oficial. Pero al completarse el ciclo rebelde habrá ampliado su cinturón de simpatizantes, de actores sensibles hacia la problemática afrocubana, quienes han encontrado, en el credo difundido por la casa, vehículos para insertarse de modo ordenado en el contexto de fricciones que el sistema educativo y de socialización de *pathos* heroico no le proporciona. Estos simpatizantes y aliados, aunque no se liberen del racismo-ateo, lo cual es imposible, incorporan a su potencial cultural patrones de cimarronaje cultural y actitudes refractarias hacia la movilización de las unidades B_i . Como en la historia afrocubana, los ciclos rebeldes cierran con erosiones del orden de la dominación. Representan reivindicaciones conquistadas. Es preciso concluir que uno de los grandes aportes de la africanía cultural a la formación de la nación, no mencionado por los intelectuales de "alta cultura", es el cimarronaje. *Aché.*

Glosario de cubanismos

Los significados de algunos de los términos que aquí presento provienen de la obra de Santiesteban (1982), que a la vez se enriquecen con las evidencias de campo. Otros términos son presentados sólo por el sentido con que se registraron en el contexto del habla. Tanto en un caso como en otro, procuro reflejar la flexibilidad de los usos lingüísticos del habla popular. No obstante, me limité a la exposición de las acepciones del término que tienen que ver con el texto, para evitar que el lector se pierda en la amplísima variedad que a veces una misma voz suele tener. Los términos gramaticales empleados son:

adj. - adjetivo

Amér. - América

Ant. - Antillas

Com. - común, voz que se escucha tanto en América como en España

Cub. - Cuba

f. - femenino

fr. - frase

m. - masculino

P. Ric. - Puerto Rico

s. - sustantivo, masculino y femenino

v. intr. - verbo intransitivo

v. r. - verbo reflexivo

v. tr. - verbo transitivo

Venz. - Venezuela

Abacorar: v. tr. "Avasallar// Cub. Venz. y P. Ric. Acosar, hostigar" (p. 29).// En el baile de la *rumba*, el *guaguancó* y otras modalidades afro puede ser arrinconar a la pareja con alusiones corporales eróticas.

Ablandar: v. tr. En la acepción tratada significa humillar. Subordinar. Hacer obediente. Reducir a la sumisión.

Agachado: Tracatán.

Ají guagua: m. Cabrera (1989: 362-363) lo presenta como *Capsicum baccatum* y Seoane (1984) como *Capsicum frutescens*. Ambos lo reconocen como una planta irritante, que suele producir reacciones alérgicas. Es lo más llamativo de esta planta en el decir común, que no contempla sus beneficios médicos y sus usos rituales --tal como lo hacen los autores citados.

Amarrar: v. tr. Controlar.// Resolver.

Analizar la militancia: fr. Un tipo de purga política, que por lo general termina en la pérdida deshonrosa de la militancia en el PCC o la UJC.

Arreglo (haber): v. intr. Haber posibilidad de entendimiento, buena relación, mejoría o progreso.

Arroz con mango: fr. Mezcolanza. Confusión.

Balsero: m. Individuo que abandona el país en balsa u otra embarcación ligera. Aunque designa un viejo fenómeno, la palabra se origina en la década de 1980. El régimen evita esa voz en el uso oficial, sus funcionarios y adeptos la reservan para un uso "informal", contrapuesto a la difundida utilización pública que del término se hace en el extranjero y en particular por la oposición en el exilio.

Barretín: m. "Asunto desagradable" (Santiesteban: 52). No sólo podría traer una situación embarazosa para quienes se ven envuelto en el mismo, también podría implicar una seria descalificación social.

Billete: m. Dinero.

Bisne: m. "Negocio o transacción" (p. 58), por lo general ilegal. En el contexto del habla predomina su uso peyorativo.

Bisnero: s. m. y f. "Se aplica a la persona que siempre anda envuelta en **bisnes**" (p. 58). Es una voz peyorativa típica de la etapa actual, para decir que es persona de negocios turbios, no autorizados por el Estado. En un sentido enfatiza la habilidad de este traficante, pero no su disponibilidad de dinero y contactos. Muy distinto de **maceta**.

Bocadito: m. Bocadillo o sándwich.// Pequeña muestra de algo.

Bolita: f. Juego de azar, lotería ilegal.

Bombón: m. Negro, **niche**.

Botella: f. Prebenda de cobrar sin trabajar. Ha quedado como sinónimo de corrupción administrativa.

Botero: m. Chofer de taxi u de otro transporte de personal sin autorización estatal, que circula clandestinamente.

Bozal: m. y adj. "Negro recién llegado de África" (Ortiz, 1974: 89). Califica a la lengua y las costumbres de esa clase de negro.

Buscar comida: fr. No es sólo ganarse el pan; su profundidad semántica implica atraerse los alimentos en medio del desabastecimiento y la carencia.

Caballito de la bomba: fr. Alude a quien traen para el **Trajín** con muchas ocupaciones y obligaciones sociales.

Calentar motores: fr. Ensayar. Prepararse para alguna actividad que puede ser intensa y en la que habría que lucir energía y virtuosismo.// Suele combinarse con cierto dejo erótico, pues la expresión puede ser usada para decir de la excitación previa al acoplamiento sexual.

Caminar la bamba: fr. Significa entre otras cosas salir con "mujer con la cual se pueden establecer relaciones sexuales con facilidad" (Santiesteban, 1982: 78). A la vez connota el ligero proceder de esa mujer.

Cana (meter o caer en): v. intr. Ser arrestado o estar preso.

Caramelo: m. Mulato.

Carné de identidad: Documento de identificación de los ciudadanos en el territorio nacional. Contiene los datos de nacimiento, de sus padres, sus cambios de domicilio, de trabajo, de estado civil y de los hijos. Tiene reservada una sección

para anotaciones especiales. Constituye un expediente de bolsillo que el ciudadano lleva encima para cuando le es reclamado por autoridades civiles y militares a las que no puede negarle la presentación de dicho documento. Tanto la negativa como el no portarlo son omisiones penadas por la ley.

Carne de tiñosa: fr. Esta expresión parte de comparar al negro con el ave que se llama tiñosa, la cual se alimenta de carroña.

Cederista: s. neutro y adj. Integrante de los Comité de Defensa de la Revolución (CDR).

Cerca (la): f. El límite de lo autorizado o establecido por la autoridad o por el criterio social.

Colado: s. y adj. Quien se adelanta al turno que le corresponde en la cola o irrumpe en ella sin turno previo para conseguir abastos y servicios.// Se usa para hablar de un intruso.

Colero: s. Individuo que se dedica a guardar turnos en la cola y los negocia por dinero o favores.

Comecandela: s. neutro. Gente integrada a las actividades que el régimen reclama de los ciudadanos. //Realiza esas actividades con sincera convicción y con una particular radicalidad reacciona hacia los que simulan o desobedecen.

Compadreo: m. Relaciones entre compadres en política estatal.

Conga: f. Ant. "Baile popular de raíces africanas" (p. 103). Acompañado de la letra de un coro que sigue a uno o más solistas. Los bailarines se mueven a un compás característico marchando en grupo alineado y coordinando los pasos entre sí. Véase también Orovio (1994).// Llevar o poner a **paso de ~**: Practicar un rigor o exigencia sobre alguien.

Cuando (fulano) iba, ya (mengano) venía: fr. Expresión que dice de la experiencia y habilidad del segundo.

Cuartería: f. Edificación compuesta únicamente de cuartos (Santiesteban: 112), por lo general con condiciones deficientes de higiene y espacio. Los cuartos son secciones en que, por lo general, quedó dividida una vieja edificación. El **solar** es una especie de ~. A veces el habitante del **solar** refiere que vive en una cuartería para evitar el carácter peyorativo de la voz **solar** (Menéndez, 1998).

Chambelona: f. Santiesteban (p. 119) cita del texto de R. González (1978) lo siguiente: "**Conga** que fue adoptada por el partido liberal para su propaganda electoral de 1916. Fernando Ortiz señala que, partiendo de compases africanos, se cubanizó una tonadilla española, y acepta la posibilidad de que este curioso nombre se daba a Chambas, población limítrofe de Camagüey, conocida por su filiación liberal (...)".

Charada: f. Véase **Bolita**.

Chévere: Cub. adj. "Aplicado a personas es sinónimo de generoso y abierto" (Santiesteban: 123). // Sencillo. // Jovial, alegre. // Persona con fluidas relaciones con los demás.

Chispa'etren: m. o f. Sin la contracción chispa de tren. Bebida alcohólica casera, destilada sobre la base del azúcar. Una especie de aguardiente rústico, cuyo poder produce una embriaguez, como si en quien lo degusta se hubiese activado la chispa que echa a andar a un tren. Es un modismo de la época en que se realizaba esta investigación.

Chiva: adj y s. Com. Delator, **chivato** Quien da el *chivatazo* (p. 128).

Chivatazo: Delación.// Soltar la lengua.

Chivato: s. **Chiva**.

Chivatón: Aumentativo de **Chiva**.

Chivo loco (hacerse el): fr. "Hacerse el tonto" (p. 130).// Hacerse el disimulado. Fingir desconocimiento.// Simular con plena conciencia de que se busca escurrirse.// **Guillarse**.// Neutralidad fingida.

Dar ala: fr. Dar libertad, derechos, reivindicaciones o facilidades.

Dar cuerda: fr. Estimular, persuadir, instigar.// Intrigar.

Dar(se) uno(s) trastazo(s): fr. Tomarse una (o varias) copa(s).

Debajo del tapete: fr. A la manera de un **tapado**.

Descarado: s. Tiene muchas acepciones. En VII.3 se usa para hablar del **jamonero** que se hace notorio.

Desertor: s. Individuo que sale del país legalmente y de modo transitorio; pero que, finalmente, se queda a residir en el extranjero sin someterse a los sistemas de autorización estatal.

Despelote: m. Relajo, relajamiento. // Dispersión, desbandada, huida.

Doble nueve: fr. La ficha más alta del dominó. La que más puntos de desventaja cuenta al perderse la partida. De quien tiene esa ficha en el juego se dice que está negro, oscuro.// Despectivamente se le llama así al negro.

Durofrio: m. Agua de sabor congelada.

Echar leña al fuego: fr. Referirse a o actuar en un asunto controversial, que causa enconada discordia, de mucha gravedad pero del dominio generalizado, y que es, por tanto, cuestión que mejor se debería evitar u ocultar.

Embarajar la talla: fr. (o simplemente **embarajar** v. intr. o ~ **el tiro**) "Esquivar mañosamente una pregunta o solicitud (...), engañar con actitudes o manifestaciones que encubran los verdaderos propósitos" (p. 143).

Embarcar: v. intr. "Incluir a alguien en una empresa que le ocasionará perjuicios" (p. 143).

Embarretinado: s. Quien sufre la consecuencia del **barretín**, por ser su actor o cómplice. Generalmente se acompaña del verbo salir ~, para señalar a quien es afectado.

Empachadera: La extremista acción del **empachado** o **comecandela**.

Empachado: s. **comecandela**.

Encarnarse: v. r. "Dedicarle una atención desmesurada" a alguien "con una finalidad que puede ser desde conveniente hasta perjudicial para quien es objeto" de tal actitud (p. 146).

Engordar la guanaja: fr. Ahorrar.

Escoria: f. **Marielito**. Se le acuñó como sinónimo de un antisocial peligroso a partir del momento de los **Marielitos**. Quien es **Metralla**.// Por extensión, opositor.

Estar carteadado: fr. Expresión que dice que la decisión ya está tomada aunque no lo parezca.

Estar en el pueblo y no ver las casas: fr. Situación que dice del **gil** o **mareado**.

Estar en la luna: fr. Estar retraído o fuera de las cosas importantes.

Estar perdido: fr. Por **gil** o **mareado**.

Extranja: f. Lugar fuera del país, en el extranjero.

Fiana: f. La policía, la autoridad (p. 156).

Fiesta del Watao (la): fr. Situación que termina muy mal, por lo general en pleito y confusión.

Fumar el tabaco: fr. Llamarse a engaño. No atenerse a los hechos. Asumir algún asunto de manera romántica e idealista.

Gardear: v. tr. Tomado del argot del básquet. Significa vigilar, cuidar las acciones del contrario.

Gente de Fidel (la): fr. Gente integrada a las actividades que el régimen reclama de los ciudadanos, aunque sólo sea de manera simulada.// En usos muy específicos puede ser **Chiva**.// También puede tratarse de la gente más allegada al máximo líder o que forme parte de camarillas que respondan a la nomenclatura. Aunque en el libro se habla de ese caso, esta acepción no se emplea.

Gente de la fiana (la): fr. Que colabora con la **fiana**.

Gente de la ley (la): fr. Responde a la primera acepción de gente de Fidel. De modo muy circunscrito, a las demás.

Gil: adj. y s. Ingenuo, incauto (pp. 170-171).

Globo: m. "Mentira, información amañada", información que por conveniencia no revela toda la verdad o todos los datos.// Mixtificación, idealismo o ideas carentes de realidad.// Exageración que podría ser parcialmente cierta o susceptible de ser creída.

"Generalmente se acompaña del verbo inflar" (p. 171). Se dice entonces *inflar (el) globo*. La posibilidad opuesta, reveladora de la justa y concreta verdad es *pinchar el globo* o *bajar del globo*. El hablante al referir la posibilidad de que alguien se crea o se ensimisme en el *globo*, puede relacionar al sujeto de esa creencia o ensimismamiento con los legendarios globos aerostáticos de *Matías Pérez* o el de *Cantoya*. Se reconoce que hay quienes *viven del globo*, quienes fundan su modus vivendi en el rendimiento que le da la propagación y elaboración de ideas amañadas.

Guaguancó: m. Baile popular hecho para que bailen hombre y mujer, aproximándose y esquivándose hasta que el hombre demuestra su superioridad de acercamiento, a ritmo de percusión y con una letra descriptiva lenta, que sirve de base para el acompañamiento de un coro (León, 1974; Orovio, 1992).

Guapería: f. Bravuconería.

Guatacón: s. Servil.// Adulador de alguna autoridad.

Guillarse: v. r. Hacerse el disimulado. Escurrirse. Evadir los deberes.

Gusano: m. Contrarrevolucionario (Santiesteban: 186). Por extensión, los individuos que decidían abandonar el país y los que no albergaban simpatías hacia el gobierno socialista. Término entrado en desuso.

Gustar(le) el chocolate: fr. Gusto amoroso por el negro.

Hablar con la luna: fr. Propagación de ideas con un alto fundamento idealista, ideas apasionantes y conmovedoras, pero carentes de sustentos reales.// Es sinónimo de *inflar (el) globo*.

Hasta (por) el gato: fr. Cualquiera, o (por) cualquiera.

Hijo'eputa: s. Com. Contracción de hijo de puta. El que hace la **hijo'eputada**, es decir una "acción ruin", que causa perjuicio a los demás, que lastima y ofende. Es una acción baja y deliberada, con la cual el amplio consenso colectivo no podría estar de acuerdo. La Real Academia Española reconoce el término hijo de puta, "pero no le da nombre a la acción que le es propia" (p. 188). Nos dice que es expresión injuriosa y de desprecio. Como enunciado se dirige al sujeto de la acción y no a su madre. //Puede usarse en forma entre elogiosa y burlona, para ensalzar a un sujeto que ha jugado alguna mala pasada, la cual puede ser elogiada por el consenso colectivo. Entonces, no se trataría de una **hijo'eputada**.

Hijo'eputada f. Com. : Véase **hijo'eputa**.

Jaba: f. Bolsa con dos asas en la boca (p. 193).

Jamonero: s. y adj. Que con intenciones sexuales gusta tocar a alguien disimulada o abiertamente.

Jinetero: s. Tal como se define en I.4, es el individuo, generalmente, joven que se dedica a negocios ilegales con extranjeros. En sus prácticas es notorio el comercio sexual.

Jugar con la cadena pero no con el perro: fr. Ver **Meterse ~**.

Lechada: f. Solución de cal usada para pintar de blanco. Lo usual es disolverla sin mezcla de colores.

Levantar: (o levantarse a) v. r. Seducir con intenciones sexuales.

Libreta: f. Se le llama así a cualquiera de las cartillas de productos racionados que el Estado vende a la población.

Libretazo: m. Acción anárquica, que se efectúa sin previa consulta [y sin la autorización] con [de] los superiores (p. 206).

Ligar: v. tr. Enamorar.

Limpiarse: v. r. Tiene muchas acepciones. Aquí se le emplea como limpiar la imagen propia. Por extensión hacer méritos cuando se han cometido faltas.

Loco: s. Individuo en absoluto integrado al régimen. Una especie de paria. Pueden ser tanto el delincuente común totalmente desajustado de la integración en sociedad como el opositor al régimen.

Llamar a contar: fr. Reprender o pedir cuentas.

Maceta: m. Denominación que se le da al mercader negro que se supone tiene mucho dinero acumulado ilegalmente. Dice la expresión nativa que ese dinero está "escondido en la maceta", oculto.

Malecón: m. Se usa para hacer frases como el camino que va al ~: el camino de la puta, de la **jinetera**.

Mambí: m. y adj. Combatiente del Ejército Libertador.// Relativo a ese ejército y sus acciones.

Mamey: adj. Aquí se emplea para calificar a la persona o cosa "de alta calidad".// **Chévere**.

Mangonear: v. tr. Traer o coger para el **trajín**.

Manguera: f. Pene.

Mareado: adj. y s. **Gil**.

Marielito: m. Inmigrante salido de Cuba por el puente marítimo del Mariel en 1981. Voz poco común en la Isla que se le sustituye por el denigratorio **escoria**, el cual tiene un espectro semántico más amplio y atemporal, pues no refiere sólo a los sucesos de 1981.

Marindango: m. Marido, aumentativo y despectivo a la vez.

Mayimbe: adj. y s. **Pincho** (p. 224).

Mayimbón: m. Aumentativo de **mayimbe**. O un **mayimbe** de alta jerarquía.

Medicina verde: Todo uso de plantas con fines curativos o de beneficio para el cuerpo de los humanos, aunque no excluye la posibilidad de ser utilizadas con mascotas y animales de cría.

Mejor (el o la): s. Persona **chévere**.

Mercachifle: m. Término despectivo usado en el lenguaje oficial para caracterizar al **bisnero**.

Merolico: m. El vendedor callejero de los años del liberalismo económico, momento en que se le bautizó con ese apelativo, propio de un personaje de una telenovela de la época.// Denominación dada al mercader negro que produce o vende cosas de poca monta.// Individuo que anda en negocios clandestinos fundados en muy poca inversión y contactos, prácticamente es a la vez productor, promotor y vendedor. En esto último difiere bastante del **maceta**.

Meter en horma: fr. Poner bajo un rigor o castigo.

Meterse (jugar) con la cadena, pero no con el perro: fr. Adagio que advierte la posibilidad de simular que se reacciona contra una persona o entidad poderosa y temible. La simulación puede ser, incluso, para prestarle servicio a quien se le atribuye tan desmesurado poder, sin que el servilismo se haga evidente.

Metralla: s. neutro. Lo peor, sea cosa o persona.// Gente de baja **catadura moral**.// **Escoria**.

Microbrigada: f. Pequeña brigada estatal de construcción de edificios de departamentos u obras públicas, a la que se enrolan trabajadores que hacen esfuerzos de largas jornadas de trabajo durante años, para obtener la posibilidad de hacer un contrato de adquisición de una vivienda a través del otorgamiento de una **asamblea comunista**.

Monada: f. La policía, los agentes de la autoridad o la gente que vigila en función de la autoridad.

Mono: s. Integrante de la **monada**.

Morder el cordobán: fr. Trabajar bajo una presión. Hacer una labor de castigo.// Doblar el lomo.// Esforzarse.// Tiene otras acepciones que evidencian obligatoriedad y rigor.

Muñequito de palo: fr. Es una expresión jocosa y cariñosa.

Nichaldo: s. Negro. Véase **niche**.

Niche: s. Negro. Hombre negro. También **nichaldo**. Es despectivo (p. 238). El uso f. es poco frecuente.

No creer ni en la madre de los tomates: fr. Ser ateo.

Norte (el): m. Estados Unidos. La **yuma**.

Pachanga: f. "Fiesta, sobre todo si es bailable.// Conjunto musical".// Todo lo que indique relaxo o el disfrute de una alteración del orden.

Pachangón: m. **Pachanga** en grande. Aumentativo.

Pachanguero: m. y f. Quien anda de **pachanga** o le gusta de modo muy especial.

Papelino: s. Modo ofensivo con que se nombra a quien migra del interior a la capital.

Papaya: f. Amér. "El órgano sexual femenino". Santiesteban (pp. 253-254) se refiere a lo común de esta voz en América y destaca su presencia en la letra de una **conga**. En este último caso está muy en el contexto de cómo es usada en el texto donde transcribo palabras de una informante.

Paquete: m. Entre sus acepciones cuenta: embuste, mentira. Sobre todo si se trata de una falacia muy bien disimulada.

Pasta: f. Dinero (p. 258).

Pata'e cabra: f. Pata de cabra. Instrumento usado para separar uniones clavadas, atornilladas o remachadas.

Payaso: s. Hazmerreír. Generalmente hace payasadas para adular.

Pela: f. "Zurra, cueriza" (p. 261), paliza.

Pepe: m. Antaño se le decía así a los comunistas. La voz se conserva en expresiones y letrillas populares que se activan con una enunciación burlesca en momentos precisos para ello, a veces combinada con el doble sentido de la palabra que remite a los cubanismos sinónimos de falo que empiezan con la letra p.

Petrolero: adj. "Blanco (o blanca) que gusta de las negras (negros). Se dice que esa persona quema petróleo" (p. 266).

Pica'o: m. Comodín, voz de innumerables acepciones (p. 267).// Malear o poner malo el ~, estropear un plan, propósito, situación, etc.

Piloto: f. "Taberna, en especial la que expende cerveza a granel" (p. 269). Puede tratarse, sobre todo si es clandestina, de expendio de cerveza embotellada.

Pincho: m. Jefe; persona prominente (p. 270).

Piolo: adj. "Negro que gusta de las blancas o blanca que gusta de los negros" (p. 271).

Pionero: s. Niño integrante de la UPC.

Pirata: m. Se dice de los taxistas que realizaban su actividad sin autorización estatal.

Pitín pinguera: fr. Alusión a la región de los genitales del varón. Sólo lo registro en el caso de una letra de canción usada en **rumba** o **conga**.

Plaza: f. Alude a la Plaza de la Revolución, lugar de la capital donde se producen los mítines multitudinarios de apoyo al gobierno y a su carismática nomenclatura.

Pomo: m. Botella que contiene bebida alcohólica. Es una voz más precisa que la que utiliza la Real Academia.

Poner en órbita: fr. Entrar a alguien en buenas razones o comportamiento, sin uso de la persuasión.

Poner la buena: fr. Dar una recomendación o imagen favorable ante terceros. // Recomendación para que alguien entre a un trato u oportunidad favorable.

Poner para las cosas: fr. Estar listo o vivo.// De modo enfático, en tono afirmativo o en tono imperativo, suele ser advertencia.// También puede ser **Poner en órbita**.

Poner sabroso: fr. A algo o alguien. Es una expresión verbal de uso muy variado, pero que en general quiere decir trastornar un orden usual con diversión, satisfacción o desahogo para quien ejecuta la acción; pero no siempre para la otra parte.

Posada: f. Hotel que sólo alberga a parejas de amantes por unas horas. Varios escritores de la etapa socialista introducen este término en la narrativa y la poesía.

Probado: adj. Se dice de quien tiene una virtud excepcional en el asunto que se trate, en particular asuntos de integración política.

Problemas ideológicos: fr. Expresión ambigua de la fraseología política que puede llegar a decir desde incumplimiento de deberes y simulación hasta de la cualidad de un contestatario.

Puya: f. Buscar en **Glosario de afrocubanismo rituales**.

Reglano: adj. Natural de Regla, pueblo en las orillas de la Bahía de La Habana.

Repegar: v. tr. Acción por medio de la cual los cuerpos se rozan con lascivia.

Rescabuchador: s. Espía de la intimidad sexual de otros.

Retama (ser): fr. "Ser lo peor, o lo más despreciable, o lo más temible" (p. 294).

Rumba: f. Cub. Cierta baile popular y la música que lo acompaña. //Ant. Francachela. Generalmente en la forma de <<irse de rumba>> o <<andar de rumba>> (p. 298). También véase: León; Orovio.

Saladito: m. Bocadillos y toda clase de alimentos ligeros para disfrutar con bebidas.

Sapichoso: adj. Sabio, docto, culto; pero dicho, por lo general, en tono irónico.

Sata: f. Puta. Mujer ligera. Coqueta. La comparación puede ser con las gallinas. Puede emplearse en género masculino para el varón.

Saya: f. Combinada con expresiones verbales indica el valor, arrojo o temple que tiene una mujer.

Shopping (la): f. Tienda para comprar con dólares.

Singao: s. Mala persona. Puede usarse en forma de broma.

Sofocación: f. Agitación, intranquilidad, perturbación, desasosiego. En el lenguaje religioso afrocubano es una consecuencia de los **osobbo**. Véase el **Glosario de afrocubanismo rituales**.

Solar: m. "Casa de vecindad" (Santiesteban: 313). Remite a las condiciones dichas para la **cuartería**. El **solar** del reverbero es en la imaginación racista-atea el sitio en que viven los negros y los contagiados en el contacto con ellos. Toda la profundidad sociológica del término se revela en el texto.

Tapado: adj. Califica a algo o alguien que se mantiene oculto por resultar desagradable al criterio social. // s. Que designa lo anterior. // s. Individuo que sin que nadie lo espere **deserta** del país. Es un término denigrante del lenguaje político. Esta acepción se puso de moda desde 1981 con el éxodo de los **Marielitos**.

Tener loco: fr. Tener desquiciado, desconcertado o sorprendido. // Tener a alguien seducido o enamorado.

Tracatán: s. Individuo servil. Esta voz tiene su especificidad en la política del régimen cubano. Se trata de alguien que muestra extremo servilismo a cualquier clase de autoridad.

Trajín (traer o coger para el): fr. Nos dice que a alguien se le pone en situaciones desagradables, incómodas, fastidiosas o que agotan sus energías.

Tumbadora: f. Tambor de caja abarrilada (Orovio: 482).

Tumbar caña: fr. Cortar caña.

Suave (o al): adv. Llevar sin mucho rigor la vida o en particular un quehacer específico.

Vivir de la papa santa: fr. **Vivir del cuento**.

Vivir del cuento: fr. Expresión para designar a quien se le atribuye ser vago o improductivo. En específico de quien se dice que se gana la vida embaucando a los demás.

Yerberero: s. Vendedor de hierbas y otras materias vegetales empleadas en curandería, tradiciones de religiosidad popular y cultos afrocubanos. Por extensión puede vender otros productos para esas prácticas.

Yuma (la): f. Estados Unidos.

Glosario de afrocubanismos rituales

Aché: Virtud, gracia venida de los dioses u **orishas**, o de otras entidades espirituales. También viene de cuanta fuente de buena influencia pueda asistir a la persona.// Es el don que todos los hombres ansían.// Exclamación de agradecimiento a toda aquella fuente de donde provenga.

Achelú: Policía. Justicia. Cuerpo de inteligencia.

Addimú: Pequeña ofrenda de comida y bebida.

Aggayú Solá: **Orisha** Mayor. Entre todos los **orishas** es el gigante y el de mayor fortaleza. Está asociado a fuerzas que dividen la faz de la tierra. La fuerte corriente de los ríos. La lava. Los volcanes. Es la violencia misma de la tierra, que se traduce en furia y poder; pero a la vez en fragilidad y compasión ante los hombres más débiles. Sincretiza con San Cristóbal de La Habana, el patrón de la ciudad.

Ahijado: Aquel que fue iniciado. En nuestro caso, se sobreentiende que por sus *padrinos* de religión afrocubana.

Akala-kambuka: Hechizo de **palero**, de muerto **trabajado** por vía **conga**.

Akobba: Revolución, viraje desgraciado en el destino de una persona.

Akpón: Cantante que interpreta acompañado de los **batá**.

Alafia: Letra de los **obinús**. Las cuatro caras blancas de los abalorios de coco salen hacia arriba, con su cara blanca. Se dice que pueden esconder incalculables males en su reverso oscuro. Por ello habrá que interpelar nuevamente a las deidades. Incluso, cuando se confirma que la **letra** es "buena", propicia, para la plenitud vital del consultado, siempre aparecen recomendaciones y **ebbó** que están indicando que no se confié en su buena estrella.

Aleyo: Término que se utiliza en **Regla de Ocha** para precisar que se trata de un creyente no iniciado, que no ha pasado por el **asentamiento**. No está **asentado**. Pero el uso se extiende para hablar del invitado incrédulo o del simple curioso (Díaz Fabelo, 1960). Por extensión se utiliza en la voz de otros cultos.

Ángel de la Guarda: Vea **asiento**.

Ano: Enfermedad.

Arayé: Enredos, chismes, indiscreciones, con las consecuentes complicaciones de las relaciones interpersonales y el estatus social de la persona. Fuente de atracción de enemigos y malas voluntades debidas al "doble filo de la lengua".

Asiento: Rito de iniciación en la **Regla de Ocha**. Es la consagración definitiva en este tipo de fe. Se dice que la persona **hace santo**. Con ello se le asienta en su cabeza (**lerí**) el **Ángel de su Guarda** (**eledá**) o **orisha** tutelar, de quien se dice que es hijo la persona. La acción ritual es **asentar**.

Até: Medio de adivinación conocido como **Tablero de Ifá**. Propio del culto a **Ifá**.

Ayáguna: Uno de los caminos o formas de manifestación de **Obatalá**. Un **Obatalá** macho, guerrero, batallador y sagaz. Fue quien inauguró la competencia, la emulación, la guerra y la pendencia por todo lo que tiene valor para el hombre.

Ayubbona: Asistente de la **madrina** durante la ceremonia de **asiento**.

Babalawo: Sacerdote del culto de **Ifá**. Varón a toda prueba. Maestro en los más altos secretos de la adivinación. El doctor por su sabiduría y adorador de **Orula**.

Babalocha: Padre de santo. **Padrino**.

Babalú Ayé: **Orisha** dueño del poder de las terribles enfermedades. En relación mitológica con **Naná Burukú**. Negociador de la vida y la muerte. Ligado a la curandería. Portador de mensajes funestos.

Bakonfula: **Mayordomo**.

Batá: **Tambores de fundamento**.

Bembé: Fiesta profana, dada para la simple diversión. Puede seguir a la terminación de la fiesta sagrada ofrecida con los **Tambores de fundamento**. Los instrumentos que se usan en ella no están consagrados: "hay fiestas de diversión donde se baila y se canta con acompañamiento de instrumentos profanos" (Ortiz, 1981: 172; también véase León y Orovio). Aunque no es celebración sagrada, en la que los instrumentos no tienen la capacidad para el tañido de "invocaciones" o 'hablas' a los orishas (Ortiz: 173), puede suceder que en el ~ alguien con poca orientación de sus facultades para convivir con los espíritus experimente sensaciones parecidas a la de la montadura del santo o muerto (Ver **Montar**).

Bilongo: Sustancia dañina que se suministra para efectos mágicos sobre la persona. Es muy peligrosa.

Caballos de santo (o muerto): Médium por el que se manifiestan los dioses yoruba, **orishas**. Se usa pocas veces para hablar del médium del espiritismo **cruzao**.

Camino: Avatar, destino y faceta de los **orishas**, ligado al sino de la persona junto a toda la influencia con que la marcan en su conjunto los seres espirituales.

Canastillero: Mueble donde se guardan los objetos sagrados que representan el poder de varios **orishas**.

Cargada: Abrevia añadir de malas influencias. Usual para el espiritismo **cruzao**.

Casa de Guerreros: Mueble pequeño donde se guardan discretamente los **Guerreros**.

Cascarilla: Polvo preparado a base de la cáscara del huevo blanco.

Cauri: Caracol usado para la adivinación por medio del **diloggún**.

Congo: Que proviene de la tradición de los pueblos que habitaban las márgenes y el delta del río Congo.

Consultarse: Someterse al rito de adivinación para saber el estado del destino. **Registrarse**.

Chamalongo (o shamalongo): Medio de adivinación en **Regla Conga**.

Changó: **Orisha** Mayor. Dueño del trueno y el fuego. Bravo y belicoso. Encarna la voluntad, la energía y la fuerza para el trabajo. Pero a la vez la pendencia, la fiesta y las liberalidades. Verdadero guardián de los roles del macho y la hembra.

Día del medio: Segundo día de la ceremonia de **asiento**.

Diloggún: Sistema de adivinación por medio de **cauris**. Lo utilizan los iniciados en la **Regla de Ocha**.

Ebbó: Trabajo u obra dirigido a la purificación de la persona o algún fetiche. En este último caso tiene efectos purificadores para la persona poseedora del fetiche.

Eggun: Deidad que representa a los espíritus de todos los muertos.

Ekuele: Okpelé.

Elegguá: Orisha Mayor. Dios del destino y los **camino**s. Entre todos los **orishas** es el primero en recibir reverencia y ofrenda.

Elekes (o **eleke**): Cuentas o collar consagrado a un **orisha**.

Enguello: iniciado en **Regla Conga**.

Eyó: Riña, discusión, conflicto, pendencia, tragedia.

Fambá: Parece ser una corrupción de **fambayín** o cuarto de ceremonias en la **Sociedad Secreta Abakuá**. Esa corrupción se emplea a veces en **Regla Conga** como cuarto en el fondo de la casa.

Fambayín: Fambá.

Fitiwo: Muerte repentina, accidental y por lo general en circunstancias trágicas.

Fundamento: Contenido mágico de los receptáculos sagrados de las distintas variantes de la religión afrocubana y en general de todos los fetiches. En un uso restringido puede tratarse de una o varias de las materias de poder. Por extensión, el propio fetiche. El **fundamento de santo**, se refiere a los objetos del culto que representan a los **orishas**.

Guerreros: Las primeras deidades (**orishas**) que se reciben en la **Regla de Ocha**. Son los primeros en las invocaciones, rezos y todo tipo de ofrenda. En orden sucesivo son: **Elegguá, Oggún y Ochosi**.

Güiro: Instrumento musical para dar salutación a los **orishas** en fiestas que no requieren de un homenaje estrictamente sagrado. Muy socorrido en el **bembé**. Por extensión, fiesta que se da con esa clase de instrumento en la casa de culto. Se ha propagado el término como un cubanismo sinónimo de fiesta.

Ibaé: Salutación por la tranquilidad del espíritu de los antepasados en **Regla de Ocha**. ¡Qué en Gloria esté! ¡Descanse en Paz!

Ibeyis: Orishas. Son los jimaguas o mellizos. Representan la diversión. Son quienes apartan todas las trampas que la maldad puede poner en el camino de los hombres, espantando las malas influencias. En el mito fueron los que con su música y su danza vencieron al Diablo, hasta dejarlo exhausto.

Iddé: Manilla consagrada a un **orisha**.

Ifá: Culto de Ifá. Véase **babalawo**.

Ikú: La muerte.

Ilé: Casa. En específico, **casa de culto**. Más en concreto, casa de culto de la **Regla de Ocha**.

Inkisi (o **nkiso, nkisi**): Hay mucha variabilidad fonética y semántica en el uso de este término. Puede ser fetiche de forma humana al que se le aplican los principios de la magia imitativa a través de trabajos de hechicería.// Objeto al que está asociado una fuerza espiritual.// Espíritu o muerto.// En general, designa al "espíritu y al objeto material en el cual tal espíritu 'es' y puede ser dominado por un hombre". Por lo tanto asociado a la **nganga** (Bolívar y González, 1998: 16).

Inle: Orisha Mayor. Patrón de los médicos. En la mitología es médico, cazador y pescador. Conocedor de los secretos del mar y de la tierra. Le asiste la prudencia, la sabiduría y la frialdad con que toma los acontecimientos.

Iña: Ojeriza, mala voluntad, envidia.

Iré: El bien, la gracia.

Iroko: Orisha Mayor. Ligado al poder de la ceiba, árbol sagrado por excelencia. Es la comunicación con las entrañas de la tierra y de la sabia de la fertilidad con lo alto del cielo.

Iyalocha: Madre de santo. Madrina que le **hace santo (asienta)** a la persona en la **Regla de Ocha**.

Iyawó: Recién iniciado en la **Regla de Ocha**.

Labor. (~ espiritual). La misa de convocatoria a los muertos en el espiritismo **cruzao**.

Lerí: Cabeza. Sitio de la cabeza donde se asienta el **Eledá**.

Letra: Registro que resulta de la tirada ritual de los medios de adivinación de la **Santería**. En el **diloggún** ese registro se marca por combinaciones numéricas asociadas con un nombre. Por ejemplo, cinco se le asocia con **Oché**. Por cada ~ hablan (revelan) diferentes **orishas**.

Limpieza: Despojo o exorcismo. Purificación.

Lucero: Fuerza espiritual conga, que hace vibrar la **nganga** con la fuerza venida de lo alto, del cielo.

Lucumí: Se dice del esclavo y de las tradiciones que provienen de un área aledaña al noreste del río Benin. Esas tradiciones pueden diferenciarse por la variedad lingüística entre los pueblos del área (Angarica, 1990). Por extensión se le ha denominado así a toda la tradición yoruba, entre ella la tradición religiosa de la **Regla de Ocha y de Ifá**.

Lugunda: extranjero en lengua de **paleros**; pero también lejano, distante, extraño.

Macungo: amigo en lengua de **paleros**. Un uso lingüístico menos ortodoxo, es aquel que señala al allegado a una casa de culto en la que domina el culto **congo**.

Madrina: Sacerdotisa que introduce a un creyente en los cultos afrocubanos donde la mujer puede tener esa función.

Maferefún: Salutación a los **orishas** que puede traducirse como bendito sea. Bolívar (1994) lo presenta como **maferún**, aunque en el mismo texto se usa la misma voz que aquí se emplea.

Mayimbe: Potencia espiritual **conga**. Asociada con el aura tiñosa. Comunica la fuerza del cielo con la potencia de los muertos y los elementos de la tierra.

Mayombe: Es la esencia de la **Regla Conga** o **Palo Monte**, de todas sus subvariantes. "Es un vocablo **congo** que significa magistrado, jefe superior, gobernador, denominación o título honorífico". Se trata de "rendir culto a los muertos y a los espíritus de la naturaleza": "Es, en resumen, la íntima relación del espíritu del muerto con los animales, las aguas, los minerales, las tierras, los palos y las hierbas" (Bolívar y González: 39).

Mayombero: En el habla popular se dice del líder ritual o sacerdote principal de la casa de culto de la subvariante del culto **Mayombe** de la **Regla Conga**. También, el seguidor del culto, aunque para este es mejor reservar la conocida voz de **palero**.

Mayor: Persona con más tiempo de iniciada en el culto y que tiene una relación ritual con el creyente. En sentido estricto, en la **Regla de Ocha**, son los **padrinos** y la **ayubbona** (ayudante de los padrinos en el rito de **asiento**).// Quien aparece en la línea ascendente del padrinzago ritual de la persona, línea contada a partir de sus **padrinos**.

Mayordomo (de prenda): En **Regla Conga**, **bakonfula**.

Montar: Acción por medio de la cual una entidad espiritual (santo o muerto) se posesiona de un médium. Por extensión podría suceder con alguien que no esté preparado para médium, en lo cual los sacerdotes ponen mucho cuidado pues se trata de un proceso muy fuerte desde el punto de vista mental y corporal, que en el caso de ese neófito se debe evitar. A los médium de **orishas** o **santo** se les llama **Caballos de santo**.

Mpaca: Atributo litúrgico del **Palo Monte**.

Muluguanda: extranjero en lengua de **paleros**; pero también lejano, distante, extraño.

Muncuana: extranjero en lengua de **paleros**; pero también lejano, distante, extraño.

Naná Burukú: **Orisha** Mayor. Deidad misteriosa y terrible con gran poder en relación con la enfermedad. Está asociada a los secretos de la curandería. Asiste a la paciencia, la rectitud, la bondad y la decisión que aunque demorada pueda ser sabia y justa.

Nganga: El principal atributo sagrado de la **Regla Conga**. Las diversas materias que contiene, las que forman su entorno y las que recibe en ofrendas, dan energías al muerto a ella asociado. Es la casa del muerto. Tiene un alto significado pues simboliza al muerto. Por la vía de este **fundamento congo** se negocia con los muertos.

Nganglero (ngangulero): **Tata. Tata nganga. Padre nganga. Mayombero. Palero.** Líder ritual en **Regla Conga** que maneja la **nganga**. Domina la esencia de la relación y el comercio con los muertos que implica **mayombe**.

Ngueyo: enguello.

Nkisi: Véase **inkisi**.

Nñigo: Relativo a la **Sociedad Secreta Abakuá**.

Obatalá: **Orisha** Mayor. Creador de la tierra y el hombre. Dueño de las cabezas. Encarna la pureza, los pensamientos y los sueños. Se le atribuye la paz y la armonía. La creación del hombre y el avatar por la continua lucha por la plenitud vital (Véase **Ayíguna** que es uno de los **caminos o avatares** de ~). Está asociado a la férrea voluntad, la tranquilidad, la reserva y la dignidad.

Obinús: Conjunto de los cuatro pedazos de coco que se consagran para la adivinación.

Obra: Creación ritual, hecha conforme a lo que indican los seres animistas, de acuerdo a lo requerido para propiciar sus influencias en la negociación del bien y el mal, o cualquier transacción en que se pretenda la intersección de ellos. También es sinónimo de **labor** en espiritismo **cruzao**. Sinónimo de **Trabajo**.

Ochosí: **Orisha** mayor. Mitológicamente vive en pacto con **Oggún**. Es el cazador por excelencia. Símbolo del carácter emprendedor, vivo y alerta.

Ochún: **Orisha** Mayor. También **Oshún**. Encarna el amor, la feminidad y la dulzura del agua de los ríos. La dulzura por excelencia le pertenece, asociada a cosas dulces y la miel. Resuelve riñas y a la vez las provoca. Simpática. Amante de la fiesta y las finuras del atuendo. De exquisita sensualidad. Asociada con el respeto a los pareceres sobre cuestiones en disputa, donde prefiere abstenerse. Da mucha importancia al criterio social. Ligada a la alta valoración de las jerarquías y la posibilidad de ascensión social.

Ofó: Malestares, inconvenientes y malas influencias que aparecen de repente, sorpresivamente, y por lo común trastornando prósperas posibilidades.

Ofoché: Polvos de hechicería. La aplicación de ese polvo al soplarse se le llama **polvazo**, un término extendido como cubanismo.

Oggún: **Orisha** Mayor. Deidad masculina. Dueño de los minerales y los hierros. Violento y belicoso. Con extraordinaria fortaleza y resistencia corporal. Concedor de la espesura del monte. Es un dios en el que se combinan el valor y la astucia, como capacidades para la guerra. **Oggún Onilé**, representa un **avatar** o **camino** particular de la deidad.

Ona: Tropiezos, golpes, caídas –tanto físicas como morales. En interpretación de algunos creyentes pueden ser los obstáculos y las trampas que producen esas caída. Abatimiento. Ruina. Fracaso. Hay quienes creen que habla de yerros, omisiones, descuido y culpabilidad.

Okpelé (También ékuele): Cadena de corteza de coco o carapacho de jicotea. Es un instrumento de adivinación en el culto de **Ifá**.

Olofi: Dios supremo del panteón politeísta de los **orishas**.

Olokun: **Orisha** Mayor. Dueño de las profundidades y la inmensidad del océano. Ser andrógino, a cuya dualidad está asociado el misterio de la vida y las fuerzas más terribles que actúan sobre ella. Guía al hombre hasta los grandes tesoros, hacia la riqueza material, llena de misterio y de dualidad para el destino humano.

Oriaté: Maestro de ceremonias.

Orisha: Así se le denomina a cada una de las deidades de la **Regla de Ocha**.

Orisha Olo: **Orisha** Mayor. Deidad a la que le corresponde la tierra de la labor y la cosecha. Está asociado a la prosperidad que sale de la tierra y del trabajo. La bonanza y la fertilidad. Ligado a la vida de las plantas y los animales, de donde brota la fuente de la alimentación humana. Es pudoroso. Reservado. Juicioso en cuestiones de disputa. Por todo lo dicho es quien recibe sobre sí la sangre del sacrificio con el que se renueva la vida y la prosperidad.

Orula: Es el **orisha** mayor que posee los secretos de la adivinación. Poseedor del **ékuele** y el **até**. Encarnación misma de la sabiduría. Tiene la posibilidad de influir sobre el destino y es el gran doctor. Por ello es el principal consejero de los hombres. A su culto se consagran los **babalawos**. Su poder es tan grande que cuando reclama para su culto a alguien, sin excepción tendrá que aplicarse a sus ritos y sacerdocio. Se manifiesta a los hombres sólo a través de los oráculos, no baja a cabeza alguna. Protege de aflicciones muy temidas por el creyente, la locura y los trastornos psicológicos y nerviosos.

Osain: **Orisha** Mayor. Dueño de la naturaleza, en específico de los secretos del monte y el poder de las plantas para la curación y el ritual. Es un maestro para alejar a **Ikú**, la muerte.

Osobbo (u osogbo): Mala ventura. Infortunio. Pena. Contrariedad.

Osun: Orisha Mayor. Mensajero de **Obatalá** y de **Olofi**. Acompaña a los **Guerreros**. Con la verticalidad de la estatuilla de su **fundamento**, mantiene la estabilidad de la vida del creyente frente a la muerte y las grandes desgracias. Vigila la cabeza de los creyentes. Asiste la adivinación.

Oyá Yansá: Orisha Mayor. Patrona de los vientos, las tempestades y los fuertes temporales. Dueña del cementerio, donde están los **Egun**, quienes la siguen en sus pendeencias y guerras. Asociada a la centella. Deidad que tras su voluptuosidad esconde el poder y el autoritarismo. Celosa y a la vez infiel.

Padrino: Sacerdote que introduce a un creyente en un culto afrocubano, por excelencia cuando se trata de la iniciación. Si se dice en plural se refiere a la **Regla de Ocha**, donde un hombre y una mujer actúan, simbólicamente, como padre y madre del iniciado, del **asentado**.

Palero: Iniciado en **Palo Monte**.

Palo Monte: Palo. Regla Conga. La subvariante **Mayombe** o trato directo con el **nfumbe, nfumbi** o muerto, ligado al alto poder del **nkisi**. La **Brillumba** se le dice cruzada, combina en el rito el trato con el muerto asociado al **fundamento** congo y la invocación al poder de los **orishas**. La **Kimbisa** (Cabrera, 1977) se combina más con la asistencia espiritual y el alto poder del cielo interpretado en el sentido del catolicismo afrocubano.

Pinaldo: m. Cuchillo de los sacrificios, consagrado a **Oggún**.

Polvazo: Ofoché.

Prenda: Generalmente, así se le llaman a los atributos de la **Regla Conga**. En especial, a la **nganga**. Contiene las cargas mágicas del poder de los seres espirituales. La **prenda judía** es un tipo específico de prenda en **Palo Monte**.

Puya: Rezos cantados o pronunciados con musicalidad, distintos de otros por su contenido pícaro y desafiador, invitando a que una deidad se manifieste.// Ha pasado a ser un cubanismo sin sentido ritual, aunque proviene del uso dicho.

Recogimiento: Limpieza o purificación que recoge el grave daño que afecta a una persona a través de las materias de poder que sirven para esos fines curativos: huevos, hierbas, frutos, etc. Término muy socorrido en el espiritismo **crúzao**.

Registrarse: Consultarse.

Regla: Se usa adjetivada por la variante religiosa afrocubana que se trata. Indica adscripción a un culto de origen africano, cuya liturgia remite a las creencias religiosas introducidas por los africanos, conservadas en Cuba de un modo muy coherente con las creencias que existían en África en los siglos que duró la trata negrera (Bascom; Cabrera). Entonces se dice **Regla de Ocha, Regla Conga, Regla de Ifá y Regla Arará**. No se usa así para el culto **abakuá**. Aquí se debe distinguir Regla como culto, de Regla como pueblo asociado a la virgen de ese nombre.

Regla Conga: Palo Monte. Variante religiosa afrocubana. Proviene de la zona de Angola y el Congo. Adora a las potencias de las fuerzas de la naturaleza asociada con los espíritus de los muertos.

Regla de Ocha: Variante religiosa afrocubana de origen yoruba. Conocida como **Santería**. Se funda en la adoración a los **orishas** y los espíritus de los antepasados.

Resguardo: Talismán preparado bajo procedimientos rituales.

Revolución: Akobba.

Sambía: (o **Nzambí**) El creador de todo lo existente en **Regla Conga**, dueño de todos los espíritus que nos ven e inciden en nuestra vida.

Santería: Regla de Ocha.

Santero: Iniciado en la **Regla de Ocha** o **Santería**.

Santo: Nombre que se usa sincréticamente para designar a los **orishas** de la **Regla de Ocha**. De ahí el nombre de esta última como **Santería**. **Hacer santo:** pasar por el **rito de asiento**. **Santo de cabecera: eledá**, que conecta la cabeza del creyente con el influjo de la gracia de los **orishas** y por extensión de los seres espirituales.

Sarabanda: Atributo sagrado de la **Regla Conga**. Se asocia con **Oggún** (en **Regla de Ocha**). Es una deidad **Conga** coligada con la energía de varias materias, las más importantes son hierros, perro negro y materias del monte.

Sociedad Secreta Abakuá: Se explica en el texto que es una fraternidad religiosa masculina de carácter secreto, cuyo antecedente proviene del Viejo Calabar (Sosa, 1984, 1982).

Tambores de fundamento: Tambores consagrados para ofrecer música ritual. Reverenciados por los iniciados. Son los tambores llamados **batá**. Por extensión la festividad sagrada que se ofrece con la música de esos tambores.

Tata: Oficiante de la **Regla Conga**. Hombre que maneja la **nganga (tata nganga o nganglero)** y que inicia al neófito.

Tiya-tiya: Conversaciones negativas, chismes, enredos por palabras, compromisos en que se ve la persona por indiscreción, etc.

Trabajo: Obra.

Yemayá: Orisha Mayor. Madre del mundo. Madre de la vida. Madre de todos los **orishas**. Se asocia con el agua del mar en donde, mitológicamente, nace la vida. Indomable y astuta. Virtuosa, sabia y alegre. Dueña de la lluvia y la humedad. Se le asocia al carácter maternal. El rigor y la voluntad. Con una fina representación de todo lo que representa orden y rango.

Yewá: Orisha Mayor. Vive entre las tumbas y los muertos. Asociada con **Oyá** en tratos con los muertos.

Bibliografía

Academia de Ciencias de Cuba (ed.)

- 1994 *Les recherches socio-religieuses à Cuba. Social Compass*, Belgique, Vol. 41, No. 2, jun.
1990 *La religión en la cultura*, La Habana: Academia.

Adams, Richard N.

- 1995a "La tradición de Conquista en Mesoamérica. Una hipótesis para la interpretación de las relaciones interétnicas en Centroamérica", en *Etnias en evolución social*, México: UAM-I.
1995b "Dos características básicas de la etnicidad", en *Etnias ... (edición citada)*.
1995c "Surgimiento y supervivencia étnicos en Centroamérica", en *Etnias ... (edición citada)*.
1989a "A model of the Reproduction of State-Sponsored Ethnic Violence", en: *Systems Research*, Vol. 6, No. 3, University of Texas at Austin.
1989b "Internal and external ethnicities: with special reference to Central America", No. 279, *Offprint Series*, Institute of Latin American Studies, University of Texas at Austin.
1983 *Energía y Estructura*, México: FCE.
1978 *La red de la expansión humana*, México: la Casa Chata.

Aguirre, Sergio

- 1974 *Ecos de Camino*, La Habana: Ciencias Sociales.
1966 *Historia de Cuba*, La Habana: Pedagógica.

Aguirre Bastán, A. (ed.)

- 1997 *Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación socio-cultural*, México: Alfaomega.

Albert, B.

- 1980 "Yanomami-Kaingang: La cuestión de las tierras indígenas en Brasil", en: Instituto Indigenista Interamericano: *Indianidad, etnocidio, Indigenismo en América Latina*, México: III.

Alfonso, Pablo

- 2001a "Se prepara el gobierno para dar una batida antirreligiosa en La Habana", en *El Nuevo Herald*, 18 de junio.
2001b "Ofensiva contra el auge religioso", en *El Nuevo Herald*, 17 de junio.

Alonso, Aurelio

- 1995 "Catolicismo, política y cambio en la realidad cubana actual" en *Temas*, No. 4, octubre-diciembre.
1990 "The Catholic Faith and Revolution in Cuba: Contradictions and Understanding", en Halebsky, Sandor y John M. Kirk eds.: *Transformation and struggle: Cuba faces the 1990s*, Nueva York: Westport.

Althusser, Louis

- 1975 *Los aparatos ideológicos del estado*, México: ENAH.

Alvarado, Juan Antonio

- 1998 "Estereotipos y prejuicios raciales en tres barrios habaneros", en *América Negra*, No. 15, Diciembre.
1996 "Relaciones raciales en Cuba. Notas de investigación", en *Temas*, No. 7, jul-sep.

Allport, Gordon W.

- 1987 *The Nature of Prejudice*, Reading (Mass): Addison-Wesley.

Anderson, Benedict

- 1991 *Imagined Communities*, London: Ed. Verso.

Angarica, Nicolás

- 1990 *El lucumí al alcance de todos*, en Menéndez (ed.) *Estudios ... t. I.* (edición citada).
s.f. *Manual de Orihate*, sin dato editorial.

Anguera Argilaga, María Teresa

- 1997 "La observación participante", A. Aguirre Bastán (ed) *Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación socio-cultural*, México: Alfaomega.

Arango y Parreño, Francisco de

- 1952 "Discurso sobre la agricultura de la Habana y medios para fomentarla", en *Obras*, 2 vol., La Habana: Ministerio de Educación.

Aranda, Gisella

- 1996 "Una ruta para fortalecer la identidad", La Habana (no publicado).

Argüelles, Aníbal

- 1994 "Les systèmes divinatoires de la Règle Ocha à Cuba", en *Les recherches socio-religieuses à Cuba. Social Compass*, Belgique, Vol. 41, No. 2, jun.
1992 "Los mitos en la Regia de Ocha y su incidencia en las normas de conducta de los creyentes", en *Mito, magia y religión*, Chilpancingo, México: Universidad Autónoma de Guerrero-Universidad de La Habana.

Argüelles, Aníbal, y Ileana Hodge

- 1991 *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*, La Habana: Academia.
- Aubrée, Marion**
1995 "Roger Bastide à l'interface de l'un et du Multiple". *Bastidiana*, Paris, No. 9, janvier.
- Azcuy, Hugo**
1995 "Revolución y derechos", en *Cuadernos de Nuestra América*, Vol. XII, No. 23.
1994 "Cuba: Reforma constitucional o nueva constitución", en *Cuadernos de Nuestra América*, Vol. XI, No. 22.
- Bachiller y Morales, Antonio**
1887 *Los negros*, Barcelona: Gorgas.
1881 *Tipos y costumbres de la Isla de Cuba*, La Habana: sin dato editorial.
- Bajtín, Mijail**
1982 "El problema de los géneros discursivos", en *Estética de la creación verbal*, México, D.F.: Siglo Veintiuno.
1979 *La cultura popular en la edad media y el renacimiento*, Barcelona: Barral.
- Balandier, George**
1994 *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona: Paidós.
- Balibar, Etienne**
1991 "Is There a 'Neo-Racism'?", en Balibar, Etienne y Immanuel Wallerstein: *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Londres/ Nueva York: Verso.
- Balibar, Etienne y Immanuel Wallerstein**
1991 *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Londres/ Nueva York: Verso.
- Banton, Michael**
1983 *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnet, Miguel**
1995 *Cultos Afrocubanos. La Regla de Ocha y La Regla de Palo Monte*, La Habana: Ed. Unión.
1984 *La fuente viva*, La Habana: Letras Cubanas.
1966 *Biografía de un cimarrón*, La Habana: Instituto de Etnología y Folklore.
1961 "La religión de los yorubas y sus dioses", en: *Actas del Folklore*, La Habana, año 1, No. 1.
- Barth, Fredrik (ed.)**
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México: FCE.
- Bascom, William, R.**
1966 "The African Heritage and Its Religious Manifestations", en Robert Freeman Smith, ed., *Background of de Revolution: The Development of Modern Cuba*, Nueva York: Alfred Knopf.
1952 "Two Forms of Afro-Cuban Divination", en Sol Tax, ed., *Acculturation in the Americas*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bastide, Roger**
1973 *El prójimo y el extraño*, Buenos Aires: Amorrortu.
1972 *African Civilizations in the New World*, Nueva York: Harper & Row.
1970 "Mémoire Collective et Sociologie du Bricolage". *L'Année Sociologique*, París.
1960 *Les Religions Africaines au Brésil*, París: Presses Universitaires de France.
- Berger, Peter**
1971 *El Doseil Sagrado*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Betancourt, José Victoriano**
1844 "Un velorio en Jesús María", en *El Artista*, La Habana, 3 de diciembre.
- Betraux, Daniel**
1980 "L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXIX.
- Betto, Frei**
1985 *Fidel y la Religión: Conversaciones con Frei Betto*, La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.
- Blakey, M. L.**
1998 "El cementerio africano de Nueva York: antropología biocultural y diálogo público", en *V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología Biológica*, La Habana: Universidad de La Habana.
- Bobes, Velia Cecilia**
1997 *Cuba: cultura política y cambio social en los noventa*, Tesis (Doctor en Ciencia Social con Especialidad en Sociología), México: Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México.
1996 "Cuba y la cuestión racial", en *Perfiles Latinoamericanos*, No. 8, Enero-Junio, México.
- Bolívar Aróstegui, Natalia**

- 1994 *Opolopo Owo*, La Habana: Ciencias Sociales.
 1990 *Los orishas en Cuba*, La Habana: UNEAC.
- Bolívar Aróstegui, Natalia y Carmen González Díaz de Villegas**
 1998 *Ta Makuende Yaya y las Reglas del Palo Monte*, Ciudad de La Habana: Unión
- Bolívar Aróstegui, Natalia y Román Orozco**
 1998 *Cuba Santa. Comunistas, santeros y cristianos en la isla de Fidel Castro*, Madrid: Aguilar.
- Bonilla, Raúl Cepero**
 1978 *Azúcar y abolición*, La Habana: Ciencias Sociales.
- Booth, David**
 1976 "Cuba Color and Revolution, *Science and Society*, Vol. 40, No. 2.
- Borrego, María del Carmen**
 1973 *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Bosch, Juan**
 1983 *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, La Habana: Ciencias Sociales.
- Bourdieu, Pierre**
 1991 *El sentido práctico*, Madrid: Taurus.
- Brock, Lisa**
 1996 "Regreso al futuro: Cuba entre los afronorteamericanos" en *Temas*, No. 8, octubre-diciembre.
- Brown, Karen Mc.**
 1991 *Mama Lola. A Vodou Priestess in Brooklyn*, Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- Brown, Charles J. y Armando M. Lago**
 1991 *The politics of psychiatry in revolutionary Cuba*, Washington: Freedom House of Human Rights.
- Bueno, Salvador**
 1963 *Historia de la literatura cubana*, La Habana: Ministerio de Educación.
- Bunck, Julie Marie**
 1994 *Fidel Castro and the quest for a revolutionary culture in Cuba*, University Park, Pa.: Pennsylvania State University.
 1990 *Cultural Change in Postrevolutionary Cuba* (Ph.D., degree date: 1988), University of Virginia.
- Cabrera, Lydia**
 1989 *El Monte*, Ciudad de La Habana: Arte y Literatura.
 1977 *La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*, Miami: Peninsular.
 1974 *Yemayá y Ochún. Kariochas, Iyalochas y Olorichas*, Madrid: C.R.
 1940 *Cuentos negros de Cuba*, La Habana: La Verónica.
- Caillois, Roger**
 1984 *El hombre y lo sagrado*, México: FCE.
- Campbell, Federico (comp.)**
 1998 *La patria es de todos: voces de la disidencia cubana*, México: Milenio.
- Caño, María del Carmen**
 1996 "Relaciones raciales, proceso de ajuste y política social, en *Temas*, No. 7, jul-sep.
- Carbonell, Walterio**
 1961 *Cómo surgió la cultura nacional*, La Habana: sin dato editorial.
 1960 "África y Cuba", en *Lunes de Revolución*, No. 83, 24 de octubre.
- Cardoso de Oliveira, Roberto**
 1992 *Etnicidad y Estructura Social*, México: Eds. de la Casa Chata.
- Carmichael, Stokely y Charles Hamilton**
 1967 *Black Power*, Nueva York: Vintage Books.
- Carneado, José Felipe**
 1982 "Intervención del Dr. José Felipe Carneado en la Escuela Níco López", en *Discursos*, La Habana: Política.
 1962 "La discriminación racial en Cuba no volverá jamás, en *Cuba Socialista*, Vol. 2, No. 5.
- Casiño, Eric S.**
 1985 "The Parameters of Ethnicity Research", en Riggs, W.F. (ed.), *Ethnicity*, Internacional Social Science Council.
- Castañeda, Rolando H. y George Plinio Montalván**

1995 "Cuba 1990-1994: Political Intransigence versus Economic Reform", en *Cuba en transición*, Vol. 7, No. 2.

Castellanos, Alicia

- 1998 "Nación y racismos", en Castellanos, A. y Juan M. Sandoval (coords.) *Nación, racismo e identidad*, México: Nuestro Tiempo.
- 1994 "Asimilación y diferenciación de los indios en México", en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, Vol. XII, No. 34, enero-abril.
- 1992 "Racismo e identidad étnica", en Castellanos, Alicia y Gilberto López y Rivas: *El debate de la nación. Cuestión nacional, racismo y autonomía*, México: Claves latinoamericanas.

Castellanos, Alicia y Gilberto López y Rivas

- 1992 "El reconocimiento constitucional de los pueblos indios en México", en Castellanos, Alicia y Gilberto López y Rivas: *El debate de la nación. Cuestión nacional, racismo y autonomía*, México: Claves latinoamericanas.

Castellanos, Israel

- 1916 *Contribución al estudio del hombre negro delincuente*, La Habana: sin dato editorial.

Castille, George P. y Gilbert Kushner (eds.)

- 1981 *Persistent Peoples, Cultural Enclaves in Perspective*, Arizona: The University of Arizona Press.

Castro, Fidel

- 1999 "Intervención en el acto por el Aniversario 40 de la PNR", en *Granma*, 8 de enero.
- 1997 "Intervención pronunciada ante la Asamblea Nacional del Poder Popular", en *Granma*, 11 de oct.
- 1970 "La historia me absolverá", en *De Castro a Martí*, México: Grijalbo.
- 1968 "Discurso Cien Años de Lucha", en *Verde Olivo*, La Habana, oct. 29, pp. 4-9.
- 1959a "Discurso pronunciado por Fidel Castro", en *Revolución*, 26 de marzo.
- 1959b "Discurso pronunciado por Fidel Castro", en *Revolución*, 22 de marzo.
- sf *Palabras a los intelectuales*, Buenos Aires: La línea.

CEPAL

- 1997 *La economía cubana. Reformas estructurales y desempeño en los noventa*, México: FCE.

Cepeda, Rafael y otros

- 1995 "Causas y desafíos del crecimiento de las iglesias protestantes en Cuba" en *Temas*, No. 4, octubre-diciembre.

Clerc, Jean-Pierre

- 1997 *Las cuatro estaciones de Fidel Castro. Una biografía política*, Buenos Aires: Aguilar.

Clifford, James

- 1991 "Sobre la autoridad etnográfica", en C. Reynoso (comp.): *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa: México.

Cohen, Abner (ed.)

- 1974 *Urban Ethnicity*, Londres: Tavistock.

Comitas, Lambros

- 1973 "Occupational Multiplicity in Rural Jamaica", en Comitas, Lambros y David Lowenthal, eds., *Work and Family Life. West Indian Perspectives*, Nueva York: Anchor Press.

Comitas, Lambros y David Lowenthal

- 1973a "Editors' Note", en Comitas, Lambros y David Lowenthal, eds., *Slaves, Free Men and Citizens. West Indian Perspectives*, Nueva York: Anchor Press.
- 1973b "Introduction", en Comitas, Lambros y David Lowenthal, eds., *Work and Family Life. West Indian Perspectives*, Nueva York: Anchor Press.

Cuba

- 1999 "Cuba, su pueblo y su Iglesia de cara al comienzo del tercer milenio. Material de trabajo que sirvió para un encuentro de presbíteros de las diócesis de Santiago de Cuba, Holguín, Bayamo-Manzanillo y Guantánamo", en *El Nuevo Herald*, 27 de septiembre.
- 1997 "Decreto No. 217 del Comité Ejecutivo del Consejo de Ministros. Regulaciones migratorias internas para la Ciudad de La Habana y sus contravenciones", en *Tribuna de La Habana*, Año XVII, No. 18, 4 de may.
- 1995 "Ley para la inversión extranjera", en: CEPAL: *La economía ...* (edición citada)
- 1992a *Constitución de la República de Cuba*, México: UNAM-FCE.
- 1992b *Salvar la Patria, la Revolución y el Socialismo*, Ciudad de La Habana: CC del PCC.
- 1984 *Orientaciones para las asambleas de profundización de la conciencia revolucionaria UJC-FEU*, Ciudad de La Habana: Abril.
- 1981 *Sobre la crítica y la autocrítica revolucionaria*, Ciudad de La Habana: DOR
- 1978 *Los trabajadores ejemplares: pilar de la construcción del socialismo*, Ciudad de La Habana: DOR
- 1977 *El trabajo político de la UJC con las organizaciones de masas y sociales*, Ciudad de La Habana: Secretaría Ideológica del Buró Nacional de la UJC.
- 1976 *Constitución de la República de Cuba*, La Habana: Editora Política.

- 1975 *El estudio del marxismo-leninismo: fundamento de la vida diaria del revolucionario*, La Habana: CC del PCC.
 1973 *Orientaciones para la confección del plan de trabajo diario de los militantes de la UJC*, La Habana: Secretaría de Organización del Buró Nacional de la UJC.

Davidson, Julia O'Connell

- 1996 "Sex Tourism in Cuba", en *Race and Class*, Vol. 38, No. 1.

De Aragón, Uva

- 1994 "La opción liberal", en B. Bernal (comp.) *Cuba: Fundamentos de la democracia. Antología del pensamiento liberal cubano desde fines del siglo XVIII hasta fines del siglo XX*, Madrid: Fundación Liberal José Martí.

de la Fuente, Alejandro

- 2000 "Race, Ideology, and Culture in Cuba. Recent Scholarship", en *Latin American Research Review*, Vol. 35, No. 3
 1996 *With All and for All: Race, Inequality, and Politics in Cuba, 1900-1930*, Tesis Doctoral, Universidad de Pittsburgh.

De la Fuente, Julio

- 1990 *Relaciones interétnicas*, México: INI.

Del Águila, Juan M.

- 1984 *Cuba: Dilemmas of a Revolution*, Boulder: Westview Press.

Deschamps Chapeaux, Pedro

- 1989 "Los cabildos negros de nación en Cuba colonial", Conferencia en la Casa de África, Ciudad de La Habana, abril.
 1983 *Los cimarrones urbanos*, La Habana: Ciencias Sociales.
 1971 *El negro en la economía habanera del siglo XIX*, La Habana: UNEAC.
 1969 "Etnias africanas en las sublevaciones de los esclavos en Cuba", en: *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, año 4, No. 10, enero-abril.

Deschamps Chapeaux, Pedro y Juan Pérez de la Riva

- 1974 *Contribución a la historia de la gente sin historia*, La Habana: Ciencias Sociales.

De Souza Hernández, Adrián

- 1998 *Echu-Elegguá. Equilibrio dinámico de la existencia*, Ciudad de La Habana: Unión.

Devalle, Susana

- 1989 *La diversidad prohibida; resistencia étnica y poder del Estado*, México: El Colegio de México.

de Vos, George

- 1992 *Social Cohesion and Alienation*, Boulder: Westview Press.
 1982 "Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation", en *Ethnic Identity, Cultural Continuities and Change*, Chicago: University of Chicago Press.
 1972 "Social Stratifications and Ethnic Pluralism: An Overview from the Psychological Anthropology", en *Race*, vol. XIII, No. 4

Díaz, Alberto Pedro

- 1990 "Para iniciarse en la Sociedad Secreta Abakuá", en L. Menéndez (ed.): *Estudios Afrocubanos*, t. 2, La Habana: Universidad de La Habana.

Díaz, Elena

- 1996 "Turismo y prostitución en Cuba", en *Documentos: FLACSO*.

Díaz, Jesús

- 1997 *Las iniciales de la tierra*, Barcelona: Anagrama .
 1966 *Los años duros*, La Habana: Casa de las Américas.

Díaz, María Elena

- 1992 *Constituting identity: sociocultural changes in a black colonial village El Cobre, Cuba, 1670-1800*, Austin, Tex.: University of Texas, (Ph. D.)

Díaz Fabelo, T.

- 1960 *Olorum*, La Habana: Departamento de Folklore del Teatro Nacional.

Dilla, Haroldo (ed.)

- 1996 *La participación en Cuba y los retos del futuro*, La Habana: CEA.

Dominguez, Jorge I.

- 1994 "Cubans Politics before and after the 1991 Communist Party Congress", en Pérez-López (ed.) *Cuba at a Cross Road*, Florida: University Press of Florida.
 1988 "Foreword", en Moore, C.: *Castro, The Blacks and Africa*, California: UCLA.
 1978 *Order and Revolution*, Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
 1976 "Racial and Ethnic Relations in the Cuban Armed Forces: A Non Topic", *Armed Forces and Society* Vol. 2, No. 2,

- febrero.
- s/f *La política exterior de Estados Unidos en Centroamérica y las Islas de las Antillas*, México: Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos.
- Domínguez, M.**
 1996 "Generaciones y participación en Cuba", en *Dilla (ed.) La participación ...*
 1995 "Las investigaciones sobre la juventud", en *Temas* No. 1, 2da. época.
- Domínguez, M. y M. E. Ferrer**
 1996 *Jóvenes cubanos: expectativas en los 90*, La Habana: Ciencias Sociales.
- Donate, Maida**
 1995 "Las condiciones de vida en Cuba: efectos sociales y psicológicos", *Cuba en transición*, Vol. 7, No. 2.
- Douglas, Mary**
 1979 *Pureza y peligro*, Madrid: Siglo Veintiuno.
- Dubet, F.**
 1989 "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto". *Estudios Sociológicos*, Vol. VII, No. 21, septiembre-diciembre, Colegio de México, México, D.F.
- Duharte, Rafael y Elsa Santos**
 1997 *El fantasma de la esclavitud: prejuicios raciales en Cuba*, Bonn: Pahl-Rugenstein.
- Dumont, Henri J.**
 1916 "Antropología y patología comparada de los negros en Cuba", en *Revista Bimestre Cubana*, Vol. XV, No. 21 (la primera parte de este trabajo se incluye en el No. anterior, de 1915).
- Durkheim, Emile**
 1995 *Las formas elementales de la vida religiosa*, México: Coyoacán.
- Eckstein, Susan**
 1990 "The Rectification of Errors Or the Errors of Rectification Process in Cuba", en *Cuba Studies*, 20, No. 1, (Fall/Winter)
- Eidheim, Harald**
 1976 "Cuando la identidad étnica es un estigma social", en F. Barth (ed.) *Los grupos étnicos ... (edición cit.)*.
- Eliade, Mircea.**
 1994 *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Labor.
 1992 *Tratado de historia de las religiones*, México: Era.
 1986 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: FCE.
- Enloe, Cynthia H.**
 1973 *Ethnic and Political Development*, Boston: Brown and Co.
- Entraigo, José Elías**
 1953 *La liberación étnica de Cuba*, La Habana: Imprenta de La Universidad de La Habana.
- Epstein, A. L.**
 1978 *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*, Chicago/ Londres: Aldine/ Tavistock.
- Espina Prieto, Mayra y otros**
 1994 "Reproducción de la estructura socio-clasista cubana: cinco de sus tesis acerca de sus rasgos generales, en: Mayra Espina (comp.), *La transición socialista en Cuba: estudio sociopolítico*, La Habana: Ciencias Sociales.
- Espinosa, Eduardo**
 1996a "En compañía de los espíritus", en *Alteridades; Antropología de la curación*. Año. 6, No. 12, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
 1996b "La representación de la muerte en la Regla de Ocha y la Regla Conga: Identidad y transculturación". en: *Espirales fugaces*, pp. 21-53, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México.
 1988 "Itinerario estético de José Antonio Portuondo", en *Temas*, No. 15, La Habana.
- Evans-Pritchard, E. E.**
 1997 *Los Nuer*, Barcelona: Anagrama.
 1979 "La realeza divina de los shilluk de Sudán", en J. R. Llobera (comp.): *Antropología política*, Barcelona: Anagrama.
 1978 "Antropología e Historia", en *Ensayos de antropología social*, Madrid: Siglo Veintiuno.
 1976 *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona: Anagrama.
- Falla, Ricardo**
 1975 *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.

- Fagen, Richard**
1969 *The transformation of political culture in Cuba*, Stanford: Stanford University Press.
- Fanon, Franz**
1967 *The Wretched of the Earth*, Harmondsworth: Penguin.
- Feraudy, H.**
1993 *Yoruba. Un acercamiento a nuestras raíces*, La Habana: Editora Política.
- Fernández, D.**
1993 "Youth in Cuba. Resistance and Accommodation", en Baloyra, E. y J. Morris (ed.) *Conflict and Change in Cuba*, Albuquerque: Nuevo México.
- Fernández, Nadine**
1997 "Back to the Future? Women and Tourism in Cuba", en Paper presented to the American Anthropological Association, noviembre, Washington.
1996 "The Color of Love: Young Interracial Couples in Cuba", en *Latin American Perspectives*, Vol. 23 No. 1 (Winter).
- Fernández de Castro, José Antonio**
1949 *Esquema histórico de las letras en Cuba (1548-1902)*, La Habana: Departamento de Intercambio Cultural de la Universidad de La Habana.
- Fernández Robaina, Tomás**
1995 *Hablan santeros y paleros*, La Habana: Ciencias Sociales.
1994 *El negro en Cuba, 1902-1958: apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial*, La Habana: Ciencias Sociales.
- Figueroa, Alejandro**
1992 *Identidad étnica y persistencia cultural. Un estudio de la sociedad y de la cultura de los yaquis y los mayos*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, México, D.F.: Colegio de México.
- Fiola, J.**
1990 "Race relations in Brazil: A Reassessment of the "Racial Democracy", Thesis Program in Latin American Studies, Occasional Papers Series, Num. 24.
- Flanes, Veronique**
1990 *Viviré, si Dios quiere*, México: INI.
- Fogarty, Oweena C.**
2001 *La iconografía ritual en el espiritismo cruzado. Nuevos retos para la antropología visual. Tesis presentada en opción al grado científico de Doctor en Ciencias del Arte*, Santiago de Cuba: Departamento de Historia del Arte, Facultad de Ciencias Sociales y Humanísticas, Universidad de Oriente.
- Foner, Philip Sheldon**
1988 *Historia de Cuba y sus relaciones con Estados Unidos*, (2 Vol.) La Habana: Pueblo y Educación.
1975 *La guerra hispano-cubano-americana y el nacimiento del imperialismo norteamericano: 1895-1902* (2 Vol.), Madrid: Akal.
- Foucault, Michel**
1995 *Vigilar y Castigar*, México: Siglo Veintiuno.
1992 *Historia de la locura en la época clásica*, México: FCE.
1991 *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, México: Siglo Veintiuno.
1980 *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta.
- Franco, José Luciano**
1985 *Comercio clandestino de esclavos*, La Habana: Ciencias Sociales.
1978 *La Gesta Heroica del Triunvirato*, La Habana: Ciencias Sociales.
1975 *La diáspora africana en el nuevo mundo*, La Habana: Ciencias Sociales.
1974 *Ensayos históricos*, La Habana: Ciencias Sociales.
1973 *Los palenques de los negros cimarrones*, La Habana: DOR.
1965 *La presencia negra en el nuevo mundo*, La Habana: Casa de las Américas.
1964 *La batalla por el dominio del Caribe y el Golfo de México* (3 Vol.), La Habana: Instituto de Historia, Academia de Ciencias de Cuba.
1961 *Afroamérica*, La Habana: Junta Nacional de Arqueología y Etnología.
1959 *Folklore criollo y afrocubano*, La Habana: Publicaciones de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología.
- Fried, Morton H.**
1993 "Old Postulates and New China", en John S. Henderson. y Patricia Netherly, eds., *Configurations of Power. Holistic Anthropology in Theory and Practice*, Ithaca y Londres: Cornell University Press.
1960a *On the Evolution of Social Stratification and the State*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.
1960b "A Chinese Village in Early Communist Transitions and the Chinese Family in the Communist Revolution

- Reviewed, en *Science*, Vol. 131.
- 1953 *Fabric of Chinese society; A Study of the Social Life of a Chinese County Seat*, Nueva York: Praeger.
- Fuentes, Norberto**
1968 *Condenados de Condado*, La Habana: Casa de las Américas.
- García, Alejandro**
1986 *Caminos del azúcar*, Ciudad de La Habana: Ciencias Sociales.
- García Canclini, Néstor**
1991 "¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual", en *Alteridades*, Año 1, No. 1.
- García Rodríguez, Gloria**
1996 *La esclavitud desde la esclavitud*, México: C.I.C. Ing. Jorge L. Tamayo.
- Geertz, Clifford**
1989 *El antropólogo como autor*, Paidós: Barcelona.
1987a "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, México: Gedisa.
1987b "El impacto del concepto de cultura en el concepto del hombre", en *La interpretación ...* (edición citada).
1987c "El desarrollo de la cultura y la evolución de la mente", en *La interpretación ...* (edición citada).
1987d "*La ideología como sistema cultural*", en *La interpretación ...* (edición citada).
1987e "*La religión como sistema cultural*", en *La interpretación ...* (edición citada).
- Gilroy, Paul**
1999 *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Gluckman, Max**
1978 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid: Akal.
1972 "Moral Crises: Magical and Secular Solutions", en Max Gluckman (ed.), *The Allocation of Responsibility*, Manchester: Manchester University Press.
1963 *Order and rebellion in tribal Africa*, New York: The Free Press.
1955 *Custom and Conflict in Africa*, Oxford: Basil Blackwell.
1940 "The Kingdom of Zulu of South Africa", en M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard (eds.) *African Political Systems*, Londres: Oxford University Press.
- Godelier, Maurice**
1989 *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economía y sociedades*, Madrid: Taurus.
1986 *La Producción de Grandes Hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Madrid: Akal.
1974a "El concepto de <<formación económica y social>>: El ejemplo de los incas", en *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid: Siglo Veintiuno.
1974b "De la no correspondencia entre las formas y los contenidos de las relaciones sociales: nueva reflexión sobre el ejemplo de los incas", en *Economía, fetichismo ...* (edición citada)
- Goffman, Erving**
1986 *Estigma*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez Luaces, E.**
1945 [Monografía histórica de Regla], La Habana: Valcayo.
- Gonzalez, Edward**
1979 "Institutionalization, Political Elites, and Foreign Policies", en Cole Blasier y Carmelo Mesa-Lago, eds., *Cuba in the World*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- González, Reynaldo**
1978 *La fiesta de los tiburones*, La Habana: UNEAC.
- González Huguet, Lydia**
1990 "La casa templo en la Regla de Ocha", en L. Menéndez (ed.): *Estudios Afrocubanos*, t. 2, La Habana: Universidad de La Habana.
- González Huguet, Lydia y Alberto Pedro**
1965 *Vocabulario Palero*, La Habana, Instituto de Etnología y Folklore: Academia de Ciencias de Cuba.
- Goodman, Felicitas**
1988 *How About Demons?*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Goveia, Elsa**
1965 *Slave Societies in the British Leeward Islands*, New Haven: Yale University Press.

- Gramsci, Antonio**
1975 *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México: Juan Pablos.
- Guanche, Jesús**
1996a *Componentes étnicos de la nación cubana*, La Habana: Unión.
1996b "Etnicidad y racialidad en la Cuba actual", en *Temas*, No. 7, jul-sep.
1986 "La ciencia etnográfica en Cuba durante el siglo XIX: aspectos históricos fundamentales", en *Temas*, No. 10.
1983 *Procesos etnoculturales de Cuba*, La Habana: Letras Cubanas.
- Guerra, Ramiro**
1974 *En el camino de la independencia. Estudio histórico sobre la rivalidad de Estados Unidos y Gran Bretaña en sus relaciones con la Independencia de Cuba, con un apéndice titulado "De Monroe a Platt"*, La Habana: Ciencias Sociales.
1952 *Historia de la nación cubana*, La Habana: Historia de la nación cubana.
(y otros)
1938 *Manual de Historia de Cuba. Económica, Social y Política: Desde su descubrimiento hasta 1868 y un Apéndice con la historia contemporánea*, [La] Habana: Cultural, S.A.
- Guevara, Ernesto (Che)**
1991 *El socialismo y el hombre en Cuba*, La Habana: Política.
- Guimarães, Antonio**
1999 "Racism and Anti-Racism in Brazil", en Martin Bulmer y John Solomos (eds.), *Racism*, Nueva York, Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, J.**
1980 *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus.
- Hageman, Alice L. y Philip E. Wheaton**
1971 *Religion in Cuba Today. A New Church in a New Society*, Nueva York: Association Press.
- Haghighat, Chapour**
1994 *L'Amérique Urbaine et L'Exclusion Sociale*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Halebsky, Sandor y John M. Kirk**
1992 "Introduction" en Halebsky, Sandor; John M. Kirk y otros (eds.), *Cuba in Transition: Crisis and Transformation*, Boulder, Colo.: Westview.
1990 "Introduction", en Halebsky, Sandor y John M. Kirk (eds.), *Transformation and struggle: Cuba faces the 1990s*, Nueva York: Westport.
- Handler, Jerome**
1973 "Some Aspects of Work Organization on Sugar Plantations in Barbados", en Comitas, Lambros y David Lowenthal, eds., *Work and Family Life. West Indian Perspectives*, Nueva York: Anchor Press.
- Hart, Armando**
1990 "Discurso pronunciado en la clausura del Segundo Simposio sobre Cultura Popular Tradicional", en: Lázara Menéndez (ed.): *Estudios ... t. I.* (edición citada).
- Helg, Aline**
1995 *Our rightful share: the Afro-Cuban struggle for equality (1886-1912)*, Chapel Hill, N. C.: University of North Carolina.
- Henderson, John S. y Patricia Netherly**
1993 "Introduction: Murra, Materialism, Anthropology, and the Andes", en John S. Henderson y Patricia Netherly, eds., *Configurations of Power. Holistic Anthropology in Theory and Practice*, Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Heras León, Eduardo**
1968 *La guerra tuvo seis nombres*, La Habana: Unión.
- Hernández Castellón, Raúl**
1988 *La revolución demográfica en Cuba*, La Habana: Ciencias Sociales.
- Herskovits, Melville J.**
1981 *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*, México: FCE.
1967 *Dahomey: An Ancient West African Kingdom*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
1964 *Life in a Haitian Valley*, Nueva York: Octagon Books.
1945 "Problems, Method and Theory in Afro-American Studies", en *Afroamérica*, Vol. 1, No. 1-2, México: FCE.
- Hidalgo, Ariel**
1976 *Orígenes del movimiento obrero y del pensamiento socialista en Cuba*, La Habana: Arte y Literatura.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.)**

- 1983 *The Invention of Tradition*, Londres: Cambridge University Press.
- Instituto de Literatura y Lingüística**
1983 *Perfil histórico de las letras cubanas (desde los orígenes hasta 1898)*, Ciudad de La Habana: Letras Cubanas.
- Isaacs, Harold**
1975 *Idols of Tribe, Group Identity and Political Change*, Nueva York: Harper & Row Publishers.
- Isajiw, Wsevolod W.**
1974 "Definitions of Ethnicity", *Ethnicity*, Vol. 1, Illinois: University of Chicago.
- James, Joel**
1999 *La muerte en Cuba*, La Habana: Unión.
1989 *Sobre dioses y muertos*, Santiago de Cuba: Caserón.
- James, Joel, José Millet y Alexis Alarcón**
1998 *El vodú en Cuba*, Santiago de Cuba: Oriente.
- Kimball, Solon y James Watson**
1972 *Crossing Cultural Boundaries: The anthropological Experience*, San Francisco: Chandler
- King, Desmond**
1999 "Separate and Unequal", en Martin Bulmer y John Solomos (eds.), *Racism*, Nueva York, Oxford: Oxford University Press.
- Knight, Franklin Willis**
1970 *Slave society in Cuba: during the nineteenth century*, Madison, Wis.: University of Wisconsin.
- Labra, Rafael María de**
1873 *La abolición de la esclavitud en el orden económico*, Madrid: Impr. de J. Noguera.
- Lachatañeré, Rómulo**
1992 *El sistema religioso de los afrocubanos*, La Habana: Ciencias Sociales.
- Lahaye, Rosa María de y Rubén Zardoya**
1996 *Yemayá a través de sus mitos*, La Habana: Ciencias Sociales.
- La Rosa, Gabino**
1991 *Los palenques del oriente de Cuba*, La Habana: Academia.
1988 *Los cimarrones de Cuba*, La Habana: Ciencias Sociales.
- Lazo, Raimundo**
1967 *La literatura cubana. Esquema histórico (desde sus orígenes hasta 1966)*, La Habana: Universitaria.
1949 "Nota Preliminar", en **Fernández de Castro** (1949)
- Lechtman, Heather**
1993 "Technologies of Power: The Andean Case", en John S. Henderson y Patricia Netherly, eds., *Configurations of Power. Holistic Anthropology in Theory and Practice*, Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Lefever, H. G.**
1996 "When the Saints Go Riding in: Santería in Cuba and the United State", en: *Journal of the Scientific Study of Religion*, septiembre, Vol. 35, No. 3.
- Léon, Argeliers**
1990a "El lazo de amarrar el haz", en Lázara Menéndez (ed.): *Estudios ... t. I.* (edición citada).
1990b "Consideraciones en torno a la presencia de rasgos africanos en la cultura popular americana", en Lázara Menéndez (ed.): *Estudios ... t. I.* (edición citada).
1974 *Del canto y el tiempo*, La Habana: Pueblo y Educación.
- León, Argeliers y Jesús Guancho**
1976 *Integración y desintegración de las religiones de origen africano en Cuba*, La Habana: Escuela de Cuadros del Ministerio de Cultura.
- Le Riverend, Julio**
1975 *La República. Dependencia y Revolución*. La Habana: Ciencias Sociales.
1974 *Historia económica de Cuba*, La Habana: ICL.
- Lévi-Strauss, Claude**
1993 *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona: Planeta-Agostini.
1992 *Antropología estructural* (1), Barcelona: Paidós.
1983a "La estructura y la forma", en *Antropología estructural* (2), México: Siglo Veintiuno.
1983b "Raza e Historia", en *Antropología estructural* (2), México: Siglo Veintiuno.
- Lewis, Oscar**

- 1975 *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, México: FCE.
 1964 *Los hijos de Sánchez*, México: FCE.

Little, Kenneth L.

- 1965 *Race and Society*, Paris: UNESCO.

Lomnitz, Larissa A. de

- 1992 *Redes sociales y estructuras sociales en América Latina*, México: UNAM (mimeo).
 1980 *¿Cómo sobreviven los marginados?*, México, D.F.: Siglo Veintiuno.

López Segrera, Francisco

- 1986 *La política de Estados Unidos hacia la cuenca del Caribe en en los 80s geopolítica y estrategia militar*, La Habana: Instituto Superior de Relaciones Internacionales Raúl Roa García.

López Valdés, Rafael

- 1986 "Presencia étnica de los esclavos de Tiguabo (Guantánamo) entre 1789 y 1844", en: *Revista José Martí*, La Habana, año 77, 2da. época, No. 3.
 1985 *Componentes africanos en el ethnos cubano*, La Habana: Ciencias Sociales.
 1971 "La Sociedad Secreta Abakuá y los procesos de cambio en los obreros manuales del puerto de La Habana", en VII Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Vol. 2, Moscú: Nauka.

López y Rivas, Gilberto

- 1995 *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México: Plaza y Valdés.
 1992a "El concepto de nación de Leopoldo Mármora", en Castellanos, Alicia y Gilberto López y Rivas: *El debate de la nación. Cuestión nacional, racismo y autonomía*, México: Claves latinoamericanas.
 1992b "El proceso de autonomía de la Costa Atlántica-Caribe de Nicaragua", en Castellanos, Alicia y Gilberto López y Rivas: *El debate ...* (edición citada).

Lowenthal, David

- 1973 "The Range and Variation of Caribbean Societies", en Comitas, Lambros y David Lowenthal (ed.), *Slaves, Free Men and Citizens. West Indian Perspectives*, Nueva York: Anchor Press.
 1972 *West Indian Societies*, Londres: Oxford University Press.

Lowie, Robert H.

- 1972 *La sociedad primitiva*, Buenos Aires: Amorrortu.

Malinowski, Bronislaw

- 1995 *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*, Barcelona: Península.
 1982 *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona: Ariel.
 1974 *Magia, ciencia y religión*, Barcelona: Ariel.

Mañach, Jorge

- 1928 *Indagación del choteo*, La Habana: Avance.

Marrero, Levi

- 1987 *Cuba: Economía y Sociedad (14 Vol.)*, Madrid: Playor.
 1957 *Geografía de Cuba*, La Habana: Selecta.

Martín, J. L.

- 1930 *Ecué, Shangó y Yemayá*, La Habana: Atalaya.

Martínez Furé, Rogelio

- 1979 *Diálogos imaginarios*, La Habana: Arte y Literatura.
 1966 "Los collares", en: *Actas del Folklore*, La Habana, año 1, No. 3.
 1963 *Poesía Yoruba*, La Habana: El Puente.

Marx, Carlos

- 1973 *El Capital. Crítica de la Economía Política*, La Habana: Ciencias Sociales.

Marx, Carlos y Federico Engels

- 1973 "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista", en O.E. t. 1, Moscú: Progreso.

Mason, Philip

- 1975 *Estructuras de la dominación*, México: FCE.

Mayer, A. C.

- 1990 "La importancia de los cuasi-grupos en el estudio de las sociedades complejas", en: M. Banton (ed.), *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid: Alianza Editorial.

McGarrity, Gayle, L.

- 1992 "Race, Culture, and Social Change in Contemporary Cuba", Halebsky, Sandor; John M. Kirk y otros (eds.), *Cuba in Transition: Crisis and Transformation*, Boulder, Colo.: Westview.

Meillassoux, Claude

1977 *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*, México: Siglo XXI.

Menéndez, Carlos R.

1925 *Las memorias de don Buenaventura Vivó y la venta de indios yucatecos en Cuba. Segundo apéndice a la historia de aquel infame y vergonzoso tráfico, con nuevos e interesantes datos y comentarios*, Mérida de Yucatán: Biblioteca de historia del Diario de Yucatán.

Menéndez, Lázara

1998 *Rodando el coco*, Tesis de Doctorado en Ciencias del Arte, La Habana: Universidad de La Habana.
1990 (ed.) *Estudios Afrocubanos* (4 Vol.), La Habana: Universidad de La Habana.

Merlín, María de las Mercedes Santa Cruz y Montalvo, condesa de

1841 *Los esclavos en las colonias españolas*, La Habana: Impr. Alegría y Charlain.

Mesa-Lago, Carmelo

1993 *Cuba after the Cold War*, University of Pittsburgh Press.
1981 *The Economy of Socialist Cuba: A Two-Decades Appraisal*, Albuquerque: University of New Mexico.
1978 *Cuba in the 70s. Pragmatism and Institutionalization*, Albuquerque: University of New Mexico.

Meza, Ramón

1903 "El día de Reyes", en *Diario de la Mariana*, 8 de enero.

Miano, Marinella

1992 *Juchitán de las flores entre etnia y nación. Viaje a través de la identidad de los zapotecos del Istmo*, Tesis de Maestría en Antropología Social, México: ENAH.

Milles, Robert

1993 *Racism after 'race relations'*, Nueva York/ Londres: Routledge.

Millet, José

1996 *El espiritismo. Variantes cubanas*, Santiago de Cuba: Oriente.

Mintz, Sidney W.

1996 *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*, México: Siglo Veintiuno.
1974 *Caribbean Transformations*, Chicago: Aldine.
1966 "Caribbean as a Sociocultural Area", en *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 9.
1956 "Cañamelar: The Subculture of a Rural Sugar Plantation Proletariat", en Steward, Julian H. (ed.), *The people of Puerto Rico. A Study in Social Anthropology*, Urbana, Chicago, Londres: University of Illinois Press.

Mintz, Sidney W. y Richard Price

1992 *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*, Boston: Beacon Press.

Mitchell, J. Clyde

1990 "Orientaciones teóricas de los estudios urbanos en África", en M. Banton (ed.), *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid: Alianza Editorial.

Mitjans, Aurelio

1963 *Estudio sobre el movimiento científico y literario de Cuba*, La Habana: CNC.

Moliner, Israel

1983 "Los cabildos de africanos en la Ciudad de Matanzas", Matanzas: Dirección Provincial de Cultura.

Monreal, Pilar

1996 *Antropología y pobreza urbana*, Madrid: Los Libros de la Catarata.

Montejo, Carmen V.

1993 *Sociedades de Instrucción y Recreo de pardos y morenos que existieron en Cuba colonial*, Veracruz: Instituto Veracruzano de Cultura.

Moore, Carlos

1988 *Castro, The Blacks and África*, California: UCLA.

Morales, Beatriz

1990 *Afro-Cubans Religious Transformation: Acomparative Study of Lucumi Religion and the Tradition of Spirit Beliefs*, Tesis de Doctorado, Nueva York: The City University of New York.

Moreno, Manuel

1994 "El tiempo en la historia de Cuba", en *Credo*, No. 1, Instituto Superior de Arte de La Habana.
1986 *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*, Barcelona: Crítica.
1978 *El ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*, 3 v., Ciudad de La Habana: Ciencias Sociales.

Morris, Craig

- 1993 "The Wealth of a Native American State: Value, Investment, and Mobilization in the Inka Economy", en John S. Henderson y Patricia Netherly, eds., *Configurations of Power. Holistic Anthropology in Theory and Practice*, Ithaca y Londres: Cornell University Press.

Murra, John

- 1978 *La organización económica del Estado Inca*, México: Siglo Veintiuno.
 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima: Institutos de Estudios Peruanos.
 1969 "La estructura política inca", en R. Bartra (comp.): *El modo de producción asiático: Antología de textos sobre problemas de la historia de los países coloniales*, México: ERA.

Najeson, José Luis

- 1988 "Etnia, clase y nación en América Latina", en *Antropología Americana*, México.

Naranjo, Consuelo y Armando García González

- 1996a *Medicina y racismo en Cuba: La ciencia ante la inmigración canaria en el siglo XX*, Islas Canarias: Taller de Historia.
 1996b *Racismo e inmigración en Cuba en el siglo XIX*, Aranjuez: Doce Calles.

Narroll, Raoul

- 1964 "On Ethnic Unit Classifications", en *Current Anthropology*, Vol. 5, No. 4.

Netherly, Patricia J.

- 1993 "The Nature of Andean State", en John S. Henderson y Patricia Netherly, eds., *Configurations of Power. Holistic Anthropology in Theory and Practice*, Ithaca y Londres: Cornell University Press.

Nitoburg, Eduard

- 1991 *Los africanos en el Nuevo Mundo. El elemento negroide en la formación de las nacionalidades en América*, Moscú: Progreso.

Nova, Armando

- 1995 "Mercado agropecuario: factores que limitan la oferta", en *Economics Press Service*, No. 16, sep.

Oliva, Jorge C.

- 1998 *El tiempo que nos tocó vivir*, Barcelona: Plaza & Janés.

Oppenheimer, Andrés

- 1993 *La hora final de Castro. La historia secreta detrás del gradual derrumbe del comunismo en Cuba*, Buenos Aires: Javier Vergara Editor.

Orovio, Helio

- 1994 *Diccionario de la música cubana. Biográfico y técnico*, La Habana: Letras Cubanas.

Ortiz, Fernando

- 1995 *Los negros brujos*, La Habana: Ciencias Sociales.
 1994 *Los tambores batá de los yoruba*, La Habana: Publicigraf.
 1993a *Etnia y sociedad*, La Habana: Ciencias Sociales.
 1993b *La "tragedia" de los ñañigos*, La Habana: Publicigraf.
 1988 *Los negros esclavos*, La Habana: Ciencias Sociales.
 1987 *Entre cubanos*, Ciudad de La Habana: Ciencias Sociales.
 1986 *Los negros curros*, Ciudad de La Habana: Ciencias Sociales.
 1984a "La antigua fiesta afrocubana del día de Reyes.", en *Ensayos etnográficos*, La Habana: Ciencias Sociales.
 1984b "Los cabildos afrocubanos", en *Ensayos etnográficos*, La Habana: Ciencias Sociales.
 1984c "Los negros curros.", en *Ensayos etnográficos*, La Habana: Ciencias Sociales.
 1983 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Ciudad de La Habana: Ciencias Sociales.
 1981 *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, La Habana: Letras Cubanas.
 1975a *Historia de una pelea cubana contra los demonios*, La Habana: Ciencias Sociales.
 1975b *El engaño de las razas*, La Habana: Ciencias Sociales.
 1974 *Nuevo Catauro de Cubanismos*, La Habana: Ciencias Sociales.
 1973 *Orbita de Fernando Ortiz*, La Habana, UNEAC.
 1973a "Los factores humanos de la cubanidad", en *Orbita ...*, (edición citada).
 1973b "Por la integración cubana de blancos y negros", en *Orbita ...*, (edición citada).
 1970 *Bio-bibliografía de Fernando Ortiz*, La Habana: Biblioteca Nacional "José Martí".
 1965 *La africanía de la música folklórica de Cuba*, La Habana: Editora Universitaria.
 1952 *Los instrumentos de la música afrocubana* (5 Vol.), La Habana: Publicaciones de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación.
 1939 "La cubanidad y los negros", en *Estudios Afrocubanos*, Vol. III, No. 1-4.
 1916 "Origen de los afro-cubanos", en: *Cuba Contemporánea*, La Habana, t. XI, No. 3, jun.
 1910 "Las rebeliones de los afrocubanos", en: *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, Vol. 4, No. 2, mar.-abr.

Otero, Lisandro

- 1993 *La utopía cubana desde dentro: ¿A donde va Cuba hoy?*, México: Siglo Veintiuno.
- Padilla, Heberto**
1968 *Fuera de juego*, La Habana: UNEAC.
- Padilla Seda, Elena**
1956 "Nocorá: The Subculture of Workers on a Government-Owned Sugar Plantation", en Steward, Julian H. (ed.), *The people of Puerto Rico. A Study in Social Anthropology*, Urbana, Chicago, Londres: University of Illinois Press.
- Palerm, Angel**
1980 *Antropología y Marxismo*, México: Nueva Imagen.
- Parsons, Talcott**
1975 "Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity", en Glazer, Nathan y Daniel P. Moynihan (eds.), *Ethnicity, Theory and Experience*, Harvard: Harvard University Press.
- Patterson, Orlando**
1973 "The Socialization and Personality Structure of the Slave", en Comitas, Lambros y David Lowenthal (ed.), *Slaves, Free Men and Citizens. West Indian Perspectives*, Nueva York: Anchor Press.
- PCC**
2001 *Análisis político acerca del fenómeno religioso en la capital*, La Habana: Buró Provincial del PCC en la provincia Ciudad de La Habana.
1991 *Resoluciones aprobadas por el IV Congreso del PCC [y otros]*, Santiago de Cuba: ed. en tabloide.
1990a *Informe central del I, II y III Congreso del Partido Comunista de Cuba*, La Habana: Ciencias Sociales.
1990b "Llamamiento al IV Congreso del Partido", en *Granma*, 16 de marzo.
1987 *Programa del PCC*, La Habana: Política.
1978 *Tesis y Resoluciones del I Congreso del Partido Comunista de Cuba*, La Habana: Ciencias Sociales.
1976 *Plataforma Programática del PCC*, Ciudad de La Habana: Política.
- Pedroso, Luis A.**
1993 "La salida de los cabildos de Yemayá", *XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas*, México (inédito)
1992 "Estudio introductorio de dos libretas de Palo de Coloma No. 106 (Casa Blanca). En *Mito, Magia y Religión. Cuaderno de Trabajo No. 4*. pp. 56-79, Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.
- Pérez Álvarez, María Magdalena**
1996 "Los prejuicios raciales: sus mecanismos de reproducción", en *Temas*, No. 7, jul-sep.
- Pérez de la Riva, Francisco**
1981 "Palenques cubanos", en Richard Price (ed.) *Sociedades cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México: Siglo Veintiuno.
- Pérez de la Riva, Juan**
1979 *El monto de la inmigración forzada en el siglo XIX*, Ciudad de La Habana: Ciencias Sociales.
- Pérez Fernández, Rolando**
1998 "El culto a la Guadalupe entre los indios de El Caney", en *Archipiélago*, Año 2, No. 17, may-jun.
- Pérez-Stable, M. F.**
1993 *The Cuban Revolution: Origins, Course and Legacy*, Nueva York: Oxford University Press.
- Pichardo, Hortensia**
1965 *Documentos para la historia de Cuba*, La Habana: Consejo Nacional de Universidades.
- Portuondo, Fernando**
1975 *Historia de Cuba; 1492-1898*; La Habana: Pueblo y Educación.
- Portuondo, José Antonio**
1981 *Capítulos de literatura cubana*, Ciudad de La Habana: Letras Cubanas.
1970 *Panorama de la literatura cubana*, La Habana: Universidad de La Habana.
1960 *Bosquejo histórico de las letras cubanas*, La Habana: Ministerio de Educación.
- Portuondo Linares, Serafín**
1950 *Los independientes de Color. Historia del Partido Independiente de Color*, La Habana: Selecta.
- Portuondo Zúñiga, Olga**
2000 "Cabildos negros santiagueros", en *Del Caribe*, No. 32.
- Price, Richard**
1981 "Introducción", en Richard Price (ed.) *Sociedades cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México: Siglo Veintiuno.

- Pruna, Armando y Armando García González**
1989 *Darwinismo y sociedad en Cuba*, Madrid: Siglo Veintiuno.
- Rabinow, Paul**
1977 *Reflections on Fieldwork on Morocco*, Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press.
- Radcliffe-Brown, Alfred R.**
1965 *Structure and Function in Primitive Society*, Nueva York: The Free Press.
- Ramírez Calzadilla, Jorge**
1994 "Les recherches socio-religieuses à Cuba: définitions théoriques, méthodologiques et conceptuelles", En Academia de Ciencias de Cuba, *Les recherches socio-religieuses à Cuba. Social Compass*, Belgique, Vol. 41, No. 2, jun.
- Redfield, Robert**
1955 *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole*, Chicago: University of Chicago Press.
- Reyes, Agustín W.**
1879 "Estudio comparativo de los negros criollos y africanos", en *Boletín de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba*, La Habana: Imprenta Militar de la Viuda de Soler y Co.
- Roca, Sergio G.**
1992 "Cuba's Socialist Economy at Thirty: Assessments and Prospects", en Halebsky, Sandor; John M. Kirk y otros (ed.). *Cuba in Transition: Crisis and Transformation*, Boulder, Colo.: Westview.
- Rodríguez, Carlos Rafael**
1978 "Discurso en el acto de clausura de la celebración por el 250º aniversario de la Universidad de La Habana", en *Granma*, La Habana ene. 12, pp. 2-3.
- Rodríguez Beruff, Jorge y Humberto García Muñiz**
1996 *Security problems and policies in the post-cold war Caribbean*, New York: St. Martin.
- Rodríguez Piña, Javier**
1990 *Guerra de castas: la venta de indios mayas a Cuba (1848-1861)*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Roig de Leuchsenring, Emilio**
1952 *La guerra libertadora cubana de los treinta años. Razón de su victoria*, La Habana: Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana.
- Rojas, Rafael**
1994 "Viaje a la semilla. Instituciones de la antimodernidad cubana", en B. Bernal (comp.) *Cuba: Fundamentos de la democracia. Antología del pensamiento liberal cubano desde fines del siglo XVIII hasta fines del siglo XX*, Madrid: Fundación Liberal José Martí.
- Roque, Roberto**
1986 "El problema de la tipología de actividades del presupuesto de tiempo de la población cubana", *Temas*, No. 8.
- Rosenthal, Gabriele**
1991 La estructura y la <<gestalt>> de las autobiografías y sus consecuencias metodológicas, en *Historia y fuente oral*, No. 5.
- Rubin, Vera**
1971 "Cultural Perspectives in Caribbean Research", en Rubin, Vera (ed.), *Caribbean Studies: A Symposium*, Seattle y Londres: University of Washington Press.
- Runyan, W. N.**
1982 *Life Histories and Psychobiography. Explorations in Theory and Method*, Nueva York: Oxford University Press.
- Saco, José Antonio**
1974 *Memoria sobre la vagancia en la Isla de Cuba*, Santiago de Cuba: ICL.
1879 *Historia de la esclavitud de la raza negra africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países américohispanicos*, Barcelona: Impr. Jaime Jepús.
- Salas, Luis P.**
1981 "Juvenile Delinquency in Postrevolutionary Cuba: Characteristics and Cuba Explanations". en: Irving Louis Horowitz (ed.), *Cuban Communism*, New Brunswick, N.J.: Transaction.
1979 *Social Control and Deviance in Cuba*, Nueva York: Praeger.
- Santiesteban, Argelio**
1982 *El habla popular cubana hoy*, La Habana: Ciencias Sociales.
- Sarracino, Rodolfo**
1988 *Los que volvieron a África*, La Habana: Ciencias Sociales.

- Scott, James C.**
1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: Yale University Press.
- Scott, Rebecca J.**
1989 *La emancipación de los esclavos en Cuba: la transición al trabajo libre, 1860-1899*, México: FCE.
- Schaedel, Richard P.**
1985 "The transition of chiefdom to state in northern Peru", en H.J.M. Claesen et al., eds., *Development and Decline: The Evolution of Sociopolitical Organization*, South Hadley, Mass.: Bergin and Garvey.
- Schlesinger, Philip**
1989 "Identidad nacional: una crítica de lo que se entiende y se malentiende sobre este concepto", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol. II, No. 6, Universidad de Colima.
- Schmidt-Nowara, Christopher Ebert**
1995 *The problem of slavery in the age of capital: abolitionism, liberalism, and counter hegemony in Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1886* Ph.D. in History, Ann Arbor, Michigan: University of Michigan.
- Schnapper, Dominique**
1988 "Modernidad y aculturaciones de los trabajadores emigrantes", en T. Todorov (ed.) *Cruce de ...* (edición citada).
- Schulz, Donald E. y Douglas H. Graham**
1984 *Revolution and Counterrevolution in Central America and the Caribbean*, Boulder, Col.: Westview.
- Seoane Gallo, José**
1984 *El folklore médico de Cuba. Provincia de Camagüey*, La Habana: Ciencias Sociales.
- Serbin, Andrés**
1990 "The Caribbean: Myths and Realities for the 1990's", en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, V. 32, No. 2, verano.
- Serrano, Javier**
1997 "Estudio de casos", en *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, en A. Aguirre Baztán (ed.) México: Alfaomega.
- Serrano, Lourdes**
1998 "Mujer, instrucción, ocupación y color de la piel: Estructura y relaciones raciales en un barrio popular de la Habana", en *América Negra*, No. 15, diciembre.
- Serviat, Pedro**
1980 "La discriminación racial en Cuba, su origen, desarrollo y terminación definitiva", *Islas*, No. 66, Mayo-Agosto.
- Sierra, Jordi**
1997 *Cuba. La noche de la jinetera*, Barcelona: Del Bronce.
- Simpson, George E.**
1978 *Black Religious in the New World*, Nueva York: Columbia University Press.
- Smith, Michael Garfield**
1973 "Patterns of Rural Labour", en Comitas, Lambros y David Lowenthal, eds., *Work and Family Life. West Indian Perspectives*, Nueva York: Anchor Press.
1965 *The Plural Society in the British West Indies*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
1963 *Dark Puritan*, Kingston: Department of Extra-Mural Studies, University of the West Indies.
- Sosa, Enrique**
1982 *Los Ñañigos*, La Habana: Casa de la Américas.
1984 *El Carabali*, La Habana: Letras Cubanas.
1978 *La economía en la novela cubana del siglo XIX*, Ciudad de La Habana: Letras Cubanas.
- Spicer, Edward**
1971 "Persistent Cultural Systems: A Comparative Study of Identity Systems that can adapt to Contrasting Environments", en *Science*, No. 4011.
- Spivak, Gayatri Chakravorty**
1994 "Can the Subaltern Speak?", en Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, Nueva York: Columbia University Press.
- Stepan, Nancy**
1991 *"The Hour of Eugenics": Race, Gender, and Nations in Latin America*, Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.
- Steward, Julian H.**
1976 *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, Chicago, Londres: University of

- Illinois Press.
1956 "Preface", en Steward, Julian H. (ed.), *The people of Puerto Rico. A Study in Social Anthropology*, Urbana, Chicago, Londres: University of Illinois Press.

Suárez y Romero, Anselmo

- 1859 *Colección de artículos*, La Habana: La Antilla.

Taguieff, P. A.

- 1993 *Face au Racisme*, Paris: La Découverte.
1988 *La force du préjugé*, Paris: La Découverte.

Thompson, E. P.

- 1989 *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona: Crítica.

Thompson, Robert Farris

- 1983 *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*. Nueva York. Vintage Books.

Todorov, Todorov

- 1989 *Nous et les autres*, Paris: Editions du Seuil.
1988 (ed.) *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Júcar Universidad.

Torres Cuevas, Eduardo y Eusebio Reyes

- 1986 *Esclavitud y sociedad. Notas y documentos para la historia de la esclavitud negra en Cuba*, Ciudad de La Habana: Ciencias Sociales.

Turner, Víctor

- 1990 *La selva de los símbolos*, Madrid: Siglo Veintiuno.
1974 *Dramas, fields and metaphors*, New York: Cornell University Press.
1972 *Schism and Continuity in African Society*, Manchester: Manchester University Press.

Valdés, Nelson P.

- 1992 Cuban Political Culture: Between Betrayal and Death, en Halebsky, Sandor; John M. Kirk y otros (eds.), *Cuba in Transition: Crisis and Transformation*, Boulder, Colo.: Westview.

Valdés Bernal, Sergio

- 1987 *Las lenguas de África subsahariana y el español de Cuba*, La Habana: Academia.

Valdés Paz, Juan

- 1996 "Poder local y participación", en Haroldo Dilla (ed.), *La participación ... (edición citada)*.
1994 "La transición socialista en Cuba: continuidad y cambio en los 90", en: Mayra Espina (comp.), *La transición socialista en Cuba: estudio sociopolítico*, La Habana: Ciencias Sociales.

Varas, Augusto

- 1994 *El Caribe en la post-guerra fría*, Santiago de Chile: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Varela, Roberto

- 1998 "Conferencia sobre cultura política", dictada en la ENAH (apuntes de E.E.)
1997 "Cultura y comportamiento", en *Alteridades*, Año 7, No. 13.
1984 *Expansión de sistemas de poder y relaciones de poder. Antropología política del estado de Morelos*, México: UAM-I.

Varona, Enrique José

- 1879 "Cuestionarios que los Señores maestros de las escuelas de niños de color se servirán llenar en obsequio a los trabajos de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba", en *Boletín de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba*, La Habana: Imprenta Militar de la Viuda de Soler y Co.

Villaverde, Cirilo

- 1871 *Cecilia Valdés*, La Habana: Pueblo y Educación.

Villoro, Luis

- 1985 *El concepto de ideología y otros ensayos*, México: FCE.

Vitier, Cintio

- 1970 *Lo cubano en la poesía*, La Habana: ICL.

Vitier, Medardo

- 1970 *Las ideas y la filosofía en Cuba*, La Habana: Ciencias Sociales.

von Grafenstein, Johanna

- 1997 *Nueva España en el Circuncaribe, 1779-1808. Revolución, Competencia Imperial y Vínculos Intercoloniales*, México: UNAM.

Wade, Peter

- 1997 *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres, Chicago: Pluto Press.

Wagley, Charles

- 1971 "Plantation America: A Culture Sphere", en Rubin, Vera (ed.), *Caribbean Studies: A Symposium*, Seattle y Londres: University of Washington Press.

Wallerstein, Immanuel

- 1991 "The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism", en Balibar, Etienne y Immanuel Wallerstein: *Race ...*, (edición citada).

Weber, Max

- 1997 *Economía y sociedad*, México: FCE.
1991 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México: La red de Jonás.

Wieviorka, Michel

- 1994 "Racismo y exclusión", en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, Vol. XII, No. 34, enero-abril.
1992 *El espacio del racismo*, Barcelona: Paidós.

Wittfogel, Karl A.

- 1966 *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*, Madrid: Guadarrama.

Wolf, Eric

- 1994 *Europa y la gente sin historia*, México: FCE.
1990 "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas", en: M. Banton (ed.), *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid: Alianza Editorial.
1956 "San José: Subcultures of a 'Traditional' Coffee Municipality", en Steward, Julian H. (ed.), *The people of Puerto Rico. A Study in Social Anthropology*, Urbana, Chicago, Londres: University of Illinois Press.

Wolpoff, Milford y Rachel Caspari

- 1998 *Race and Human Evolution. A Fatal Attraction*, Boulder, Colo.: Westview.

Zeitlin, Maurice

- 1970 *Revolutionary Politics and Cuban Working Class*, Nueva York: Harper Torchbooks.

Ziegler, Jean

- 1983 *Les Rebelles*, Paris: Seuil.

Filmes**Almendros, Néstor y Jorge Ulla**

- 1989 *Nadie escuchaba*.

Ichaso, Jorge

- 1995 *Azúcar amarga*.

Markovic

- 1998 *¿Quién diablos es Juliette?*

Glosario de siglas

Utilizadas en toda la obra, incluyendo la bibliografía.

ACC: Academia de Ciencias de Cuba.

BEJAE: Brigada Estudiantil "José Antonio Echevarría".

BRR: Brigadas de Respuesta Rápida.

CAME: Consejo de Ayuda Mutua Económica.

CC del PCC: Comité Central del PCC.

CDR: Comité de Defensa de la Revolución.

CEA: Centro de Estudios de América.

CEPAL: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

CESEU: Centro de Estudios sobre Estados Unidos.

CTC: Central de Trabajadores de Cuba.

DC: Defensa Civil.

DOR: Departamento de Orientación Revolucionaria.

DSE: Departamento de Seguridad del Estado.

ENAH: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

FCE: Fondo de Cultura Económica.

FEEM: Federación de Estudiantes de la Enseñanza Media.

FEU: Federación Estudiantil Universitaria.

FMC: Federación de Mujeres Cubanas.

G-2: Lo mismo que DSE.

ICAP: Instituto Cubano de Amistad con los Pueblos.

ICL: Instituto Cubano del Libro.

III: Instituto Indigenista Interamericano.

INI: Instituto Nacional Indigenista.

M-26-7: Movimiento 26 de Julio.

MINCULT: Ministerio de Cultura.

MINFAR: Ministerio de las Fuerzas Armadas.

MININT: Ministerio del Interior.

MINJUS: Ministerio de Justicia.

MTT: Milicias de Tropas Territoriales.

NSPAC: Siglas en inglés de la Comisión Nacional de Prevención y Atención Social.

ORI: Organizaciones Revolucionarias Integradas.

PCC: Partido Comunista de Cuba.

PNR: Policía Nacional Revolucionaria.

PP: Poder(es) Popular(es)

s/f: Sin fecha.

SDPE: Sistema de Dirección y Planificación de la Economía.

UAM: Universidad Autónoma Metropolitana. -A, Azcapotzalco; -I, Iztapalapa;

UBPC: Unidades Básicas de Producción Campesina.

UJC: Unión de Jóvenes Comunistas.

UPC: Unión de Pioneros de Cuba.

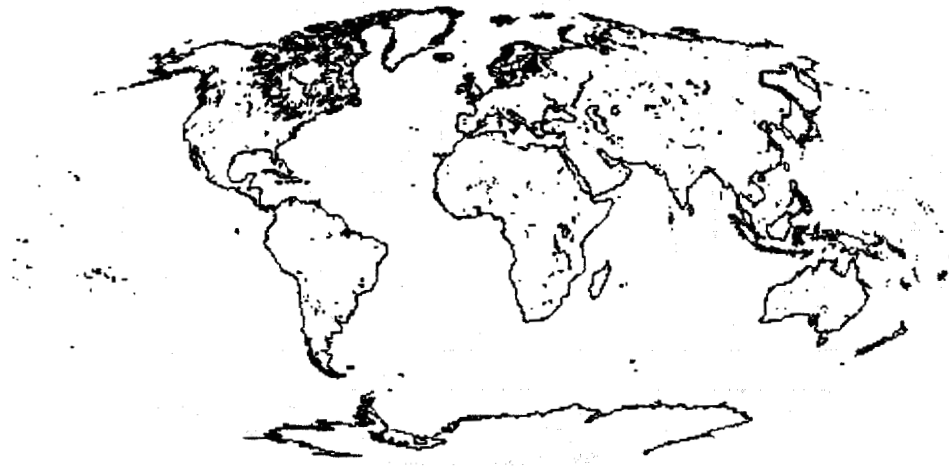
UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México.

UNEAC: Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba.

UPEC: Unión de Periodistas de Cuba.

URSS: Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

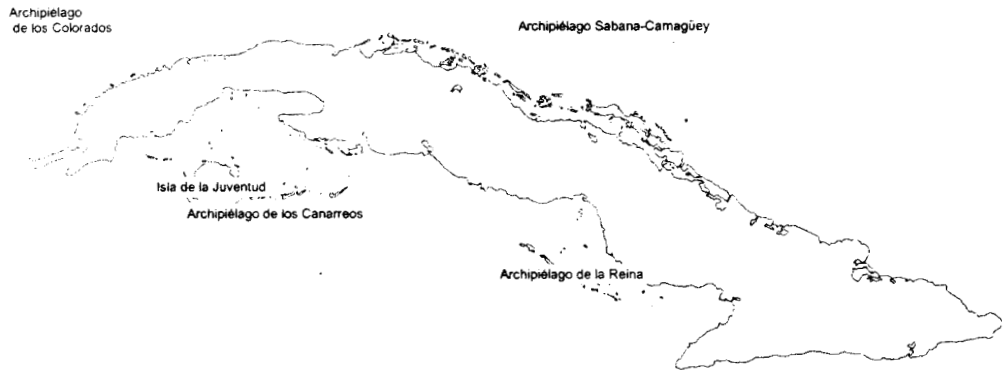
ANEXOS



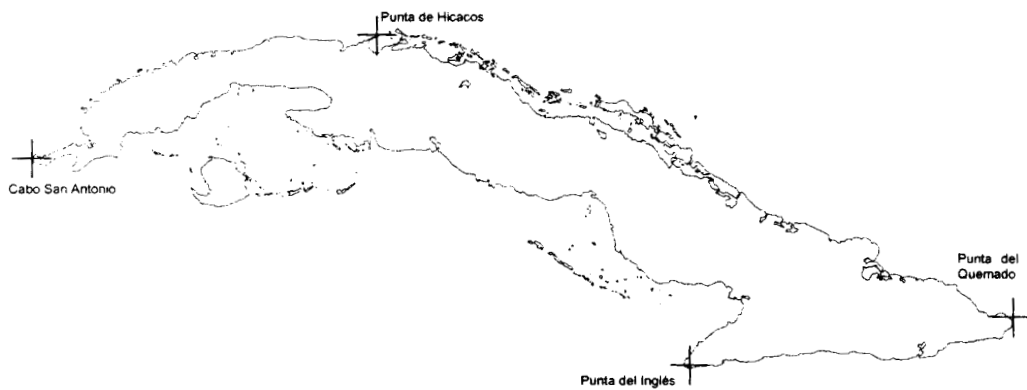
Mapa I.1a: Cuba en el mundo



Mapa I.1b: Cuba en el Caribe



Mapa I.1c: El archipiélago cubano



Mapa I.1d: Principales dimensiones de Cuba.



Mapa I.1e: División político administrativa

Lista I.6a

Índices Demográficos

Estructura de edad-Tasas-Expectativas de vida

Estructura de edad

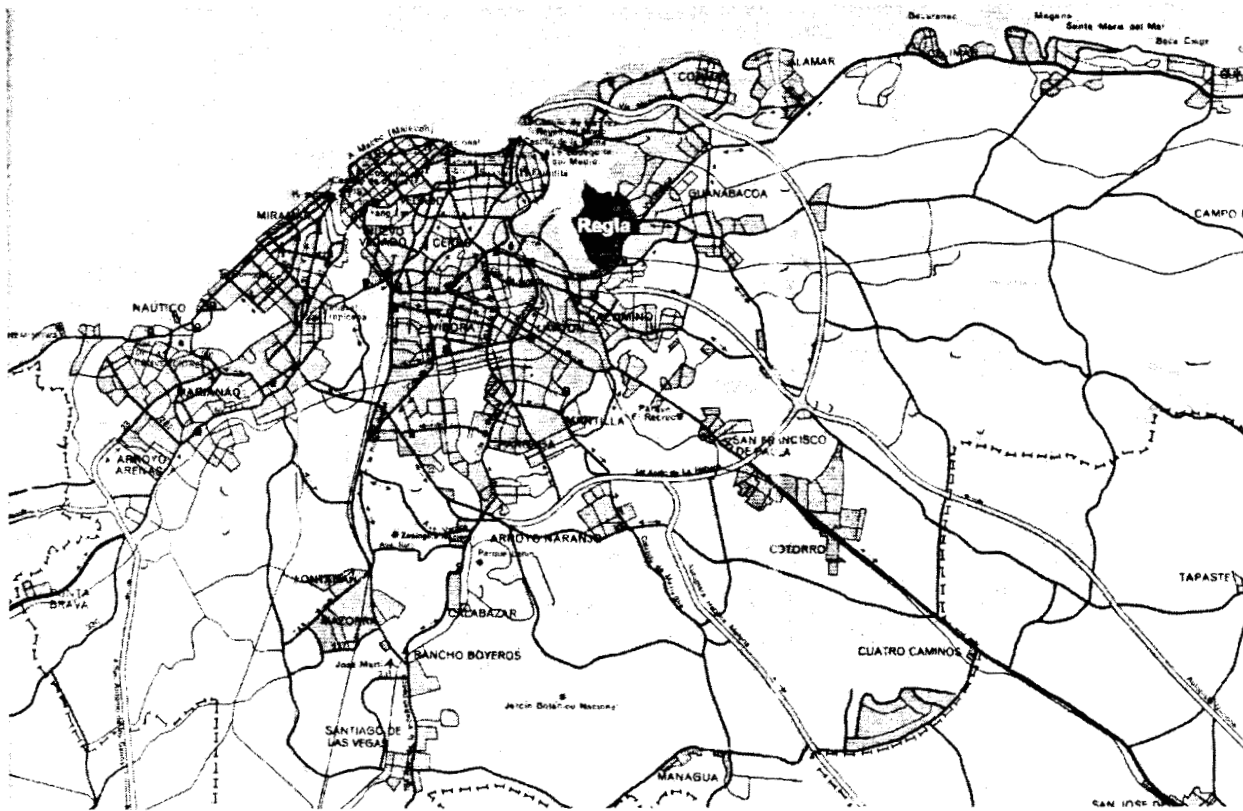
0-14 años: 22% (femenino 1,191,320; masculino 1,256,928)
15-64 años: 68% (femenino 3,732,434; masculino 3,751,464)
65 años o más: 10% (femenino 528,104; masculino 477,385)

Tasas

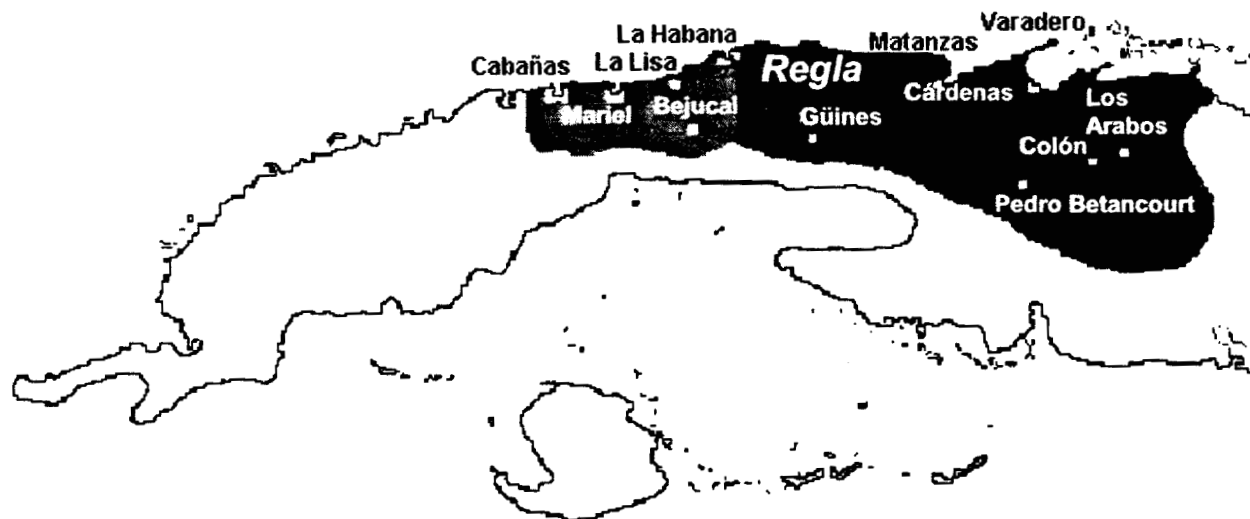
Tasa de crecimiento de la población: 0.65%
Tasa de nacimientos: 14.54 nacimientos/1,000 habitantes
Tasa de muertes: 6.53 muertos/1,000 habitantes
Tasa de la red migratoria: -1.55 emigrante(s)/1,000 habitantes
Tasa de mortalidad infantil: 8.1 muertos/1,000 nacidos vivos

Expectativas de vida al nacer

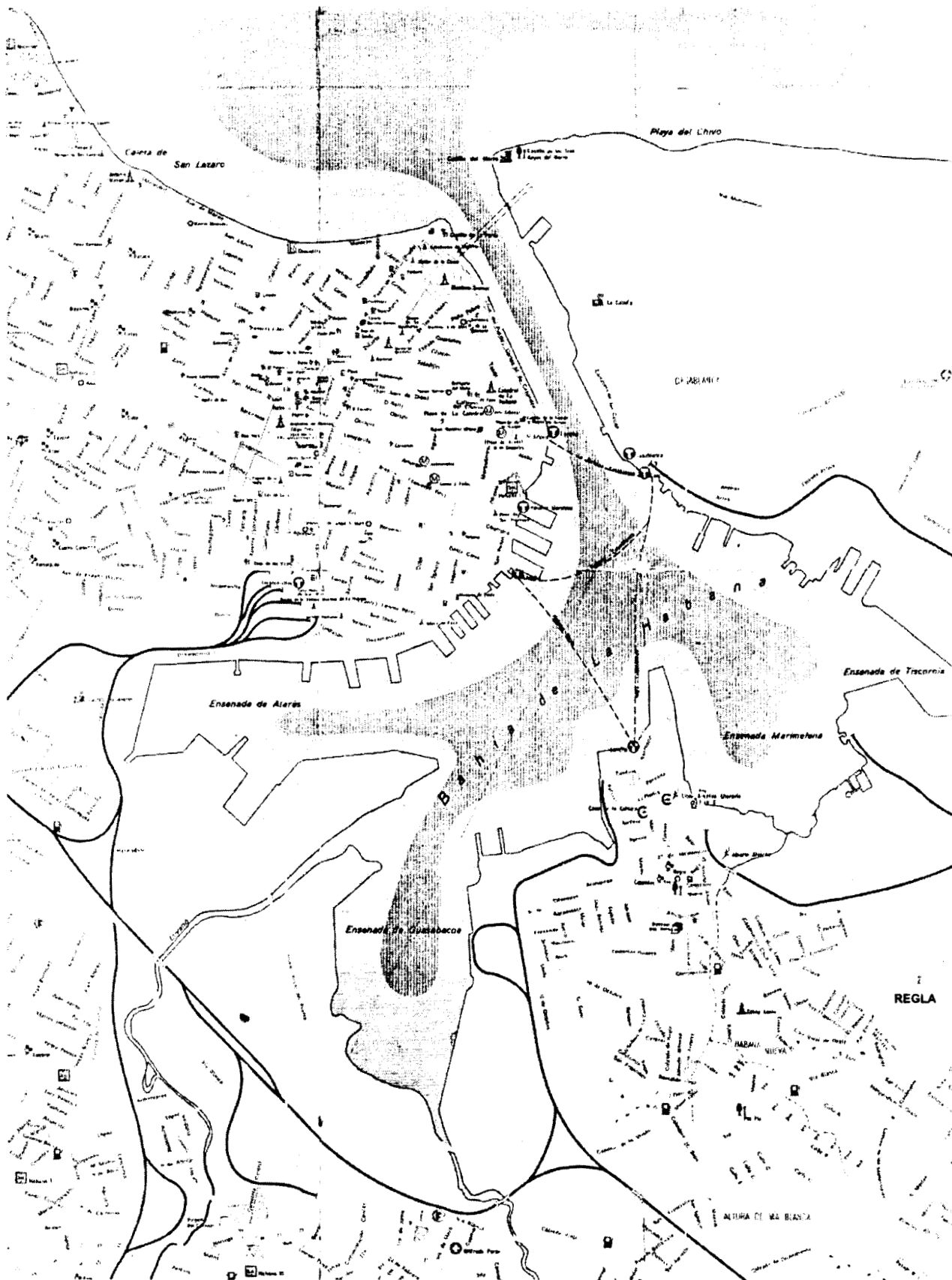
Para el total de la población: 77.05 años
para los hombres: 74.86 años
para las mujeres: 79.37 años
Tasa total de fertilidad: 1.63 niños nacidos/mujer



Mapa II.3a: Regla en la Ciudad de La Habana

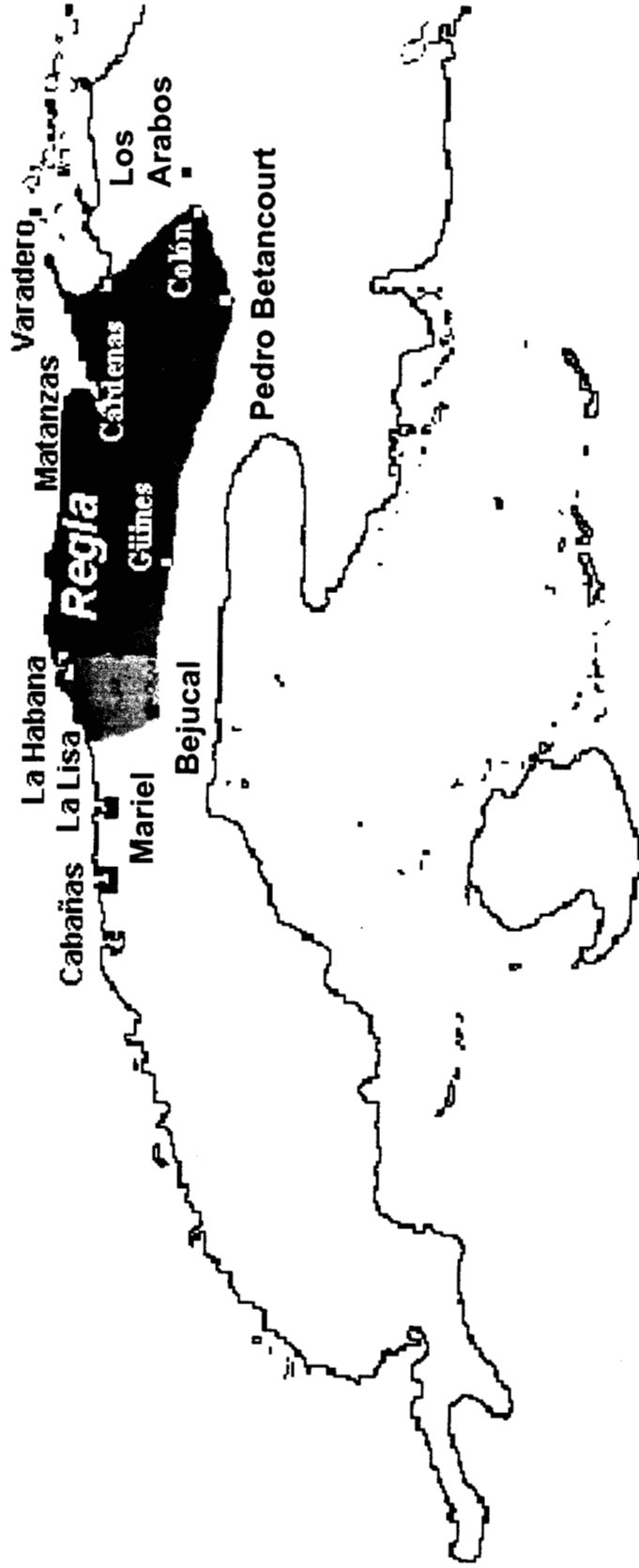


Mapa II.3b: Regla entre dos zonas económicas del occidente cubano



Mapa II.3c: Regla y el área alrededor de la Bahía de La Habana

Diseño y edición: Ing. Víctor Hugo López López e
Ing. Luis Román Ruiz Verdugo



Mapa II.3d: Territorio donde se realizó la investigación