

REVISTA
DE
LA
BIBLIOTECA
NACIONAL
JOSE MARTI



**Revista de la
Biblioteca Nacional José Martí**

Director anterior: JUAN PÉREZ DE LA RIVA (1964 m. 1976)

Director: JULIO LE RIVEREND

CONSEJO DE REDACCIÓN

OLINTA ARIOSA, FÉLIX BELTRÁN, ENRIQUE CAPABLANCA, MANUEL COFIÑO,
CARLOS FARIÑAS, MANUEL LÓPEZ OLIVA, ENRIQUE SAÍNZ.

Jefe de Redacción: SALVADOR BUENO

Redactora: SIOMARA SÁNCHEZ

Diseño: FÉLIX BELTRÁN

Canje: Revista de la Biblioteca Nacional José Martí,
Plaza de la Revolución,
Ciudad de La Habana, Cuba.

ISSN 0006-1727

Primera Epoca: 1909-1912

Segunda Epoca: 1949-1958

Tercera Epoca: 1959-

La *Revista* no se considera obligada a devolver originales no solicitados.

CUBIERTA:

Arion, poeta y músico griego, semilegendario, del siglo VI antes de nuestra era. Se le atribuye la invención del diti-rambo, o por lo menos su introducción en el lirismo dórico, viniendo a ser así el precursor de la tragedia. Según la leyenda, habiéndose tirado al mar en medio del océano, fue llevado a la orilla por delfines. Viñeta. metal 9 × 7 cm. En WOLGAN, LAZIO. *De Aliquot gentium migrationibus, sedibus fixis*, ... Libri XII. Basileae, Ex Officina Oporiniana, 1572. Pórtada.

Revista de la Biblioteca Nacional José Martí

Año 72/3ra. época-vol. XXIII Septiembre-diciembre, 1981
Número 3
Habana, Cuba

Cada autor se responsabiliza
con sus opiniones

TABLA DE CONTENIDO

CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE FERNANDO ORTIZ. HOMENAJE

Armando Hart

Homenaje a don Fernando Ortiz 5

Fernando Ortiz

Por la integración cubana de blancos y negros 21

Julio Le Riverend

*Tres observaciones acerca de la obra de Fernando
Ortiz* 37

David Chanaiwa

Las tradiciones historiográficas de Africa Austral .. 45

Salvador Bueno

El negro en la poesía cubana 71

Jorge A. Vivó Escoto

*Relaciones entre las culturas africanas y afroameri-
canas* 107

Jutta Paul

*La santería como resultado del proceso de
turación en Cuba*



Norma T. Peraza Zarausa	
<i>La "Revista Bimestre Cubana": primera época</i>	137



Adalbert Dessau	
<i>Conceptos de José de la Luz y Caballero sobre el arte literario</i>	153

Olivia Miranda	
<i>Paralelo entre Varela y Martí: el anticlericalismo</i> ..	167

CRÓNICA

Zoila Lapique Becali	
<i>Los talleres litográficos en el interior de la Isla (1846-186—)</i>	205

RESEÑA DE LIBROS

Denia García Ronda	
<i>Sobre "Estudios de literatura cubana"</i>	215

Elna Miranda Cancela	
<i>Breve crítica de un breve esbozo</i>	219

Ernesto García Arzola	
<i>"El poder de la literatura para niños y jóvenes" de Alga Marina Elizagary</i>	224

Luis Alvarez Alvarez	
<i>"Temas de literatura griega": una indagación de las raíces</i>	228

COLABORADORES	233
-------------------------	-----

*Homenaje a don Fernando Ortiz**

Armando Hart Dávalos

Compañero Fabio Grobart, Miembro del Comité Central del Partido y Presidente del Instituto de Historia del Movimiento Comunista y de la Revolución Socialista de Cuba,

Compañero Wilfredo Torres, Miembro del Comité Central del Partido y Presidente de la Academia de Ciencias de Cuba,

Distinguidos invitados,

Compañeros de la Academia de Ciencias de Cuba,

Compañeras y compañeros:

Rubén Martínez Villena afirmó en 1923:

Mañana, cuando triunfen los buenos ("los buenos son los que ganan a la larga"); cuando se aclare el horizonte lóbrego y se aviente el polvo de los ídolos falsos; cuando rueden al olvido piadoso los hombres que usaron máscara intelectual o patriótica y eran por dentro lodo y serrín, la figura de Fernando Ortiz, con toda la solidez de su talento y su carácter, quedará en pie sobre los viejos escombros; y será escogida por la juventud re-constructora para servir como uno de los pilares maestros sobre los que se asiente la nueva República.

Estas palabras proféticas del inmortal combatiente comunista se han cumplido. ¡Aquí venimos a rendir homenaje en su

* Discurso pronunciado por Armando Hart, Miembro del Buró Político y Ministro de Cultura, en la Velada Solemne por el Centenario del natalicio del sabio cubano Fernando Ortiz, celebrada en la Academia de Ciencias de Cuba, el 16 de julio de 1981, "AÑO DEL XX ANIVERSARIO DE GIRON".

centenario a uno de los pilares maestros sobre los que se asienta la Nueva República; venimos a rendir homenaje a Don Fernando Ortiz!

Hay hombres cuya vida y obra se convierten en un programa. Don Fernando Ortiz constituye un modelo cultural de la sociedad cubana que nos muestra el camino recorrido y el que tenemos que recorrer.

El simboliza, como pocos en nuestro siglo, la profunda relación que existe entre la ciencia, la cultura, la lucha patriótica, la defensa de la libertad humana, de la justicia social y la vocación universal de nuestro pueblo.

Propuso el Ministerio de Cultura que este acto solemne se llevase a cabo en la Academia de Ciencias de Cuba, de la cual él fuera uno de sus fundadores, para reafirmar en esta singular ocasión los vínculos estrechos que en nuestra historia unen a la cultura y a la ciencia.

Desde la época de Félix Varela hasta los días de Fernando Ortiz, las ideas, principios y métodos propios de la ciencia, en vínculo armonioso con la educación, han estado influyendo y determinando lo más progresista y avanzado del movimiento intelectual cubano. Esto que se ejemplifica en Fernando Ortiz está presente en los grandes forjadores de nuestra cultura nacional, y constituye un patrimonio cultural por el que estamos obligados a velar en todo momento.

No debe, pues, ningún hombre de cultura olvidar que en la historia de este país el rigor del pensamiento científico ha sido sostén y fuente inagotable de riqueza, de vida espiritual y de creatividad cultural.

Juan Marinello llamó a Fernando Ortiz "...el tercer descubridor de Cuba." Si el primero fue un audaz navegante genovés, Cristóbal Colón, y el segundo un sabio naturalista alemán, Alejandro de Humboldt, el tercero fue un erudito humanista cubano. El descubrimiento por los europeos de América hizo posible que nuestro planeta fuera conocido en su plenitud; el descubrimiento de Cuba por Humboldt, amplió el campo de las Ciencias Naturales, y el de Fernando Ortiz, el de las Ciencias Humanas y Culturales. Se apoyó para esto en su condición de polígrafo. Abarcó en sus trabajos estudios sociológicos, etnográficos, lingüísticos, arqueológicos, antropológicos, musicológicos y criminológicos. Analizó, asimismo, el folclor y la historia del país. Con sus descubrimientos, ayudó al cubano a reconocerse a sí mismo y a confirmar su identidad cultural

y nacional. Es decir, a tomar más plena conciencia de su mestizaje.

De Don Fernando Ortiz ha dicho nuestro Poeta Nacional, Nicolás Guillén:

La vasta obra de Ortiz, acumulada en décadas de trabajo infatigable, acabó por desgarrar el velo que cubría "la otra parte"; y así como del lado del colonizador predominó la influencia castellana, pese a las diversas nacionalidades del mosaico hispánico, del lado del esclavo se impuso la influencia yoruba o lucumí, que determinó el carácter fundamental de la cultura de origen africano establecida en Cuba.

Concluye diciendo Guillén: "Ortiz hizo familiar, cotidiana, la noción del mestizaje nacional y fijó para siempre el carácter de nuestra cultura, partiendo de un punto de vista estrictamente científico".

La naturaleza híbrida de nuestros orígenes culturales, el mestizaje y entrecruzamiento étnico de nuestra nacionalidad, se forjó a lo largo de la historia; tuvo su prueba decisiva en las luchas por la independencia, y estuvo muy presente en el pensamiento político, revolucionario y patriótico de José Martí. Se expresa en la idea martiana de que "el hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: dígase hombre, y ya se dicen todos los derechos", ... "los derechos diferenciales, contrarios a la naturaleza, son enemigos de la paz" ... "En Cuba no hay temor alguno a la guerra de razas. Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro" ... "No puede haber odio de razas porque no hay razas".

Si en 1868 Céspedes liberó a los esclavos e inició las guerras por la independencia donde se fraguara definitivamente la nación cubana sobre la base de la igualdad étnica, y si en 1895 Martí, continuador de la epopeya de la Demajagua, unificó a blancos y negros en un solo ejército, en un solo partido y en un solo propósito independentista, en el siglo XX a Fernando Ortiz le cupo el honor de demostrar los fundamentos científicos de esta gran verdad: "Sin el negro, Cuba no sería Cuba", para decirlo con las propias palabras de Don Fernando.

Ello es hoy para todos nosotros una verdad tan elocuente y natural, que a quienes la ponen en duda los consideramos como ignorantes. Pero bien se sabe que en la vieja sociedad dominada por la discriminación y la ignorancia de las clases explotadoras,

las verdades científico-sociales a las que Ortiz dedicó su vida no eran reconocidas como tales.

Recuérdese que mientras las clases reaccionarias de Europa defendían con análisis seudocientíficos e incultos, llenos de irracionalidad y fanatismo, las tesis de la superioridad racial, en Cuba Fernando Ortiz mostraba los fundamentos científicos de la igualdad esencial de los seres humanos con independencia de sus orígenes étnicos. De hecho, se confirmaba que la desigualdad entre los distintos grupos étnicos podía tener sólo un fundamento de carácter social.

Para Cuba estos estudios resultaban de gran importancia para ayudar a la integración nacional en un pueblo compuesto de varios grupos étnicos.

Martí y Maceo son los símbolos más altos de esta unidad. Ellos forjaron esta igualdad, sin embargo, nadie antes que Fernando Ortiz pudo estudiar con tanto rigor, minuciosidad y erudición este hecho histórico. Nadie antes que él aportó tan detallados y convincentes fundamentos científicos, ni extrajo tan amplias y profundas consecuencias culturales del hecho de la integración étnica y cultural de la sociedad cubana.

El aporte esencial de Fernando Ortiz consiste en haber brindado una copiosa argumentación científica en apoyo de estas ideas y en haber mostrado sus más amplias repercusiones culturales. De esta manera, sus investigaciones completaron, en el plano cultural y científico, lo que en el terreno político habían planteado los forjadores de nuestra nacionalidad en cuanto a la cuestión racial.

Es imposible, en una noche, y no ha de ser éste el propósito de nuestra intervención, describir los elementos todos de la obra cultural de Don Fernando. Permítaseme, sin embargo, señalar algunos aspectos que no debemos dejar pasar por alto. *El engaño de las razas*, editado en 1946, es una obra inmortal, de esas que hacen época en la historia de un pueblo y de la humanidad. En ella Ortiz muestra los caracteres anatómicos, fisiológicos, biológicos y espirituales que sirven de fundamento científico a la igualdad de origen de la humanidad y, por consiguiente, da acabada refutación a las tesis reaccionarias y anti-científicas de la superioridad de una raza sobre otra. Bastaría con esta obra para que su autor ocupara un puesto en la historia de la cultura cubana y universal, y para ganarse un lugar imperecedero en la lucha secular del hombre por la libertad, la igualdad y la justicia social.

Como es sabido, las primeras décadas del presente siglo en nuestro país estuvieron conformadas por la frustración que significó la intervención norteamericana en la guerra de independencia de Cuba y la penetración del capital imperialista en nuestras tierras. Los gobiernos al servicio de los intereses oligárquicos representaron una profunda frustración de los ideales de independencia.

Contra la penetración yanqui y su consecuencia, la frustración republicana, se alzaron voces de patriotas que vieron muy claro lo que aquella situación dramática significaba para Cuba y nuestra cultura. Entre los que levantaron voces de protesta y alerta está el nombre de Fernando Ortiz. El 11 de junio de 1918 decía en un discurso:

Nosotros cuando hablamos de que la independencia peligra, vemos siempre al coloso americano y pensamos que pueda absorbernos.

En esas épocas Ortiz proponía medidas de la defensa de la educación, de reformas a los partidos para que los procesos electorales fuesen más ampliamente democráticos. Desde luego, en aquel medio social y político, las reformas no eran posibles. Comprendió que había que romper con la política vigente. En 1922 abandonó el Partido Liberal, asqueado de tanta frustración.

Partiendo de estas consideraciones, Ortiz dio un giro más profundo hacia posiciones y requerimientos progresistas. Se situó en la defensa de una cultura democrática y genuinamente popular. Se convirtió en un legítimo representante de esa cultura.

La lección de este hecho estriba en que, al situarse junto a los intereses de la cultura democrática y popular, pudo realizar un aporte científico, moral y patriótico de extraordinario valor.

El racismo, como sucedáneo de la esclavitud, reforzado por la prepotencia discriminatoria de los imperialistas y sus aliados nativos, era uno de los frenos puestos al desarrollo democrático de la cultura nacional. El racismo constituía una fuerza reaccionaria que impedía la plena integración nacional. Ortiz se dio a la hermosa tarea de combatir, científica y culturalmente, la discriminación racial, y mostrarla en toda su injusticia social.

Uno de los primeros problemas que enfrentó fue el de la falta de herramientas apropiadas para su tarea. No existían antecedentes, no había incluso un léxico científico apropiado para

describir los fenómenos que estudiaba. Ortiz acuñó nuevos términos, como el de *afrocubano*, hoy tan familiar, y el de *transculturación*, para denominar la simbiosis de culturas.

En 1923, ya su obra se extendía por diversos y vastos campos de las ciencias sociales. Ortiz comenzó su indagación por los aspectos jurídicos, criminológicos y de derecho público. Pero los estudios ubicados exclusivamente dentro de estos límites, no le permitían penetrar en la entraña de los problemas sociales y socioculturales a cuyos análisis iba, a la postre, a dedicar gran parte de su vida científica y pronto reencaminó su exploración por los aspectos sociológicos y culturales.

Infatigable lector, su afanada búsqueda en el vivir y la expresión popular, le inducía a estudiar las corrientes y tendencias científico-sociales europeas, para ponerlas al servicio de la comprensión y el progreso de lo cubano. Partiendo de métodos positivistas, llevó a cabo análisis y esclarecimientos de gran importancia sobre la sociedad cubana. El positivismo en Fernando Ortiz, como el de Varona, no puede ser analizado con los mismos criterios con que evaluamos las ideas positivistas en Europa. El carácter progresista o conservador de las ideas políticas y filosóficas, viene muy condicionado por el medio social en que tales ideas se aplican o preconizan, y en la Cuba de las primeras décadas del siglo, el positivismo tuvo un sentido muy diferente al de Europa.

El pensamiento de Ortiz, como también fue el caso de Varona, se vincula con posiciones antimperialistas que lo llevan a relacionarse con el movimiento de izquierda. En Don Fernando, sus análisis le facilitan un enfoque científico y, por ende, progresista de la realidad socio-cultural cubana.

Ni la etnología como quehacer colonialista, ni la historia como simple serie de factores, ni la criminología como represión sancionadora, le podían orientar en ese camino; ni las subyacentes ideas europeas del equilibrio social y del superiorismo cultural, permitían calar en lo hondo de una sociedad como la cubana.

En Ortiz, los análisis etnológicos, históricos y sociológicos se presentan descolonizados y responden a objetivos genuinamente científicos. Producen de hecho una descolonización científica de los métodos de investigación etnológica y sociológica.

Como es sabido, en la tercera década del siglo se produce un intenso movimiento ideológico condicionado por la situa-

ción económica nacional y por la agudización de las contradicciones de clase en el país y a escala internacional.

A partir de 1923, Ortiz desarrolla estrechos vínculos con la vanguardia intelectual que se integraba en el *Grupo Minorista* y en la *Revista de Avance*. Los mejores jóvenes de aquellos tiempos conocían sus obras y sus ideas de reformas democráticas, y se sintieron alentados por el maestro. A su vez, Ortiz descubrió esa constelación vigorosa de talentos renovadores. El les ofreció una nueva confianza en la comprensión científica de la patria. Ellos le comunicaron una nueva esperanza en los esfuerzos redentores y lo vincularon a las ideas progresistas y a las iniciativas populares.

Ejemplificación elocuente de sus nexos con la juventud revolucionaria está en el hecho de que Ortiz tuvo dos colaboradores inmediatos, que al decursar de los años se convertirían en representantes de lo mejor de nuestra intelectualidad revolucionaria: Rubén Martínez Villena y Pablo de la Torriente Brau.

Para mostrar su capacidad de trabajo recordemos este párrafo de Rubén Martínez Villena sobre Fernando Ortiz. Decía Villena que él se ocupaba de: "redactar un alegato jurídico; despachar su consulta; confeccionar un proyecto de ley; reorganizar una compañía mercantil; afrontar un problema parlamentario; revolver, al paso, una librería de viejo. Y terminada la jornada fatigosa, los que pasaran frente a su casa en las altas horas de la noche, pudieran ver iluminada la ventana de la biblioteca en donde se entrega, como a un descanso, a la labor de nutrir con la lectura su espíritu incansable".

Su ruptura definitiva con la política tradicional se simboliza en el rechazo de la tiranía machadista. En 1930 salió de la patria y no volvería a ella hasta la caída del gobierno.

A partir de 1933, comenzó la etapa cimera de su obra. Fundó y fortaleció nuevas organizaciones científicas de significación democrática y progresista, como la Sociedad Cubana de Estudios Históricos e Internacionales, reinició la Institución Hispano-Cubana de Cultura, se asoció al movimiento de las sociedades negras contra la discriminación y el racismo. En tiempos en que amenazaba el nazismo hitleriano, sus convicciones antirracistas adquirieron una dimensión universal. Asociado al eminente historiador antimperialista Emilio Roig de Leuchsenring, y a otros contemporáneos, entre los cuales se cuentan Nicolás Guillén y José Luciano Franco, no hubo momento de necesaria presencia intelectual en que faltase su palabra o su apoyo. Sus

amigos y visitantes se contaban entre los hombres que avizoraban el futuro y contribuían a fundarlo. Fue el primer presidente del Instituto Cubano-Soviético de Relaciones Culturales, y poco después dio su colaboración a la fundación del Movimiento Cubano por la Paz.

Fernando Ortiz no fue sólo un investigador y un creador, un erudito y un científico; fue además un animador y un promotor de cultura. Fueron diversas las instituciones, revistas y empresas editoriales a las que dio vida, en una época de nuestra historia en la que tales empeños eran subestimados e, incluso, tratados de ridiculizar por la ignorancia de la clase dirigente.

Ortiz creó también la efímera revista *Surco*, de tónica netamente antimachadista; además fundó la revista *Archivos del Folklore*, la *Sociedad del Folklore Cubano*, y presidió la *Sociedad Económica de Amigos del País*.

Creó dos colecciones de libros que rescataron textos necesarios para la fundamentación de nuestra identidad nacional: la *Colección de libros cubanos* y la *Colección de Libros Cubanos inéditos o raros*.

Fundó el *Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos*, con sede en México, y participó activamente en la *Sociedad Cubana de Estudios Históricos e Internacionales*; y ya en los finales de su fecundísima vida, integró el núcleo fundador de la *Academia de Ciencias de Cuba*, creada por nuestra Revolución.

Los estudios musicológicos y del folclor en Cuba vinculados al aporte realizado sobre las raíces de nuestra música y de nuestro baile, amplían su contribución cultural. En este sentido, como Alejo Carpentier, Amadeo Roldán y otros, realizó una contribución al conocimiento de nuestra música, de su historia y de las razones de su valor universal. Y como nuestra música es un producto de la presencia de lo africano en América, la contribución de Don Fernando a la historia de la música se hace también universal.

El reconocimiento del valor de nuestra música, avalado por los estudios de Don Fernando y por su copiosa información histórica y musicológica, permite comprender raíces esenciales del arte cubano. En el pasado, los sistemas de explotación y discriminación racial ocultaban este valor, por razones bien conocidas. Es misión de los revolucionarios, sobre la base de la información y los argumentos de numerosos investigadores entre los que sobresale Fernando Ortiz, exaltar los valores de

la música cubana, de origen inmediatamente popular y de una riqueza artística siempre viva y actuante.

Todo ello aparece plasmado en su obra: *Africanía de la música folclórica de Cuba*, y también en *Los bailes y el teatro de los negros en el folclor de Cuba*, con prólogo del gran mexicano Alfonso Reyes. A esa obra sigue su continuación: *Los instrumentos de la música afrocubana*, en cinco volúmenes, de los cuales el primero aparece en 1952.

Para significar algunos aspectos de la importancia práctica de esta obra en el desarrollo cultural, destaquemos que hoy los obreros y artesanos de los talleres donde se producen los instrumentos musicales cubanos, laboran con las obras de Fernando Ortiz como un medio para orientar su trabajo.

Según es ampliamente conocido, la música de influencia rítmica africana, tal como se desarrolló en América, ha recorrido en este siglo el mundo de uno a otro confín. La música de origen rítmico africano, surgida en el Caribe, ha sido un aporte extraordinario a la música universal. Marca sin duda una época que aún vivimos en la historia universal del arte musical.

Para analizar algunas de las razones de este hecho, será seguramente útil estudiar la obra de Ortiz y, en especial, el alcance de aquel pensamiento suyo en que afirmó: "El arte del negro es un arte transido de socialidad".

Basados en sus estudios, investigadores y musicólogos cubanos, alumnos de Fernando Ortiz, continuaron el camino del maestro. Con el transcurso de los años, y en virtud del triunfo de la Revolución, jóvenes musicólogos cubanos, educados en los años recientes, continúan tales investigaciones. Uno de sus objetivos consiste en estudiar las razones por las cuales la música cubana, su ritmo y su belleza artística tienen un puesto destacado en la cultura y en el arte universal. Consiste, también, en estudiar la fuerza y riqueza artística de origen inmediatamente popular de la música cubana. Jóvenes cubanos de hoy, estudiosos de los problemas musicológicos, continuadores de las enseñanzas de Ortiz, estudian, partiendo de ellas, cómo es posible desarrollar la música hacia nuevas y más altas aspiraciones culturales.

Al destacar los estudios musicológicos de Ortiz, no lo hacemos por un interés exclusivamente artístico o cultural. Insistimos en esto porque la música en nuestro país no tiene sólo

un valor artístico; es también una forma de comunicación social y una manera de identificación de nuestra cultura.

Su importancia trasciende lo artístico para mostrar la presencia africana en la cultura de nuestros pueblos. Y esta presencia africana —repetimos— en la cultura de nuestros pueblos ha originado el nacimiento de una música que hace época en la historia de la humanidad.

Don Fernando Ortiz era un intelectual genuinamente cubano, estrechamente vinculado a los intereses sociales de la libertad del hombre. Es decir, a los intereses de su pueblo. Era un intelectual comprometido con la causa de la dignidad humana y de la justicia social. Esta es una característica sustancial del movimiento cultural cubano que siempre debemos seguir como ejemplo, como enseñanza. Este compromiso del intelectual con los intereses populares, lejos de limitar su creación cultural y de reducir su capacidad creadora, le proporcionan posibilidades de mayor amplitud y enriquecimiento.

En la historia del pensamiento cultural cubano, desde los tiempos de Varela y de Domingo del Monte, hasta la época de Ortiz, Marinello y Guillén, nuestros escritores y artistas han tratado de buscar la realidad, de manifestarla y de trabajar por el progreso social y humano. Fernando Ortiz es un ejemplo ilustrativo: fue un hombre de cultura, vinculado estrechamente al estudio de los problemas sociales. No vio como aspectos antagónicos los estudios sociales de los análisis más concretos y técnicos del arte, digamos, de la música, o del estudio histórico del folclor. Su obra consiste en un análisis socio-histórico y cultural en que la raíz de un pensamiento científico va a la búsqueda de afirmación de nuestra identidad nacional y la defensa de los ideales del progreso humano.

No fue Fernando Ortiz un intelectual de gabinete, como no lo ha sido en general el intelectual cubano o latinoamericano y caribeño. En otras regiones, por razones de muy diversa índole, algunos intelectuales suelen alejarse de los problemas reales de la vida social o natural. En nuestros pueblos que al decir de Carpentier se forjaron —y se forjan— en una realidad maravillosa, los creadores de cultura, sus intérpretes y promotores han surgido y trabajan en lucha a brazo partido por interpretar y expresar en forma genuinamente artística, creadora, nuestra realidad en continua transformación y desarrollo.

Martínez Villena expresó que la obra de Fernando Ortiz era más conocida en el extranjero que en Cuba. Podríamos decir,

hoy, cuando se le admira y se le quiere en el país, y cuando se le reconoce como uno de los pilares de nuestra nacionalidad, que todavía su obra y la significación de sus enseñanzas no son valoradas en toda su magnitud. Podríamos decir que, aún hoy, en virtud de la subestimación histórica que se arrastra en relación a los problemas que Fernando Ortiz estudió, no se conocen suficientemente los aportes científicos que este hombre realizó en el campo de los estudios del folclor nacional, de la música nacional, de la lucha contra la discriminación racial y de la confirmación de nuestra identidad nacional. Es un compromiso del Ministerio de Cultura y de todas las instituciones culturales y científicas del país propagar y difundir en Cuba y en el extranjero la obra y los aportes de Fernando Ortiz en los diversos campos a que dedicó su infatigable actividad de investigador y de humanista.

La significación internacional de Fernando Ortiz se aprecia en el hecho de que hoy nos honra con su presencia un distinguido grupo de científicos e intelectuales de varios países, que han concurrido a esta cita para reafirmar su respeto por la figura del sabio cubano. A ellos, en nombre del Gobierno de Cuba y de sus instituciones científicas y culturales, les hacemos llegar nuestro reconocimiento. Les pedimos que cuando regresen a sus países, trasmitan a todos los intelectuales honestos, cualesquiera que sean sus opiniones políticas, el saludo de nuestro pueblo, y les ratificamos el interés de Cuba por ampliar el intercambio de criterios e informaciones científicas y culturales con todos los pueblos del mundo, sin excepción alguna.

La ocasión de este centenario nos debe llevar a reflexionar más profundamente sobre la necesidad de que la obra de Don Fernando Ortiz sea conocida con mayor profundidad y amplitud. De esta manera podremos entender mejor los fundamentos populares y democráticos del movimiento intelectual cubano y de las expresiones más auténticas del arte nacional. Así se comprenderá con mayor precisión su contenido profundamente popular y democrático y las razones de la gran creatividad de la cultura nacional cubana.

Porque es en esa raíz de pueblo y en ese sentido social del arte nacional, donde en última instancia descansa la fuerza, la riqueza, la belleza y la capacidad creadora de la cultura cubana. Unido a ese origen de inmediata raíz popular de nuestro arte y de nuestra cultura, ha de ir un esmerado trabajo por la superación técnica y por la elevación de su nivel artístico. Y este será,

sin duda, el mejor homenaje a la obra inmortal de Don Fernando Ortiz.

Al producirse las transformaciones revolucionarias desde el 1ro. de enero de 1959, ya Ortiz sentía los efectos de graves dolencias. En ese año se publicó su última obra, titulada: *Historia de una pelea cubana contra los demonios*; después continuaría trabajando en la revisión y ordenamiento de sus obras lexicográficas, en la preparación de una monografía, no terminada, sobre las oraciones populares, y avizoraba terminar sus estudios acerca de los negros curros, esbozados en algunas publicaciones de los años 20. De todo ello, solamente se publicó, con carácter póstumo, el *Nuevo Catauro de Cubanismo*.

Murió Don Fernando Ortiz el 10 de abril de 1969, día en que se conmemoraba el centenario del primer gobierno cubano, nacido en Guáimaro, por obra de la unidad de las fuerzas revolucionarias desencadenadas el 10 de Octubre de 1868.

En homenaje a su obra, de intensa vocación y fruto científico, la Revolución le había designado miembro de la Comisión Nacional de la Academia de Ciencias de Cuba fundada en 1961.

Como los grandes talentos, su obra trasciende la época en que vivió. Ella pertenece también a nuestro tiempo. No sólo porque sus estudios y las ideas que lo forman estaban nutridas de fuerza alentadora de futuro, sino también, y sobre todo, por las revelaciones de la extraordinaria capacidad creadora de cultura que existe en el pueblo de Cuba. Fernando Ortiz es uno de esos ejemplos demostrativos de que este pueblo tiene una extraordinaria capacidad de creación.

Las investigaciones que realizó, sus aportes a la cultura nacional, nos han permitido, a su vez, explicar científicamente nuestra identificación con el Caribe del que formamos parte inseparable. El Caribe geográfico y el Caribe cultural. El Caribe definido con criterio cultural y no simplemente geográfico, como la región de América donde se sintió y se siente con más vigor la influencia africana que nos trajo la esclavitud negra, tiene en Fernando Ortiz uno de los más extraordinarios y apasionados investigadores y defensores. Don Fernando Ortiz fue un legítimo cubano. Pero al serlo así, fue un genuino caribeño y un entrañable latinoamericano.

En el pasado, tales estudios e investigaciones, y la relación de Cuba con el Caribe, no tenían la resonancia política que hoy poseen. A las clases conservadoras les interesaba que nuestros pueblos se mantuvieran separados, aislados uno de otros. A los

revolucionarios, en cambio, nos interesa subrayar todo lo que une a los pueblos del Caribe geográfico y del Caribe cultural. Con los pueblos del Caribe nos une una historia de luchas y una identificación cultural que Fernando Ortiz ayudó a descubrir y mostrar con la fuerza elocuente de sus investigaciones. Y por esto, al honrar la memoria del sabio humanista cubano, estamos también reafirmando nuestros lazos con los pueblos del Caribe.

En el seno de la Casa de las Américas, se ha creado el Centro de Estudios del Caribe. Este será el encargado de continuar las investigaciones y de acercar nuestros lazos culturales y científicos con los pueblos hermanos de esta parte de nuestra América que recibió la influencia africana. El Centro de Estudios del Caribe deberá promover el conocimiento de la obra extraordinaria de Fernando Ortiz y de otros estudiosos caribeños. Cumplirá esta misión a conciencia de la alta responsabilidad histórica que asumo.

Compañeros:

Fernando Ortiz, como genuino caribeño, como defensor de nuestra identidad nacional, estuvo muy alerta contra los peligros que amenazaban a Cuba y a nuestra cultura nacional. Como antes se señala, desde épocas muy tempranas le preocupó que el imperialismo norteamericano nos absorbiera. Hoy, en el centenario de su nacimiento, podemos decirle a Don Fernando:

Sabio patriota, esta nación que usted ayudó a forjar, no permitirá jamás al coloso absorbernos, porque ya ha conquistado, con su lucha abnegada y heroica, el derecho definitivo a su independencia.

Esta nación que usted enriqueció con su inmensa sabiduría, trabaja por conquistar el futuro. Esta nación a la que usted le abrió caminos con su ciencia y su conciencia, se enriquece día a día, con el trabajo y el talento de las nuevas generaciones. La llama que usted encendió, Don Fernando, crece y se extiende en las manos de las nuevas generaciones cubanas que aseguran el porvenir de esta tierra que tanto usted amó.

Compañeros:

Quizás lo más sustancial y meritorio de Don Fernando Ortiz estuvo en su honestidad intelectual y científica, y en su audacia investigativa en un campo tan complejo como el de las ciencias sociales y culturales.

La aplicación de un criterio científico en el estudio y la investigación social o en la interpretación sociológica de la cul-

tura, se relaciona de una forma o de otra con los intereses concretos de los hombres en la sociedad.

Los descubrimientos en las ciencias naturales tienen también repercusión sobre los intereses de los hombres por lo que muchas veces éstos le oponen resistencia. Son bien conocidos los ejemplos históricos de la resistencia fanática que a grandes descubrimientos científicos naturales se opusieron las ideas religiosas vigentes en una época histórica. Sin embargo, la influencia de los descubrimientos científicos en el terreno de las ciencias sociales sobre los intereses e ideas de los hombres es mucho más inmediata y directa. Y la oposición que los prejuicios, la ignorancia y los intereses de clase le oponen es mucho más tenaz y brutal. He ahí un mérito singular de los grandes científicos en el campo de la sociedad, la cultura y la historia. Ellos con sus verdades tienen que enfrentarse a una resistencia mucho más peligrosa.

El estudio de las ciencias sociales y los fundamentos teóricos de las mismas, no es un problema exclusivamente académico. Se trata, sí, de un estudio que requiere rigor académico, pero se trata además de investigaciones que tienen implicaciones para nuestra vida práctica, para nuestra vida en sociedad y que se relacionan con el quehacer concreto de los hombres y con las ideas políticas e incluso con los sentimientos que los hombres se forman en su medio social.

Estos son los peligros que afrontan los que levantan verdades en el campo de las ciencias sociales y culturales. Fernando Ortiz afrontó esos peligros, asumió esa responsabilidad y levantó los fundamentos de sus descubrimientos científicos con la firmeza y decisión de un hombre de ciencia y acrisolada honestidad intelectual y moral.

La enseñanza que nuestros jóvenes investigadores y científicos, y nuestros estudiosos de las ciencias sociales deben recoger de este hecho, está en que solamente con esa honestidad intelectual y moral, y con esa disposición a defender sus verdades por encima de prejuicios, falsedades y mentiras, los hombres de ciencia y de conciencia cumplen con su deber y son recordados por la historia.

Aquellos intelectuales contemporáneos de Fernando Ortiz que se rindieron por flojedad moral y por falta de amor a la verdad y a la justicia, no son recordados hoy. Hoy en nuestra patria son recordados los hombres de ciencia y de conciencia que dedicaron su vida a la defensa del progreso social y humano.

Retomando las ideas de Villena con que iniciamos nuestras palabras, podemos concluir:

Han quedado atrás y olvidados los ídolos falsos y los hombres que usaron máscara intelectual o patriótica y eran por dentro lodo y serrín, y están en pie con la solidez de su talento y de su carácter sobre los viejos escombros, los pilares maestros sobre los que se asienta la Nueva República. En la Cuba socialista está en pie Don Fernando Ortiz como figura egregia y pilar maestro de la cultura y de la ciencia.

**¡GLORIA A LA MEMORIA DEL GRAN HUMANISTA
CUBANO DON FERNANDO ORTIZ!**

*Por la integración cubana de blancos y negros**

Fernando Ortiz

Sr. Presidente del Club Atenas;

Sr. Domingo Mesa, iniciador de este acto;

Señores socios y demás oyentes de este distinguido auditorio:

Forzoso es que ahora tenga yo que hablaros sin que excusa alguna puede serme valedera, porque aun cuando fuese grave el quebranto de mi salud y sólo posible una sola palabra, y hasta un solo gesto de entendimiento, yo habría de hacer lo sobrehumano por expresarlo para responder a vuestra generosidad hacia mi humilde persona y deciros con las vibraciones más humanamente hondas y sinceras: ¡Gracias! Eso os digo: ¡Gracias! Y os lo habré de repetir mientras viva.

Todos sabemos lo que pueden en los seres generosos la amistad y el compañerismo y cuánto esas virtudes mueven en aquellos espíritus a los actos ennoblecedores; y, por otra parte, no es un secreto cuán acendrada está ya en los años mi amistad por este ejemplar ciudadano, dignísimo y muy culto Presidente del Club Atenas, el Dr. Miguel Angel Céspedes, y también cuán sostenida es mi amistosa simpatía personal por numerosos miembros de este respetable núcleo de la sociedad cubana, tan

* Conferencia que pronunció el doctor Fernando Ortiz, presidente de la Institución Hispano Cubana de Cultura, en respuesta a las palabras que le dirigió el doctor Miguel Angel Céspedes, subsecretario de Justicia y presidente del Club Atenas, la noche del homenaje que le rindió dicha institución al declararlo Socio de Honor, el 12 de diciembre de 1942.

Tomado de la revista *Ultra* (Habana) 13(77): 69-76; enero, 1943. ilus.

prestigioso y tan representativo de la más destacada élite de nuestra progresista gente de color. Dicho queda, pues, cuánto hay de afectivo y bondadoso en este fino y espontáneo acto vuestro de honrarme con el título de *socio de honor* de este centro cultural cubano. Ya por eso habría de seros imperecedera mi gratitud personal; pero esta solemnidad tiene para mí principalmente, pero también para vosotros y para todos, una significación muy singular, que marca un punto histórico en la evolución de nuestra patria. En Cuba, donde se entretajan de manera cada vez más estrecha y con nudos más apretados, las tramas de todas las razas y la urdimbre de todas las culturas que forman el pueblo cubano, la presente velada señalará una efemérides en el largo y difícil proceso formativo y vigorizador de la conciencia nacional necesaria para el definitivo adueñamiento de nuestros propios y mejores destinos. Siendo el mérito de esta ceremonia sólo vuestro, puesto que sólo de ser vuestro y de ser vosotros quienes sois, deriva este acto simbólico su positiva significación, puedo sin reparos cautelosos tratar de ella y de su importancia. Y no sólo en cuanto a mi concierne sino, y ello es lo en verdad trascendente, en cuanto demuestra haber sido ya escalado por los cubanos un nuevo nivel en su ascensión humana: meseta de altura, cumbre de Sierra Maestra, con aires puros, luminosidades claras y grandiosas perspectivas hacia los horizontes.

Esta hora que está pasando será recordada por mí como una de las más llenas y felices. Ella me indica la culminación de la parábola de mi vida intelectual en lo que esta pueda tener de humanismo cálido y vívido. Haber llegado hasta ella y poder hoy congratularme con vosotros en fraterna compañía es para mí premio bastante a mis afanosos esfuerzos por subir y por subir con vosotros, con la gente de color de mi tierra, y también con la gente blanca, así mismo necesitada de ascensión hacia lo alto, libres todos de esos grilletes de la incultura que a todas las razas apresan por igual en la más terrible y duradera de las esclavitudes. Esta noche ya podemos juntos henchir nuestro espíritu con el goce de contemplar desde lo alto lo que dejamos allá abajo en las ciénagas fangosas y en los barrancos sombríos, ver ahora las realidades por encima de las neblinas de los prejuicios ocultadores y reafirmar nuestras seguridades en que ya podremos ir subiendo con más premura y firmeza hasta pasar los nubarrones que aún nos ocultan las más altas cumbres y la luz astral.

Oíd, en brevísima síntesis, cuál ha sido mi ruta en la montaña y cuáles los pasos y circunstancias de mi subida, no por

lo que de personal representan, sino por lo que reflejan en lo social y progresivamente cambiadizo de nuestras relaciones interraciales. Hace cuarenta años que, movido por mi temprana curiosidad por los hechos humanos y particularmente por los temas sociológicos, que entonces eran gran novedad en el ambiente donde yo estudiaba, me fui entrando sin premeditarlo ni sentirlo en la observación de los problemas sociales de mi patria. Apenas regresé de mis años universitarios en el extranjero, me puse a escudriñar la vida cubana y enseguida me salió al paso el negro. Era natural que así fuera. Sin el negro Cuba no sería Cuba. No podía, pues, ser ignorado. Era preciso estudiar ese factor integrante de Cuba; pero nadie lo había estudiado y hasta parecía como si nadie lo quisiera estudiar. Para unos ello no merecía la pena; para otros, era muy propenso a conflictos y disgustos; para otros era evocar culpas inconfesadas y castigar la conciencia; cuando menos, el estudio del negro era tarea harto trabajosa, propicia a las burlas y no daba dinero. Había literatura abundante acerca de la esclavitud y de su abolición; y mucha polémica en torno de ese trágico tema, pero embebida de odios, mitos, políticas, cálculos y romanticismos; había también algunos escritos de encomio acerca de Aponte, de Manzano, de Plácido, de Maceo y de otros hombres de color que habían logrado gran relieve nacional en las letras, en las luchas por la libertad; pero del negro como ser humano, de su espíritu, de su historia, de sus antepasados, de sus lenguajes, de sus artes, de sus valores positivos y de sus posibilidades sociales... nada. Hasta hablar en público del negro era cosa peligrosa, que sólo podía hacerse a hurtadillas y con rebozo, como tratar de la sífilis o de un nefando pecado de familia. Hasta parecía que el mismo negro, y especialmente el mulato, querían olvidarse de sí mismo y renegar de su raza, para no recordar sus martirios y frustraciones, como a veces el leproso oculta a todos la desgracia de sus lacerías. Pero, impulsado por mis aficiones, me reafirmé en mi propósito y me puse a estudiar enseguida lo que entonces, en mis primeros pasos por la selva negra, me pareció más característico del elemento de color en Cuba, o sea el misterio de las sociedades secretas de oriundez africanas que son supervivientes en nuestra tierra.

Todos hablaban aquí de tal tema, pero en rigor nadie sabía la verdad. El asunto se presentaba tenebroso, envuelto en fábulas macabras y en terribles relatos de sangre, los cuales espoliaban más mi interés. Hasta le escribí a un editor amigo, ofreciéndole el original de un libro que yo iba a escribir en un año; pero han pasado cuarenta años y ese libro aún no está escrito,

pese al tesoro de observaciones acumuladas por mí. Comencé a investigar, pero a poco comprendí que, como todos los cubanos, yo estaba confundido. No era tan sólo el curiosísimo fenómeno de una masonería negra lo que yo encontraba, sino una complejísima maraña de supervivencias religiosas procedentes de diferentes culturas lejanas y con ellas variadísimos linajes, lenguas, músicas, instrumentos, bailes, cantos, tradiciones, leyendas, artes, juegos y filosofías folklóricas; es decir, toda la inmensidad de las distintas culturas africanas que fueron traídas a Cuba, harto desconocidas para los mismos hombres de ciencias. Y todas ellas se presentaban aquí intrincadísimas por haber sido trasladadas de uno a otro lado del Atlántico, no en resiembras sistemáticas sino en una caótica transplatación, como si durante cuatro siglos la piratería negrera hubiese ido fogueando y talando a hachazos los montes de la humanidad negra y hubiese arrojado, revueltas y confusas, a las tierras de Cuba barcadas incontables de ramas, raíces, flores y semillas arrancadas de todas las selvas de Africa.

Desde hace cuarenta años me hallo en labor exploradora, de clasificación y análisis, por esa intrincadísima fronda de las culturas negras retoñadas en Cuba, y de cuando en cuando he ido dando algo a luz, como débil muestra y ensayo de lo mucho que puede hacerse y está por hacer en ese campo de la investigación, aun casi sin explorar.

En 1906 publiqué mi primer libro, un breve ensayo de investigación elemental acerca de las supervivencias religiosas y mágicas de las culturas africanas en Cuba, tales como eran en realidad y no como eran aquí tenidas. Es decir, como una variación extravagante de la brujería de los blancos, o sea de ese milenario trato con los demonios o malos espíritus, donde se daban las horribles prácticas de las brujas de Europa, las cuales chupaban la sangre de los niños y volaban montañas en escoba a los aquelarres de Zagarramurdi para entregarse a las orgías más repugnantes con el gran cabro satánico, quien en sus entrañas engendraba seres monstruosos, semihumanos y semidemonios. Así lo aseguran los autos de los procesos de la Santa Inquisición y las obras de muy sesudos teólogos. Dígalo por todos ellos el jesuita P. Martín del Río con su obra famosa, de tanta sabiduría en la estructura como barbarie en el pensamiento. Fue suerte que ya en la primera investigación de la brujería de Cuba y sus misterios, pudiéramos asegurar que aquí no había tales vuelos de la aeronáutica diabólica y que la llamada brujería en Cuba era sobre todo un complejo conjunto de religiones y magias africanas mezcladas entre sí y con los

ritos, leyendas hagiográficas y supersticiones de los católicos y con las supervivencias del paganismo precristiano que entre estos se conservan.

En ese libro introduje el uso del vocablo *afrocubano*, el cual evitaba los riesgos de emplear voces de acepciones prejuiciadas y expresaba con exactitud la dualidad originaria de los fenómenos sociales que nos proponíamos estudiar. Esa palabra ya había sido empleada en Cuba una vez, en 1847, por Antonio de Veitia, según dato que debo a la tan cortés como intensa erudición de Francisco González del Valle; pero no había cuajado en el lenguaje en general como lo está hoy día. Mi primer libro, aun cuando escrito con serena objetividad y con criterio positivista, y pese al prólogo con que lo honró César Lombroso, fue recibido por lo general entre la gente blanca con benevolencia, pero siempre con esa sonrisa complaciente y a veces desdeñosa con que suelen oirse las anécdotas de Bertoldo, los cuentos baturros o los chistes de picardía; y entre la gente de color el libro no obtuvo sino silencio de disgusto, roto por algunos escritos de manifiesta aun cuando refrenada hostilidad. Para los blancos aquel libro sobre las religiones de los negros no era un estudio descriptivo, sino lectura pintoresca, a veces divertida y hasta con puntas de choteo. A los negros le pareció un trabajo exprofeso contra ellos, pues descubría secretos muy tapados, cosas sacras de ellos reverenciadas y costumbres que, tenidas fuera de su ambiente por bochornosas, podían servir para su menosprecio colectivo. Sentí yo esa hostilidad muy de cerca, pero no me arredró.

Pasaron los años y seguí trabajando, escribiendo y publicando sobre temas análogos. Como que no había acritud despectiva alguna en mis análisis y comentarios, sino mera observación de las cosas, explicación de su origen étnico y de su sentido sociológico y humano, y además su comparación con idénticos o análogos fenómenos presentados en el seno de las culturas típicas de los blancos según los tiempos y países, a la hostilidad prejuzgadora que me tenía la gente de color sucedieron después el silencio cauteloso y la actitud indecisa y una respetuosa cortesía, mezcla de timidez, de disculpa y demanda de favor. No gustaba que yo publicara esos temas, pero no se me combatía en concreto. “¿Qué se traerá ese *blanquito*?” oía yo decir más de una vez a mis espaldas. En varias ocasiones me preguntaron directamente: “¿por qué se mete en esas cosas de los negros? ¿Qué razón o qué gusto tiene Ud. en ello? ¿No sería mejor no tocarlo?” Por entonces tuve yo la mal aventura de meterme en política y durante aquellos diez o doce años, ya

muy conocido y con cierta popularidad, cada vez que iba por Marianao, Regla, Guanabacoa y por ciertos barrios habaneros en excursión exploradora de cabildos, santerías, plantes, comparsas, claves, bailes, toques y demás núcleos donde sobreviven las ancestrales tradiciones del mundo negro, oía yo alguna nueva y curiosa interpretación de mis persistentes averiguaciones. Un liberal dijo: "¡Este Doctor es un vivo que quiere halagar a los negros para que le den los votos!" Un conservador, mulato pasado por más señas, añadió: "¡Este liberal está haciendo un grave daño en Cuba, despertando las cosas de la esclavitud!" No faltó señorona encopetada diciendo que yo solía correrme a los *bembés* atraído por las hijas de la Virgen de Regla más que por los cultos a la Madre del Agua. Salí de la política, en la cual ni perdí ni gané por mis escritos. Ya entre la gente de color la desconfianza iba menguando; a veces se me iban acercando para pedirme, como abogado ejerciente que yo era, protección contra quienes los atropellaban. Cuando menos, se me miraba como un turista del propio patio, amigo de divertirse con las cosas exóticas, algo así como esos rubios del norte que de paso en Cuba pagan porque aquí les bailen la rumba al gusto de su obcenidad. Pero, así entre negros como entre blancos, mis publicaciones no pasaban de ser meros entretenimientos de historia y de costumbrismo pintoresco. Y, en algún caso, algún informante de color se creía de buena fé obligado a subrayar sus noticias de las cosas africanas con los más despectivos comentarios, creyendo así que denigrando absurdamente a sus abuelos oscuros realzaba su persona ante mi estima.

Permitidme de paso que os diga, aprovechando esta ocasión tan adecuada, que este tristísimo fenómeno de la autodenigración es perfectamente comprensible y disculpable, conociendo la enorme presión con que las fuerzas dominadoras han aplastado durante siglos a los grupos humanos sometidos y la tremenda y singular hostilidad del ambiente social contra quienes han tenido la desventura de que la subyugación les fuese agravada por lo imborrable y ostensible de su cutánea pigmentación. Por ello esa aptitud negadora de su propia personalidad ha sido más frecuente y duradera en el negro. Ya se ve documentada en plena Edad Media, cuando América no había sentido aún el abrazo de Africa.

*"La negra por ser blanca,
contra sí se desnuda".*

Así, lo advertía hace más de seis siglos el famoso Juan Ruiz, Arcipreste de Hita en su *Libro de buen amor*. Y no puede des-

conocerse que todavía abunda entre los más infelices elementos de color ese complejo de inferioridad sumisiva y denigratoria. Pero ese fenómeno negativista, realmente psiquiátrico y de patología colectiva no es privativo de los negros y constantemente lo vemos en individuos y pueblos de las más diversas razas, siendo, sin duda, el más grave obstáculo contra la dignificación y ascenso social de las razas supeditadas a los niveles superiores de la indiscriminación.

En 1928 fui a Europa y en Madrid, ante el pleno de la intelectualidad española, hube de protestar de que se hiciera política de reaproximación con América invocando la religión y la raza. Contra el mal uso de la religión, porque no hay una religión española, aunque no faltan fanáticos que se conducen como si tal creyeran, y quieren imponer a toda la América Latina un catolicismo inquisitorial, traducido por ellos en Toledo. Y combatí la propaganda de la raza porque tampoco hay tal raza española, siendo España, a cuya civilización pertenecemos sin desdoro en lo troncal, uno de los pueblos más amestizados de la tierra; y porque, aun existiendo tal raza hispánica, de todos modos el racismo es un concepto anacrónico de barbarie, incompatible con las exigencias contemporáneas de la cultura y enemigo de la nación cubana. Entonces ya comprendieron algunos, así blancos como de color, que mi faena de etnografía no era un simple pasatiempo o distracción, como una afición de caza o pesquería, sino que era base para poder fundamentar mejor los criterios firmes de una mayor integración nacional.

Hoy día ya la confianza en las investigaciones etnográficas va creciendo y existe en Cuba una minoría escogida, consciente, capacitada y con visión clara hacia lo futuro, (en esa minoría y a su vanguardia estáis vosotros), la cual comprende que la única vía de la liberación contra todos los prejuicios está en el conocimiento de las realidades, sin pasiones ni recelos; basado en la investigación científica y en la apreciación positiva de los hechos y las circunstancias.

Ultimamente, con motivo de los dos cursillos sobre los *Factores Etnicos de Cuba* dados por mí en la Escuela de Verano de la Universidad de La Habana y recibidos con agrado y gran interés por los elementos estudiosos de todas las razas, he podido apreciar que ya se ha iniciado en Cuba esa fase culminante de la comprensión interracial; y el hecho de haberse dirigido el Club Atenas al Sr. Rector de la Universidad, felicitándolo por su iniciativa creando esos cursos y pidiendo su ampliación permanente, demuestra cuán decisiva y diáfana es

ahora la posición de los más cultos elementos de color tocante a la consideración de los problemas étnicos sobre una base realista de ciencia, ajena a toda suerte de propagandas emocionales así en la diatriba como en la apología.

Esta graduación que he señalado en cuanto a las varias actitudes con que durante cuarenta años se ha respondido a mi tarea intelectual es exactamente la misma con que se expresan los impactos de dos razas o culturas a través de todas las fases de su recíproca transculturación. Primera fase: *la hostil*. El blanco ataca al negro para arrancarlo de su tierra y esclavizarlo a la fuerza. El negro se rebela cuanto puede; le da guerra, se apalenca como cimarrón y hasta se suicida en racimos. Se predica que el negro es de raza maldita; lo maldijo Noé, dicen los teólogos. Todo en él es infrahumano y bestial. Al fin el hombre de color es vencido, pero no resignado. Así ocurría hasta el siglo XIX.

Viene la segunda fase, la que suele ocurrir, en la primera generación criolla: *la transigente*. El blanco, con la esclavitud o fuera de ella, explota al negro y éste, impotente contra la fuerza se defiende con la astucia, y va adoptando recelosas y hábiles aptitudes de acomodamiento. El amor sensual va hilvanando las razas con el mestizaje. El blanco va cediendo ya con sus amorenados hijos; y el negro que ha perdido patria, familia y la conciencia de su pasado histórico, se va reajustando a la nueva vida, a la nueva tierra y sintiendo el amor de una nueva patria. Ya el negro puede bailar y el blanco con él se divierte. Se exaltan los tipos de "el negro bueno" y de la "amita buena"; pero dominante y dominado desconfían uno de otro. El uno alarga los días, el otro espera el suyo; ambos aprovechan el que está pasando. Hay una tregua, hay un Zanjón. Así fue anteayer.

Así se va llegando poco a poco a la tercera fase: *la adaptativa*. El individuo de color ya en la segunda generación criolla, trata de superarse imitando al blanco, a veces con ceguera y así en lo bueno como en lo malo. Es acaso la fase más difícil. El hombre de color llega en ocasiones desesperadas a renegar de sí mismo. El mestizo se hace blanco por la ley, por el dinero o por la alcurnia; pero su vida es una constante frustración, agravada por el incesante disimulo. Los vocablos *negro* y *mulato* llevan consigo todavía un sentido de oprobio; hay que sustituirlos por otros con eufemismo en el lenguaje común. La abuela o la madre pasa la vida escondida, infeliz y en sobresalto para que su presencia morena no dañe en público a sus descen-

dientes, quienes viven en una inhibición constante y agotadora. El blanco dominador les tolera los convencionales blanqueamientos, les acepta ciertas cooperaciones ventajosas, hasta los matrimonios convenientes, y va tratando más de cerca al dominado de color, pero siempre que éste "se de su lugar". Así ocurrió hasta ayer mismo y aún ocurre todavía donde se vive con el ritmo pasado.

Llega la cuarta fase: *la reivindicadora*. El hombre de color va dignamente recuperando su dominio y el aprecio de sí mismo. Ya no reniega de su raza ni de sus matices, ni se abochorna de sus tradiciones, ni de los valores supervivientes de su ancestral cultura. *Negro* y *mulato* dejan de ser vocablos *tabú*. Cunden el respeto mutuo y la cooperación entre blancos y negros; pero todavía se interponen los resabios de los prejuicios seculares y el gravamen discriminatorio de los factores económicos. Estamos ahora en Cuba ya en vías de comprensión, pero con una onerosísima carga de prejuicios sin liquidar, y hasta agravados por las políticas extranjeras y predatorias, cuyo corifeo ahora es Hitler con sus racismos brutalitarios. Esta es la fase de hoy.

Estos pasos de las relaciones interraciales no son exclusivamente cubanos; los sociólogos los pueden observar en todos los continentes. Ni son peculiares de las relaciones entre blancos dominantes y negros sometidos, pues se dan igualmente entre todas las razas y en todas las épocas y latitudes, donde quiera que se producen los impactos de culturas dispares precipitados por los conflictos económicos. Ni son esas las fases por donde han de pasar, dadas sus posiciones sociales correlativas, todas las personas en la convivencia de etnias distintas y en contraposición; pues las circunstancias ambientales y el genio eventual de los individuos pueden apurar o eludir una fase u otra; pero a poco que se penetre en el análisis se observan por la antropología social esas fases esquemáticas del proceso de la transculturación. Tales como han sido sentidas por mí, claramente y en lo vivo, en los contactos sociales con mis compatriotas de color durante los cuarenta años transcurridos desde mis primeros estudios afrocubanos: desde la hostilidad y la desconfianza hasta la transigencia y, al fin, la cooperación.

Pero aún nos queda *una quinta fase* que alcanzar, *la integrativa*. En esa está sólo una minoría reducida. En ella estamos nosotros los que aquí nos reunimos. Es la fase de mañana, del mañana que ya alborea. Es la última, donde las culturas se han fundido, y el conflicto ha cesado, dando paso a un *tertium quid*, a una tercera entidad y cultura, a una comunidad nueva y culturalmente integrada, donde los factores meramente racia-

les han perdido su malicia disociadora. Por esto, el acto presente de un grupo de cubanos de razas diversas que se juntan para un rito de comunión social, donde se consagra la necesidad de la comprensión recíproca sobre la base objetiva de la verdad para ir logrando la integridad definitiva de la nación, resulta por su profundo y trascendente sentido un momento nuevo en la historia patria y como tal debemos interpretarlo.

La benéfica trascendencia de este acto simbólico puede estimarse plenamente si tenemos en cuenta cuatro fenómenos sociales coétaneos, muy ciertos y abrumadores, que no podemos desconocer.

Es el primero, que todavía son los más los que se empeñan en comprender los problemas cubanos sin estudiar al negro y desconociendo su presencia.

Cuba es uno de los pueblos más mezclados, mestizos de todas las progenituras. Y cada una de las llamadas grandes razas, al llegar a Cuba ya era por sí una inextricable madeja de dispares ancestros. Acaso los indios fueron los más homogéneos de linaje. Los negros fueron sacados por la trata de todas las costas africanas y de sus regiones internas correspondientes; desde las playas de Mauritania por Senegambia, Guinea, Gabón, Congo y Angola, en el Océano Atlántico, hasta los puertos de Zanzíbar y Mozambique, en el Océano Indico. Y en las cargazonas arribaron africanos de muy diversas razas melanoides, tanto que se da la sarcástica paradoja de que muchos de los negros que poblaron en Cuba, como los congos o bantú, por ejemplo, no pueden hoy ser tenidos por *negros* porque la ciencia antropológica ahora lo tiene prohibido; y, por otra parte, no son raros los etnólogos que sostienen no haber en Africa grupo humano alguno que no tenga alguna mezcla de raza blanca. Pero sería fútil y erróneo estudiar los factores humanos de Cuba por sus razas, aparte de lo convencional e indefinible de muchas categorías raciales.

Con los blancos llegaron a Cuba los negros; primero de España entonces cundida de esclavos guineos y congos, y luego directamente de toda la Nigracia. Con ellos trajeron sus diversas culturas. Ninguna era tan atrasada como la de los ciboneyes, más bien se asemejaban a la de los taínos y algunas eran de más complejidad económica y social, como las mandingas, yolofes, hausas,

dahomayenos y yorubas, ya con agricultura, hierro, esclavos, moneda, mercados, comercio forastero y gobiernos centralizados y efectivos sobre territorios y poblaciones más grande que Cuba.

Los negros trajeron con sus cuerpos sus espíritus (¡mal negocio para los hacendados!), pero no sus instituciones ni su instrumental. Vinieron multitud de negros con multitud de procedencias, razas, lenguajes, culturas, clases, sexos y edades, confundidos en los barcos y barracones de la trata, y socialmente igualados en un mismo régimen de esclavitud. Llegaron arrancados, heridos y trozados como las cañas en el ingenio, y como éstas fueron molidos y estrujados para sacarles su jugo de trabajo. No hubo otro elemento humano en más profunda y continúa transmigración de ambientes, de culturas, de clases y de conciencias. Pasaron de una cultura a otra más potente, como los indios, es cierto; pero estos sufrieron la servidumbre en su tierra nativa, creyendo que al morir pasaban al lado invisible de su propio mundo cubano; y los negros, con suerte más cruel, cruzaron el mar en agonía y pensando que aun después de muertos tenían que repasarlos para revivir allá en Africa con sus padres perdidos. Fueron los negros arrancados de otro continente como los blancos, es verdad; pero ellos vinieron sin voluntad ni ambición, forzados a dejar sus libres placideces tribales para aquí desesperarse en la esclavitud; mientras el blanco, que de su tierra salía desesperado, llegaba a las Indias en orgasmo de esperanzas, trocado en amo ordenador. Y si indios y castellanos en sus agobios tuvieron amparo y consuelo de sus familias, sus prójimos, sus caudillos y sus templos, los negros nada de eso pudieron hallar; más desgarrados que todos, fueron aglomerados como bestias en jaula, siempre en rabia impotente, siempre en trance defensivo de inhibición, de disimulo y de aculturación a un mundo nuevo. En una tal condición de desgarrar y amputación social, desde continentes ultra oceánicos, año tras año y siglo tras siglo, miles y miles de seres humanos fueron traídos a Cuba. En mayor o menor grado de disociación estuvieron en este país así los negros como los blancos todos convivientes, arriba o abajo, en un mismo ambiente de terror y de fuerza; terror del oprimido por el castigo, terror del opresor por la revancha; todos fuera de justicia, fuera de ajuste, fuera de sí.

El aporte del negro a la cubanidad no ha sido escaso. Aparte de su inmensa fuerza de trabajo, que hizo posible la incorporación económica de Cuba a la civilización mundial y además de su pugnacidad libertadora, que franqueó el advenimiento de la independencia patria; su influencia cultural puede ser advertida en los alimentos, en la cocina, en el vocabulario, en la verbosidad, en la oratoria, en la amorosidad, en el maternalismo, en la descrianza infantil, en esa sana reacción social que es el *choteo*, etc.; pero sobre todo en tres manifestaciones de la cubanidad: en el arte, en la religión y en el tono de la emotividad colectiva.

En el arte, la música le pertenece. El extraordinario vigor y la cautivadora originalidad de la música cubana es creación mulata. Toda la música, de original belleza, regalada por la América al otro mundo es música blanquinegra. El mismo conde de Gobineau, pontífice de los racismos, dio a las razas negroides la soberanía estética. No nacieron en Cuba los *spirituals* del Norte (negros cantando su dolor y su esperanza como en los salmos cristianos de los protestantes anglosajones), ni tampoco el *jazz* (música danzaria de negros ajustada a los ritmos de la mecánica de aquellos blancos musicalmente incultos); pero poseemos una gloria de tangos, habaneras, danzones, sones y rumbas, amén de otros bailes mestizos que desde el siglo XVI salían de La Habana con las flotas para esparcirse por Ultramar. Hoy baila la música afrocubana, es decir, *mulata* de Cuba, el mundo entero; y en los cabarets ricos y pobres de las noches neoyorkinas, el *arrollao* de la conga criolla arrastra las muchedumbres en gozo anestésico de sus angustias neuróticas.

En la religión, el negro, desconfiado de la clerecía foránea y colonial que lo mantuvo y explotó en la esclavitud, fue comparando sus mitos con los de los blancos y creando así en la gran masa de nuestro bajo pueblo un sincretismo de equivalencias tan lúcido y elocuente que vale a veces lo que una filosofía crítica y le abre paso más desembarazado hacia formas más superiores y libres de concebir y tratar lo sobrenatural. O pasa al agnosticismo o al protestantismo presbiteriano, metodista o bautista; o, sugestionada por el misterio insoluto de la posesión enajenante, entra en las creencias experimentales y éticas de la metempsícosis, del espiri-

tismo medianímico y reencarnacionista y del *karma* sancional y perfectivo de la teosofía, sin jerarquías autoritarias, forasteras y anubladoras de su discernir. Y este impulso evolucionario de la transformación religiosa del negro influye mucho en la actitud del blanco humilde, también con sobra de supersticiones pero cada vez más capaz de una libre superación.

La cultura propia del negro y su alma, siempre en crisis de transición, penetran en la cubanidad por el mestizaje de carnes y de culturas, embebiéndola de esa emotividad jugosa, sensual, retozona, tolerante, acomodaticia y decidora que es su gracia, su hechizo y su más potente fuerza de resistencia para sobrevivir en el constante hervor de sinsabores que ha sido la historia de este país. En esa poliétnica masa humana de gentes desarraigadas de sus tierras y nunca bien sembradas en Cuba, los apremios económicos y las circunstancias territoriales, agrarias, mercantiles y bélicas fueron dando germen a los núcleos humanos de Cuba, pero sin lograr su integración normal, creándose así curiosas peculiaridades cubanas.

Se quiere ignorar todo esto o darlo al olvido, no advirtiéndole que, sin conocer a fondo a todos los protagonistas de la tragedia cubana jamás podremos comprender la hondura de nuestros males y dónde están los caminos hacia mejores vías.

El segundo de estos fenómenos graves que nos rodean es la persistencia de los racismos. No son ellos una desgracia exclusivamente cubana y aún podemos asegurar que aquí estamos mejor que en otros países donde, a pesar de su más avanzada civilización en las técnicas predominantes y en la evolución económica, están más atrasados que Cuba, mucho más atrasados, en ese campo de las relaciones interraciales; pero no cabe negar que en Cuba siguen los racismos discriminatorios sin haber alcanzado los progresos igualitarios que ya logró el Brasil. Blancos racistas hay que aún niegan su derecho al negro capaz por sólo ser negro; y negros racistas hay, aun cuando naturalmente son los menos, que exigen a veces el logro de sus individuales aspiraciones, aun siendo incidentalmente incapaces de merecerlas, por sólo ser ellos negros y amenazando con acusaciones de racismo disparado en su contra.

En Cuba no han bastado las prédicas de los credos religiosos, ni las exhortaciones de Martí, ni las declara-

ciones igualitarias de la constitución, ni los preceptos de las leyes. El racismo persiste y se enciende sin cesar por obra de quienes, movidos por sus ciegas codicias y despóticas incivilidades, desprecian religiones, patrias, constituciones y leyes. Ya las soportaron los indios y durante siglos las han sufrido los negros, así los africanos como los criollos y sus descendientes. También las han experimentado en este país los asiáticos y los demás grupos considerables y caracterizados por sus procedencias nacionales o sus religiones; tales como los judíos, los gitanos, los protestantes, los franceses, los norteamericanos, los haitianos, los jamaíquinos, los mismos españoles, particularmente los gallegos, y entre los propios cubanos unos contra los otros.

Todo esto debe desaparecer o amenguarse rápidamente en Cuba sino queremos hundirnos en un caos social, pues los enconos e injusticias de los racismos a todos alcanzan y son para todos una amenaza permanente. Quien fomenta el odio enarbolando bandera de raza, se verá un día perseguido a su vez por pretexto de raza también. Todo racismo tiene su rebote y es en definitiva un insulto y un peligro para todos los cubanos por igual.

Esto es más apremiante cuando otro fenómeno social contemporáneo arrastra a Cuba como a todos los pueblos hacia contingencias desconocidas. Es el de una guerra a muerte de la barbarie regresiva contra la civilización progresista. El del criterio medioevalesco, europeo, absolutista, monarquizante y opresor, contra el criterio moderno, americano, democrático, republicano y liberal. Y en esta guerra, Cuba, por la debilidad de sus defensas y por lo poderoso de sus enemigos internos, corre un gravísimo peligro, el de perder la guerra, *su guerra*, aunque ganen la guerra común sus fuertes aliados; y, más todavía, el peligro de perder su paz venidera, la paz de su pueblo, de la cual pocos son los que parecen preocuparse en estos tiempos que van corriendo.

Porque, es necesario decirlo y ocasiones como éstas son las más sugeridoras para confesarlo en alta voz como en rito de penitencia colectiva, el más terrible fenómeno social que nos pone en trance de muerte, mucho más que el de la guerra misma, es el de la fermentación desintegradora que nos viene corroyendo. No neguemos nuestra dolencia. Doquiera se oye decir que *Cuba está podrida*; como lo estaba Francia, como lo están otras repúblicas del Caribe. No es precisamente un problema de

incapacidad, porque la impreparación, que no ha de repararse inmediatamente, puede sin embargo aliviarse y suplirse. No es tampoco una mera crisis de *corrupción*. Esta es inveterada e intensísima como siempre, pero ahora parece más desahogada, cual nunca fue, y a todas partes llega la pútrida infección sin represiones que la contengan. Pero aún hay algo que agrava nuestra desintegración nacional. Nuestro mal supremo es lo que en Cuba llamamos el *relajo*; es decir, la *relajación* de las disciplinas, la carencia de los respetos, la burla de las jerarquías ciertas, el fraude de las leyes, la exaltación de la chabacanería, la petulancia de las insuficiencias, la falta de sanciones, la impunidad de los crímenes, la transigencia con las vilezas, el desvío de todo sacrificio. . . El *relajo* no es vicio nuevo en Cuba. Nos llegó de la colonia, donde, según la frase oficial, las reales pragmáticas se ponían sobre la cabeza en señal de reverente acatamiento, pero a la vez se hacía constar que no se cumplirían. Y por ello y por los complejísimos fenómenos de traumatismo individual y colectivo que determinaron la formación aluvional del pueblo cubano, siempre hubo en la vida de éste algo de convulso y descentrado, y sus expresiones han tenido a veces de inconexo y esquizoide, como sucede en todos los seres largo tiempo opresos, inhibidos y sin cesar torturados. Parece asombroso que Cuba haya podido encontrar en su seno tantas virtudes patricias y plebeyas para sus luchas libertadoras. Pero el *relajo* en Cuba parece ahora más desvariado y loco, a medida que por sus propias culpas y abusos han ido perdiendo sus prestigios las viejas instituciones coordinadoras y cohesivas de la vida ciudadana. No es ello un mal meramente político, ni culpa de unos partidos más que de otros, ni de los caudillajes de ahora más que de los pasados, ni de un grupo social enloquecido en sus ambiciones, ni de una actividad extranjera disolvente, ni de una desesperación nativa que se empeña en vivir al día, y hasta a la hora o al instante, como los fulleros en "albur de arranque". El mal es un estado infectivo general que ya llega a la médula misma de la nación, mermándole sus posibilidades de defensa, como una ataxia incontrolable.

El *relajo*, decimos, es más grave que la ignorancia porque un necio puede ser conducido por quien no lo sea y llegar ambos en salvo a su destino común; y también es peor que la corrupción porque hasta para poder robar hay que tener una prudente disciplina en la cuadrilla, la cual casi siempre modera los excesos absurdos y puede ser el comienzo de una ajustada conducta, aunque sólo sea porque la honradez hipócrita con frecuencia es la más conveniente actitud de la picardía. Con el

ignorante y el ladrón, si ellos mantienen un modicum de orden en su conducta, se puede ir conviviendo como en una simbiosis, penosa pero temporalmente inevitable, hasta que llegue la enmienda o la sanción. Pero con los vínculos sociales relajados no hay convivencia posible. A los ignorantes se les puede enseñar, a los corrompidos a veces se les "mete en vereda"; pero a los locos desenfrenados se les encierra o se les aniquila, son estorbos a los demás y nadie llora su muerte. Nuestro pueblo refleja elocuentemente esa necesidad ineludible de un cierto orden, aun dentro de un ambiente de relajación, con la expresión "relajito con orden", como la fórmula de equilibrada transigencia entre el mal humanamente inevitable y su refreno socialmente necesario para subsistir. "Relajito" en diminutivo y condicionado, con un "orden" como su condición amenguadora.

Perder el orden cívico es más que nunca peligrosísimo para Cuba; en las trágicas peripecias que está sufriendo el mundo el *relajo* es la total indefensión ante las agresiones de los muchos enemigos que tiene la República, dentro y fuera de ella, tan ciertos como terribles y no siempre solapados.

La impreparación, la corrupción y el relajo no son problemas de raza, pues esos males no distinguen colores de piel ni perfiles de cráneos; pero, sin duda, los racismos agravan extraordinariamente dichos peligros, máxime cuando en la hora presente las campañas de las etnofobias se mezclan con las políticas regresivas, como varias veces ya se ha intentado hacer en Cuba por los reaccionarios de siempre.

Por todo ello, tengamos esta hora de confraternidad integrativa como una actividad seriamente patriótica y aumentemos nuestra vigilancia para los terribles días que se nos vienen encima. ¡Alerta, negros! ¡Alerta, blancos! ¡Cubanos todos, alerta! ¡Y más y más juntos, pues en ello nos va la libertad y hasta la vida! Dejad, en fin, que mi última palabra sea otra repetida de mi gratitud a vosotros por haberme dado este día ¡tan feliz! ¡Gracias!

Tres observaciones acerca de la obra de Fernando Ortiz

Julio Le Riverend

No es el momento de intentar una aproximación general a la biografía científica y política de Fernando Ortiz. Un vasto conjunto de volúmenes, cientos de artículos, varios prólogos a libros de autores cubanos y extranjeros, trabajo editorial en grandes colecciones de libros y en revistas inspiradas por él, su participación activa como fundador o como miembro en numerosas sociedades científicas y de acción progresista desde la primera década de este siglo forman un caudal singular de pensamiento, de información y de ejemplo realmente digno de aprecio permanente.

Su inteligente y afanado trabajo durante más de cincuenta años, trascendió más allá de nuestras fronteras, no ya por su contenido sino, también, porque no hay ejemplo igual en la bibliografía etnohistórica de la totalidad de los países latinoamericanos. Excluyamos de este inmediato resumen algunos de sus aportes científicos porque los hemos de señalar más adelante. Se ha querido que el centenario de su nacimiento sirva para asumir su quehacer como legado y, a modo de inspiración, para avanzar aún más en la comprensión histórica y humana de lo cubano.

Ortiz forma parte indisoluble de una legión de sabios activos que, desde fines del siglo XVIII, cada cual en su tiempo y con las mejores armas de la sabiduría contemporánea, se esforzaron por definir los problemas de la nacionalidad que surgía en el seno de una sociedad desgarrada por el colonialismo y sus cambios internacionales, sometida a las presiones del esclavismo y sus consecuencias; por su varia composición étnica, en suma, por el desequilibrio esencial que proviene de los obs-

táculos crecientes a su realización como entidad de convivencia progresista y Estado democrático soberano.

Hemos de abordar aquí solamente tres aspectos de esta obra singular:

1. *Problemas de metodología*

Ortiz se forma básicamente en los años 1895-1910 durante los cuales el positivismo comtiano se extiende y, naturalmente, aparecen en él algunos elementos de crisis. Por un lado, se revela cierto historicismo que plantea la necesidad de superar la tendencia biologizante prevalenciente en los años formativos de la sociología. Por otro lado, la aplicación de la metodología de los factores a todos los aspectos de la sociedad reveló complejidades que no podrían resolverse por medio de las concepciones lineales entonces prevalecientes. Además, comenzó una reacción específica contra el positivismo proveniente del campo de otras tendencias e, incluso, del materialismo histórico. Esto último se manifiesta en Italia donde Ortiz culmina su etapa de formación fundamental.

Ortiz se relaciona estrechamente con las ideas fundamentales de la escuela positiva criminológica italiana que, partiendo de la obra extraordinaria de Lombroso, adquiere una dimensión nueva con las obras de Enrique Ferri a quien conoció personalmente, y fue su amigo. También se acerca por medio de lecturas a la escuela francesa de Durkheim, que va creando el llamado institucionalismo de tan profunda huella que hasta hoy día se observan su entronques funcionalistas y estructuralistas. El positivismo criminológico, en una variante etnológica, se halla en su primer libro importante (*Los Negros Brujos*, 1906).

Sin embargo, unas y otras orientaciones están marcadas por su origen en sociedades desarrolladas. Es más, por entonces comienza a definirse que la sociología se ejerce en el estudio de esas sociedades, mientras la etnología o la etnografía se circunscribe a las sociedades digamos subdesarrolladas en todos los niveles ("salvajes", "bárbaras", tradicionales) en que subsistían en Africa, Asia, América Latina y Oceanía.

De ahí que la afirmación subyacente en las obras y estudios de los científicos occidentales fuera el equilibrio. A ellos les interesaban los problemas que constituían desequilibrios. Implícita estaba la idea de que las democracias burguesas, capi-

talistas, eran magníficamente estables. Si fuera necesario poner un ejemplo entre muchos, señalaríamos la tesis del criminal como ser humano de carácter atávico, un salvaje superviviente en el seno de la civilización definitiva, lo cual aparece en la obra de Fernando Ortiz ya mencionada, pero solamente como atavismo cultural, en su caso, religioso, lo cual ya explica un matiz particular.

Ese concepto del equilibrio social y su ruptura ¿podía servir a la comprensión verdadera de una sociedad como la cubana, nacida del desequilibrio de la conquista y mantenida en perpetua amputación por los fenómenos propios y el impacto de la marcha del mundo? Evidentemente, no serviría. De ahí nace la originalidad de Ortiz que se esforzaba en tomar elementos metodológicos y conceptuales de la ciencia de los países desarrollados para aplicarlos, ajustándolos, al contenido de la sociedad que él contemplaba y de la que formaba parte. La sociedad cubana nació de la conquista, de la catastrófica extinción de los aborígenes, de la dominación extranjera a lo largo de más de 400 años, del estrujamiento de los africanos esclavizados, de la propia crisis de los europeos cuando llegan a estas tierras y sociedades, de los conflictos de ambición dominadora entre los países colonialistas e imperialistas. Las sociedades aborígenes fueron desintegradas por la violencia, los africanos venidos a Cuba y otras tierras lo fueron también. Todo ello, genera desequilibrio, desgarramientos, conflictos sociales, inmadurez, freno al desarrollo, inestabilidad esencial.

Ha dicho Levy Strauss que no es lo mismo contemplar una sociedad desde fuera que desde dentro. Desde fuera, e independientemente de su capacidad de comprenderla por dentro, estudiaban las sociedades "primitivas" los sabios occidentales; Ortiz estudiaba su sociedad desde dentro. Aquellos las consideraban como organismos de laboratorio, Ortiz pretendía reformar la sociedad para que adquiriera el equilibrio democrático igualitario que necesitaba para emprender su desarrollo propio.

Ortiz era y siguió siendo positivista, pero las intrusiones de elementos modificadores de esa adhesión fue constante, incluyendo evidentes adquisiciones del materialismo histórico que, desde luego, no predominaron. Lo primero a señalar es su historicismo que aparece en *Los negros esclavos*, (1916) y, aún más, en obras menores de los años precedentes que no es el caso mencionar.

Las principales tendencias, incluyendo la de Durkheim, o sea, el funcionalismo y el estructuralismo, limitaban la historia

a momentos o referencias ineludibles, no a una consideración de un proceso general y específico a un tiempo.

Frente a la escuela de aculturación de la que se deduce en buena medida la teoría del pluralismo cultural tan en boga hace más de 20 años, Ortiz restablece metodológicamente una concepción contradictoria del proceso de formación etnocultural en un país como Cuba y otros más de similares condiciones coloniales y subdesarrollados. La concepción ortiziana define un proceso: la transculturación que se caracteriza por el choque, dice él "por la fuerza o a la fuerza". Hay una *exculturación* de los pueblos conquistados o explotados, lo que no impide ciertas asimilaciones y sincretismos; también el conquistador pierde algo de su cultura por las condiciones sociales y naturales del territorio conquistado aunque tiene a su favor su prepotencia sojuzgadora; hay una *inculturación* o adquisición recíproca de elementos culturales, lo cual no debe confundirse con la simple asimilación y, finalmente, de todo ese movimiento contradictorio surge la *neoculturación* o cultura que sintetiza los elementos integrantes y les da fuerza, carácter, forma y destino nuevos.

La vastedad universal y el abandono de las interpretaciones lineales del choque de culturas, no coincidían con los fundamentos del funcionalismo malinowskiano y constituía, por lo contrario, un aporte de aplicación universal a las sociedades del llamado tercer mundo y sus problemas. Lo interesante en Ortiz es que pone la economía social y la técnica como un elemento esencial de la transculturación, lo que lo separa netamente del pluralismo cultural en su versión insuficiente posterior a la obra de Purnival de los años 40; es más, Ortiz se le anticipó, de modo que esa idea metodológica era una regresión más que un progreso.

La transculturación, así concebida y explicada en su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) no era un factor, ni un momento, sino un proceso secular, de constante presencia necesaria. Como puede observarse se alejó mucho de las orientaciones metodológicas de la ciencia occidental y su positivismo inicial se fue llenando de "impurezas" permítase la palabra, que lo pusieron al borde de una superación total de esa posición. En resumen, creó un instrumento susceptible de precisiones científicas claro está, pero que todavía hoy tiene valor para las sociedades en vías de consolidación nacional y política.

2. *Trasfondo político-social de su obra*

Como parte de esas adquisiciones metodológicas y conceptuales, Ortiz revela en sus obras un trasfondo político-social cubano dentro del cual realiza su esfuerzo científico. Con ello, muestra, en primer lugar, el abandono de la objetividad del científico social como abstención. A medida que pasan los años su obra científica se define más y más como búsqueda de la reforma y el equilibrio verdaderamente democrático de la sociedad cubana. Además, y esto en segundo lugar, su práctica social se acerca más y más a los movimientos que aparecen en la conciencia y la actividad de las masas que en su andar anónimo trazaban un camino cada vez más claro, desde la década del 1910 a 1919 y, sobre todo, desde 1923 a 1933. No fue ajeno a la joven vanguardia estético-política de estos últimos años en cuyas ideas influyó, así como ellas dejaron su huella en él. Esto no fue una alianza, pero sí una transculturación en que halló lo nuevo social de esos tiempos de crisis estructural del neocolonialismo en Cuba. Decía Robert Faris (*La sociologie en XX siècle*, 1947) de los sociólogos norteamericanos:

Las actitudes de un sabio se consideran en general como indiferentes (o independientes), que no tienen nada que ver con sus investigaciones. En la mayor parte de los casos son ignoradas, aún entre sus colegas, con los cuales tienen relaciones personales.

Este abstencionismo —dicotomía del ser humano— no fue característico de Ortiz, evidentemente.

¿Cuál fue su trasfondo? Desde *Los negros brujos* hasta su último libro (*Una pelea cubana contra los demonios*, 1959), su erudición plena, su información plena, estaban destinadas a la lucha contra el racismo, en escala cubana y universal, a su enfrentamiento con la discriminación, a su lucha contra el superiorismo colonialista, implícito o explícito, de la etnología, la antropología social y la historiografía occidentales. Su obra, como ninguna otra, salvo la de José Martí, combatió en el orden de las ideas y de la práctica, el colonialismo y las teorías de superioridad racial generalizadas en aquellas disciplinas. Bastaría citar su libro *El engaño de las razas*, 1946, editado por cierto por el Partido Socialista Popular, pero no faltaba ese combate en otros libros, discursos y artículos, ni en su participación activa en movimientos masivos por lo que él llamó "integración cubana de blancos y negros".

Seguía, en este caso, dentro del campo específico de la investigación social concreta, los grandes ideales de la nación desde su primera guerra de liberación (1868-1880).

La poesía de Guillén y de otros, le había reafirmado que nuestros orígenes africanos tenían señera dignidad y eran necesariamente parte inseparable de una nueva conciencia cubana de sí y de su fuerza creadora.

Como acompañante extraordinario del movimiento popular por la democracia y el progreso, su lugar en la historia de Cuba está dado en forma irreversible. No pueden enajenárselo sus matices coyunturales, ni su aferramiento al positivismo del cual conservaba al final de su vida una concepción más bien encaminada a prestigiar exclusivamente el tratamiento científico concreto de los fenómenos en contra de la superficialidad, la improvisación, y, desde luego, ya había abandonado en medida apreciable el dogmatismo de la antimetafísica que venía andando desde Comte.

Durante toda su vida Ortiz propugnó por una educación masiva del pueblo, por el desarrollo de la ciencia y la difusión de la cultura. Es más. denunció desde la década de 1910-19 la incultura de las clases dirigentes, su conservatismo, su adhesión a los patrones y actitudes coloniales (*La crisis política cubana*, 1919 y *La decadencia cubana*, 1922). No había realmente democracia en un país de corrupción electoral y gubernamental, y de ahí la justeza de sus ideas progresistas. No poco de su programa apareció después en el nuevo movimiento revolucionario más definido e integrado a la totalidad de los problemas, claro está.

De esa convicción educadora nacieron por su gestión o su participación señera: la Institución Hispano Cubana de Cultura, (1924), la Sociedad de Folklore Cubano (1926), la Sociedad de Estudios Afrocubanos (1935), el Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, México (1945), la Asociación Nacional contra las Discriminaciones Racistas (1949) ya con sentido universal, la Sociedad Cubana de Estudios Históricos e Internacionales (1940), fundada por Emilio Roig de Leuchsenring, nuestro eminente historiador antimperialista. El Movimiento Cubano por la Paz (1947), el Instituto de Relaciones Culturales Cubano-Soviético (1946). Y no fueron los únicos esfuerzos de animación cultural progresista en los cuales participó. Bien lejos quedaban, aunque no tanto, los años (1930-33) en que se enfrentó a la dictadura machadista establecida por los más

corrompidos miembros del Partido Liberal, del cual se había separado tras de intentar su reforma democrática.

En una sociedad como la cubana, no se podía mantener una abstención ante las cuestiones básicas de cada momento. El proyecto democrático y, aún más, la previsión del futuro, exigía una participación científica y activa, y él lo hizo. ¿A quién pertenece su obra? Al pasado con sus impulsos de restauración de las situaciones coloniales, no puede ser adscripta so pena de traicionar esa su herencia. Al presente que lo valora con simpatía consciente y al futuro que va realizando la principal de sus ideas matrices de la sociedad cubana, la obra de Ortiz se vincula de un modo sustancial y eficiente.

3. *Significación cubana y universal*

Dijo alguna vez Juan Marinello, el maestro en las letras y en el combate, que Fernando Ortiz era el "tercer descubridor" de Cuba, después de Colón y de Humboldt, el sabio alemán que reveló las condiciones cubanas de riqueza y de vigor a principios del siglo XIX. Ciertamente es que Ortiz descubrió, definió, explicó la nueva Cuba nacida de la abolición de la esclavitud y perturbada por la nueva dominación extranjera.

Su obra es el mayor esfuerzo realizado en nuestro país para comprender el ser cubano —la cubanía— y ponerlo en función de conciencia y de práctica social. La dignidad de nuestras raíces africanas brotó limpia e irrefutable de sus aportaciones etnoculturales, históricas. Fue, en tal sentido, de un peso extraordinario en la constitución de un movimiento científico e intelectual poderoso y afirmativo en los años de gestación de la revolución. Nicolás Guillén dijo en alguno de sus poemas que al llamado del tambor todo el mundo cubano respondía, y es cierto, ha sido cierto y lo será. Ortiz nos dijo que ese tambor era un instrumento expresivo y noble, no un residuo de salvajismo o de barbarie.

Pero si esa fue su significación nacional, también más allá nos aproximó al África y nos dio pautas para comprender el mundo caribeño y circumcaribeño (y en este último concepto él incluía el Sur norteamericano, sociedad desgarrada y desequilibrada). Por consiguiente, su obra va al encuentro del mundo, de la humanidad verdadera, igualitaria y soberana, cada cual con sus creaciones específicas que enriquecen la totalidad del patrimonio de la humanidad. No fue vana idea el proponerle para el Premio Nobel de la Paz, como lo hizo pública-

mente el eminente sabio haitiano Jean Price-Mars, encabezador del nacionalismo progresista de su tierra.

En su época, Ortiz coincidió con un grupo interesante de investigadores: Miguel Acosta Saignes, Gonzalo Aguirre Beltrán, Ricardo Alegría, R. MacLean Estenoz, Néstor Ortiz Oderigo, Arthur Ramos, Palés Matos y otros. Realmente se trataba de un movimiento que corría paralelo al indoamericanista, propio de países de población y cultura aborígen mayor. Ambos, eran como dos luces en el alborear latinoamericano de una nueva conciencia de sí. Digamos, por último, que Ortiz y los cubanos como Guillén, Carpentier, Roldán y García Caturla no fueron consecuencia de redescubrimiento de lo africano simbolizado en Froberius y su obra estimable, porque ellos no tenían que abstraerse de su sociedad, como ocurría a los creadores europeos, para constatar la riqueza y el significado fértil de lo africano vertido en la nueva cultura cubana.

El humanismo trascendente de Ortiz fue también y sobre todo un símbolo eficaz de aquella idea que expresó Martí: vayamos a lo universal, pero hemos de injertarlo en el tronco propio de modo que flores, frutos, verdor, sombra y savia sean nuestros, aunque, como es natural, sus orígenes se revelen en algunos matices de color, de sabor, en la frescura suavizante de nuestra brisa, en la pujanza de la savia.

Finalmente, su obra discurrió por los campos más diversos de las ciencias sociales, la criminología, el derecho penal, la dactiloscopía, la etnohistoria, la geografía económica, la arqueología, el folklore, la lingüística, la musicología, la historia de las religiones, por todas aquellas zonas del saber que aportaban elementos a sus intereses de comprensión cubana. Pudiéramos decir que fue uno de los últimos representantes de los hombres de sabiduría y curiosidad universales que venían desde el renacimiento y, aún mejor, desde la ilustración dieciochesca, esforzándose a través de campos especializados, en abrir el camino a una visión general de la sociedad.

Ciudad de La Habana

Julio 14 de 1981

AÑO XX DE GIRON

Las tradiciones historiográficas de Africa Austral*

David Chanaiwa

Este estudio se propone suministrar un análisis de la historiografía de los Estados actuales de Africa Austral: Africa del Sur, Botswana, Lesotho, Swazilandia, Namibia, Zimbabwe, Zambia y Malawi¹. El Comité Científico Internacional solicitó que este estudio se limitara a veinte páginas, hemos preparado una tentativa de clasificación para reducir y delimitar lo que, de otra forma podría aparecer confuso o disperso². En la histo-

* Trabajo presentado en la Reunión de Expertos sobre la Historiografía de Africa Austral que tuvo lugar en Gaborone, Botswana, del siete al 11 de marzo de 1977.

¹ Si no he abordado las tradiciones de Mozambique y Angola, es por mi falta de dominio del idioma portugués; espero que se traten en el transcurso de la próxima reunión internacional sobre la historiografía de Africa Austral. Para informes bibliográficos de Angola y Mozambique, consultar Gerald J. Bender, *Portugal in Africa* (Los Angeles, 1972); Instituto de Angola, *Boletín bibliográfico*; Margaret J. Greenwood, *Angola: a bibliography* (El Cabo, 1967); Mario Augusto da Costa, *Bibliografía general de Mozambique* (Lisbonne, 1946).

² Se trata, a mi parecer de la primera tentativa encaminada al conocimiento de la historiografía de Africa Austral sobre una base regional. Existen estudios sobre las tradiciones colonial y revisionista de Africa del Sur. Ver, por ejemplo, Leonard M. Thompson, "Afrikaner nationalist historiography", *Journal of African history* (JAH), III, 1 (1962), p. 125-141; F. A. van Jaarsveld, *The afrikaner's interpretation of South African history* (El Cabo, 1964); Shula Marks, "African and Afrikaner history", JAH, XI, 3 (1970), p. 435-447; Martin Legassick "The dynamics of modernization in South Africa", JAH, XIII, 1 (1972), p. 145-150; Stanley Trapido, "South Africa and the historians", *African Affairs*, 71, oct. 72, p. 444-459; y Lewis H. Gann, "Liberal interpretations of South African history", *Rhodes-Livingstone journal*, XXV, marzo 1959, p. 40-58. Quiero precisar al lector que no debe valorar este debate como

riografía de Africa Austral hemos distinguido, sobre la base de hipótesis y actitudes fundamentales de los autores, de sus temas principales, sus métodos, fuentes, terminología y público al que se dirigen, diversas tradiciones: imperial, misionera, colonial, africana y liberal-revisionista. Para probar la validez de esta clasificación nos hemos concentrado en los temas más importantes y estables de la historia de Africa Austral: por ejemplo, la civilización zimbabwe, la revolución zulú, el colonialismo, el gran *Trek*, el racismo y el nacionalismo.

Para evitar todo riesgo de simplificación excesiva, señalamos que estas tradiciones no son necesariamente exclusivas ni están bien delimitadas. Algunas abarcan los mismos temas; por ejemplo, las tradiciones imperial, misionera y colonialista conciernen a la revolución zulú, y las tradiciones africana y liberal-revisionista, al racismo; en cada categoría, los autores presentan divergencias de estilo, de terminología y de temperamento. Además, algunas tradiciones han cambiado con el tiempo y las circunstancias pero en cada una de ellas existe un clima subyacente de opiniones, de hipótesis y de solidaridad que justifica la categorización y la generalización. De la misma forma aportamos una base histórica estudiando las tradiciones a través de tres períodos de la historiografía: 1800-1900, 1900-1950, y 1950 hasta nuestros días.

Tradición imperial

La característica principal de la historiografía imperial es su orientación europea. William Greswell en *Our South African Empire* (1885), Sir Harry Johnston en *British Central Africa* (1897), Eric Walker en *A history of Southern Africa* (1928), John S. Galbraith en *Reluctant Empire* (1963), y Ronald Robinson, John Gallagher y Alice Deny en *Africa and the Victorians* (1968) han tratado la historia de Africa Austral como una prolongación de la historia europea y, muy particularmente, como un aspecto del imperio británico desde 1783. Los historiadores del imperio estudian el imperialismo británico en Africa Austral como parte integrante de la política internacional europea. Según Arthur Percival Newton, "el destino de Africa Austral se forjó en el seno del imperio británico, y su configuración

una condena a nuestros predecesores, sino como un ejercicio de auto-crítica profesional y de clarificación. Las obras citadas han sido escogidas para representar e ilustrar tradiciones, y no porque sean necesariamente las mejores o peores en su género.

se modificó por la influencia de las fuerzas que afectaron el conjunto"³. Por razones de imperialismo, la mayoría de estos autores hacen énfasis en la evolución de Europa y en los intereses estratégicos relacionados con la ruta marítima del Cabo hacia la India (por ej., ROBINSON y GALLAGHER, 1968).

Explican la dinámica interna de la historia de Africa Austral desde el punto de vista del colonialismo, del nacionalismo y de personas eminentes, tales como Rhodes y Kruger (WALKER 1934 y 1953, MILLIN 1933, LOCKART y WOODHOUSE 1963, y MARLOWE 1972). Tratan a los misioneros como agentes bien intencionados del imperio y de los intereses británicos. John A. Hobson en *The war in South Africa* (1900), John Harris en *The cartered millions: Rhodesia and the challenge to the British Commonwealth* (1920) y Henry Labouchere en *Truth* insisten en las "conspiraciones" y las maquinaciones rapaces de la oligarquía financiera que, según ellos, arrastraban a Gran Bretaña a las guerras coloniales y a la explotación inhumana de los africanos.

Que fueran jingoístas, *Little Englanders* o "negrófilos", los historiadores del Imperio generalmente han tratado a los africanos como elementos del medio (al igual que la tierra, el mar, los ríos y los minerales) que incidieron en el desarrollo del imperio británico. Después de proclamar que el principal objetivo de esta investigación era las "causas políticas profundas" de la unificación de Africa del Sur, Newton agrega: "los problemas indígenas no se incluyen en esta exposición, aunque en ocasiones tengan una incidencia económica" (NEWTON 1924, p. XXI). Greswell se excusa ante sus lectores de dar solamente un resumen esquemático de las culturas san, khoi y sotho, explicando:

Esta referencia a las razas cafres me ha obligado a interrumpir ligeramente la continuidad histórica de mis capítulos a través de un cuadro general de los aborígenes de Africa Austral⁴.

Este supuesto cuadro general, de hecho, no es más que una serie de síntesis extraídas de relatos de misioneros, exploradores y colonos.

³ PERCIVAL NEWTON, ARTHUR. *Select documents relating to the unification of South Africa* (Londres, 1968), primera edición en 1924, p. XXVII.

⁴ GRESWELL, WILLIAM. *Our South African empire* (Londres, 1885), p. XV.

Los historiadores del imperio justifican la injerencia y la intrusión, tanto imperialista como colonial, en las sociedades africanas (zulú, ndebele, bemba, ngoni, etc.), haciendo énfasis en las guerras "tribales", el comercio de esclavos y el "salvajismo" (JOHNSTON 1897, GRESWELL 1885, NEWTON 1924, MILLIN 1933, MARLOWE 1972). También la expansión británica es tratada como una anexión destinada a impedir que una zona determinada (por ejemplo Natal o Africa Central) sea tomada por un enemigo europeo potencial (portugueses, alemanes o afrikaners) y utilizada contra los británicos, ya sea como una intervención y "pacificación" humanitaria que tiene como objetivo evitar que los africanos y/o los bóers comiencen una guerra en detrimento de ellos mismos y de los británicos. Pero como observadores "distantes", también idealizaron la "misión civilizadora de la raza británica" y de la tutela imperial. Aunque tenían al igual que los misioneros y colonos, ideas racistas seudocientíficas sobre la supuesta inferioridad de los negros, pensaban que el "indígena civilizado" era capaz de progresar y perfeccionarse.

Tradicción de los misioneros

La tradición de los misioneros fue una de las formas más importantes de la historiografía durante el primer y segundo períodos. Históricamente, los misioneros y, en menor medida, los exploradores, fueron los primeros europeos en observar, notar y estudiar la historia, la cultura y las lenguas africanas. Por eso las demás tradiciones dependen, en gran medida, de los archivos de misioneros, ya que es su fuente "primaria". Por consiguiente, es importante comprender a la vez la naturaleza y los límites de su historiografía. Los misioneros del primer período eran producto del racismo seudocientífico y del chauvinismo cultural de Europa⁵. Autocalificándose de vanguardia de la "civilización cristiana", se mostraban en ocasiones como intrépidos servidores de Dios, sobreponiéndose a todo tipo de obstáculos relacionados con el clima y con los "indígenas" gracias a su superioridad racial, espiritual, moral y tecnológica⁶. Se consideraba misionero al que tenía un periódico y que hacía

⁵ Ver H. ALAN C. CAIRNS, *The clash of cultures* (New York, 1965); y DAVID CHANAIWA, *The Zimbabwe controversy* (Syracuse, 1973).

⁶ Ver por ejemplo, ROBERT MOFFAT, *Missionary labors and scenes in Southern Africa* (New York, 1969); y FRANÇOIS COILLARD, *On the threshold of central Africa* (Londres, 1971).

propaganda en favor de las misiones extranjeras ante los donatarios de la metrópoli. Los lectores esperaban los relatos de los éxitos resonantes del *Evangelio* en la lucha contra el "paganismo" en el "continente negro" y trataban de sentir los estremecimientos de lo que debía ser la vida "más allá de la civilización". Como ha señalado Cairns, el misionero tenía que "...avenirse a las exigencias de la realidad, las necesidades del proselitismo y sus sentimientos de fidelidad hacia los mártires...".⁷ Por consiguiente, participaba del asesinato histórico, cultural y racial de los africanos. El rechazo o la caricatura de la civilización africana confería a la empresa de los misioneros un objetivo, un sentido y una significación. Por eso la historiografía de los misioneros de esta época se caracterizaba por el periodismo sin escrúpulos y la etnografía sensacionalista.

Para Robert Moffat, Mzilikazi era "un salvaje en la cima del poder y un tirano sanguinario e inhumano"⁸. A los ojos del Reverendo Thomas Morgan Thomas, en *Eleven years in Central South Africa*, (1873), los ndebele eran "descendientes degenerados de Cham"; para el reverendo D. Fred Ellenberger, en su *History of the Basuto: ancient and modern* (1912), los san eran "salvajes absolutamente irresponsables" (p. 7) y los sotho "sufrían del yugo de la brujería desde siglos atrás" (p. 248). El africano era despojado de su historia, de su cultura y de su humanidad y acusado de canibalismo, poligamia, superstición y brujería; para diferenciarlo como "noble salvaje", se inventó un vocabulario especial.

Los misioneros no sólo se adherían a las ideas imperialistas como los historiadores del imperio, sino que las percibían en términos teológicos como una justificación de la profecía bíblica (MACKENZIE 1887, MOFFAT 1842, CARNEGIE 1894). Veían a Dios en la historia o, más bien, la historia como Dios. En *Missionary labours and scenes in Southern Africa*, Moffat afirma que "...el Evangelio de Cristo es el único instrumento que puede civilizar y salvar a los habitantes y naciones de la tierra" (p. 11). El reverendo François Coillard, autor de *On the treshold of Central Africa*, pretende que la British South Africa Company (BSAC) represente "la fuerza, la civilización y el cristianismo". Más adelante añade:

En esta gran lucha europea por el control de Africa Central, Inglaterra toma enérgicas medidas para asegu-

⁷ CAIRN:, A. C. *Clash of cultures*, p. XII.

⁸ MOFFAT, R. Rhodesia National Archives, MO/5/1/1.

rar la parte del león. ¿Debemos condenarla? ¿Es necesario alegrarse o lamentarlo? ¿Quién puede descifrar el porvenir? Lo importante es recordar que, en medio de los sobresaltos de las naciones, Dios es quien reina.⁹

Por deducción teológica, los misioneros llegaron a la conclusión de que los africanos no tenían historia porque no tenían el "concepto de Dios", y así a través de la justificación divina santificaban el imperialismo. La invasión de los territorios zulú, ndebele, xhosa, bamba y ngoni por los colonos era una "guerra santa" contra el "paganismo" (CARNEGIE 1894, BRYANT 1911). La destrucción y desorganización de las sociedades africanas se anunciaban como progresos.

La era tumultuosa y aventurera se revoluciona y cada año presenciamos grandes cambios en estos pueblos primitivos. La civilización está a punto de modificar la condición social de los indígenas, y el viejo orden tribal está en vías de desaparición¹⁰.

De esta forma los misioneros matizaban al imperialismo con una aureola de utopía y universalismo religioso.

Los misioneros tenían una impresión ambivalente del colonialismo. Algunos como John Moffat y David Carnegie preferían la expansión colonial a la imperial pues pensaban que la primera era más eficaz, más realista y por consiguiente más rentable¹¹. Pero, en general, concedían más importancia a la tutela humanitaria y a la administración imperial que el promedio de sus conciudadanos. Entre estos, algunos como John Philip y John Mackenzie, "lucharon" por los "derechos de los indígenas"¹². Su ambivalencia proviene del hecho de que tanto ellos como los escritores imperialistas y colonialistas creían en la superioridad "inherente" a la raza y a la cultura blancas y consideraban la colonización, el comercio y el cristianismo como aliados inseparables (PHILIP 1828, LIVINGSTONE 1866, MACKENZIE 1887, HOWITT 1838). Eran filántropos de amplias ideas que

⁹ COILLARD F. *On the threshold...* p. 381

¹⁰ FRAZER, DONALD. *Winning a primitive people* (Westport, Conn., 1970), p. 7.

¹¹ MOFFAT, R. Y JOHN SMITH MOFFAT (New York, 1969); y DAVID CARNEGIE, *Among the Matabele* (Londres, 1894).

¹² PHILIP, JOHN. *Researches in South Africa* (New York, 1969), vol. II, p. 327 y JOHN MACKENZIE, *Austral Africa* (New York, 1969), vol. I y II.

trataban de aducir los contactos culturales entre el colonizador y el colonizado.

En primer lugar, se preocupaban por los malos ejemplos que daban (a los africanos) los elementos irreligiosos y materialistas de las poblaciones inmigrantes. Se oponían a la expansión incontrolada y a la brutalidad de los colonos así como a la explotación de los africanos. En *Colonization and Christianity*, William Howitt deploraba "el mal monstruoso y universal cometido por los europeos contra los aborígenes de cada una de las regiones donde se instalaron". En *Austral Africa, losing it or ruling it*, Mackenzie denunciaba la "...política represiva de algunos políticos coloniales [...] la conquista, la expoliación y la degradación perpetua de todas las gentes de color" (p. 493).

Se proponía una fórmula para la colonización de Africa Central, controlada por la metrópoli, que definía incluso la estructura y función del gobierno. Contrario a Cecil Rhodes, a la BSAC y a los monopolios, deseaban que el gobierno británico organizara la colonización, fijara los precios para la tierra (obtenida por la conquista), concediera préstamos con débil tasa de interés, percibiera impuestos y financiara la construcción de carreteras, líneas y presas.

La historiografía de los misioneros se modificó ligeramente en el transcurso del segundo período —1900-1945— o período colonial propiamente dicho. Los misioneros convertían entonces a los africanos apabullados y sometidos, cuyos dioses y espíritus se habían mostrado impotentes y habían podido ser vencidos y cuya cultura había sido aniquilada. Los misioneros y sus reconciliados estaban seguros; ya que las costumbres africanas, consideradas paganas, se prohibían por decretos coloniales. Además, existían numerosas industrias europeas capaces de hacerse cargo de las sociedades africanas. En esta atmósfera de distensión, los misioneros perdieron no sólo algunos de sus rasgos mesiánicos y agresivos sino que emprendieron, con buenas intenciones aunque un poco al azar, el estudio del pasado africano.

Sus razones eran, en primer lugar, de orden utilitario: se trataba de "evitar los errores más peligrosos que pudieran cometerse, por pura ignorancia de la verdadera naturaleza de los ritos o de las supersticiones (africanas)"¹³. Por eso, algunos

¹³ JUNOD, HENRI A. *The life of a South Africa tribe* (Londres, 1927), p. 8.



misioneros esperaban atenuar, condenando, los prejuicios, el racismo y la explotación europeas, particularmente después de la unificación de Africa del Sur y las crecientes victorias del apartheid, y de la instauración de un gobierno colonial en Rhodesia del Sur. Esperaban influir en los comisarios de distrito, en los colonos, en los demás misioneros y en los africanos instruidos. "Este libro está dirigido a aquellos que pueden contribuir al desarrollo de los africanos, a las autoridades que se ocupan del problema indígena, y a los africanos instruidos¹⁴..."

Otros misioneros realmente querían emprender una historiografía del pasado africano.

Quizás hoy en día no se perciba plenamente la importancia de esta obra; pero su valor duradero se apreciará mejor dentro de cien años: los historiadores de origen indígena que surjan entonces nos agradecerán el haber consignado para la posteridad el cuadro de la civilización simple de sus antepasados¹⁵.

Estos primeros africanistas, bantuístas o etnógrafos (como ellos mismos se denominaban), se dedican a estudiar la historia africana y a observar los caracteres físicos, sociales y morales de los africanos, lo que dio lugar a una prodigiosa producción literaria.

Pero, a pesar de los objetivos expresados, los misioneros escribieron la historia africana conforme a las actividades, curiosidades y teorías (por ejemplo, la teoría chamítica) de su tiempo. En su fariseísmo de expertos, promovidos por ellos mismos a ese rango, olvidaron las tradiciones orales africanas, ateniéndose a las conjeturas, rumores y relatos de otros misioneros, exploradores y colonos. Trataron la historia africana como una "civilización simple", utilizando la misma terminología que antes (salvajes, bárbaros, primitivos, etc.). La religión era superstición y los reinos, tribus. Da la impresión que describían la historia de Africa para demostrar que los africanos no poseían civilización y que tenían "necesidad" del cristianismo y de la europeización. En raras ocasiones percibían diferencias entre los africanos que, a sus ojos, no eran más

¹⁴ JUNOD, HENRI P, *Bantu heritage* (Westport, Conn, 1970), prefacio.

¹⁵ BRYANT, A. T. *The Zulu people as they were before the white man came* (New York, 1970), p. XI.

que una masa de "herejes". Reyes, soldados, comadronas, artesanos y hechiceros africanos eran considerados en bloque como agentes de las tinieblas históricas, salidos de la "maldición de Cham".

Tradición africana

Comparativamente, la historiografía africana es la más modificada del primer al segundo período. La historiografía de la primera época era esencialmente una versión africana de la tradición de los misioneros. Sus autores eran intelectuales cristianos instruidos en las escuelas de misioneros y tributarios de las imprentas de los misioneros¹⁶.

En primer lugar y ante todo, se trataba de sacerdotes y de profesores psicológicamente extraídos de la cultura africana y, por consiguiente, de ellos mismos. Así John Tengo Jabavu (1859-1921), célebre fundador y redactor jefe de *Imvo Zabantsundu*, era un ferviente metodista, Tiyo Soga (1829-1871) fue el primer pastor presbiteriano ordenado en Gran Bretaña, y Walter B. Rubusana (1851-1916), primer miembro africano del Consejo Provincial del Cabo, era un pastor congregacionalista. Aceptaban el colonialismo como un estado de hecho, admiraban al hombre blanco por su poder, su riqueza y tecnología, y aceptaban la supuesta inferioridad cultural de la raza negra¹⁷.

Se sumaban al universalismo y al utopismo de los misioneros en el seno del sistema colonial, elevar a los africanos a la "cristiandad civilizada" gracias al cristianismo, educación y a las escuelas profesionales. Pero, contrariamente a los misioneros, estaban influidos por la doctrina de autodeterminación económica negra de Booker T. Washington y por el panafricanismo de la Iglesia Episcopal Metodista africana. Fundaron cofradías por ejemplo, la Escuela Profesional Cristiana Zulú

¹⁶ Ver DANIEL KUNENE, *The beginning of South African vernacular literature* (Los Angeles, 1967).

¹⁷ Ver R. HUNT DAVIS, "John L. Dube: A South African exponent of Booker T. Washington", *Journal of African studies*, 2,4 (diciembre 1975); Shula Marks, "The ambiguities of dependence: John L. Dube of Natal", *Journal of Southern African studies*, 1,2 (abril 1975), p. 162-180; Manning Marable, "A black school in South Africa", *Negro History Bulletin*, 37, 4 (junio/julio 1974), p. 258-261. PETER WALSHE, *The rise of African nationalism in South Africa* (Berkeley, 1971) y T. O. RANGER, *The African voices in Southern Rhodesia* (Londres, 1970).

y la Business League bantu de Natal de John Langalibalele Dube), así como periódicos y grupos musicales, copiados del "modelo de Tuskegee".

Cuando escribían, estaban motivados por razones intelectuales o religiosas, y no por la conciencia de la historia africana. Tradujeron obras inglesas de inspiración religiosa en dialectos africanos. Tiyo Soga tradujo *Pilgrim's progress* en xhosa (*U-Hambo Lomhambi*), Rubusana tradujo *Steps to Christ* de E. G. White; Samuel Edward Krune Mghayi tradujo *Aggrey of Africa (U-Aggrey wase Afrika)* de E. W. Smith. Escribieron poemas de temas europeos, y al mismo tiempo relatos sobre la historia y costumbres africanas y proverbios (por ejemplo, *U-Tywala* de Tiyo Soga). También compusieron música (principalmente himnos), como *Amaculo ase Lovedale* (himno de Lovedale) de John Knox Bokwe, el famoso *Nkosi Sikeleli I-Africa* (Dios bendice a Africa) de Enoch Sontoga, y el célebre *Ulo Thixo Omkhulu, Ngose Zulwini* (El Señor en el cielo) de Ntsikana. También presenciamos, en este período, una proliferación de los periódicos africanos: *Imvo* de Jabavu, *Leselinvana* de la misión de Lesotho, *Indaba* de Lovedale, *Isigidimi* de Willington Gqoba, *Izwi La Bantu* (El camino del pueblo) de Nathaniel Cyril Mhala, etc.

En conjunto, estos africanos escribían obras religiosas y didácticas destinadas a los negros instruidos y al mundo de los blancos, misioneros o liberales. Componían sermones en forma de poemas, novelas y música. A semejanza de los misioneros, se oponían a la poligamia, al paganismo, la superstición y la hechicería, y no veían ni Dios ni grandeza en el pasado africano. Esperaban hacer penetrar a los africanos en el mundo europeo, y tenían fe en ellos mismos, en el cristianismo, en los misioneros y en los blancos liberales. No sólo obviaron la historia africana sino que incluso percibieron las realidades del colonialismo. Sin embargo, aunque sus obras no sean históricas son inestimables desde el punto de vista historiográfico en la medida en que revelan la historia social e intelectual de Africa Austral en el siglo XIX.

Los intelectuales africanos del segundo períodos pertenecen a la era colonial propiamente dicha y son un reflejo de ésta. Conocieron como observadores o participantes las guerras fronterizas, la guerra contra los bóers, la rebelión zulú (1906), las sublevaciones ndebeleshona, la rebelión barwe y la primera guerra mundial. Más importante aún, son aquellos que soporaron la mayor carga pesada del colonialismo, con su apart-

heid, sus leyes discriminatorias, su trabajo obligatorio y sus humillaciones. Estaban rodeados de los hermanos africanos víctimas del "problema negro", que según la descripción de Davidson Don Tengo Jabavu, estaban entonces "sin tierras, sin derecho al voto, como esclavos, parias, como desterrados en su propio país, sin ningún porvenir posible"¹⁸. Su obra se caracteriza por ser un testimonio casi directo de la época, por la conciencia racial que de ello se deriva, y por "un sentimiento creciente de desconfianza frente a la autoridad del hombre blanco, una pérdida de fe en las protestas bien intencionadas, y una pérdida de confianza en la antigua protección de la constitución británica"¹⁹. Fue la época de las reivindicaciones no violentas de los africanos por los derechos cívicos —ilustrado por el South African National Congress, la Southern Rhodesia Native Welfare Association y el Northern Rhodesia African Congress— y la del sindicalismo, separatismo y el etiofricanismo.

Las ideas y acciones de estos africanos trataban esencialmente de exponer y corregir las "restricciones impuestas a los indígenas" y, por consiguiente, de producir una historiografía con tendencia reformista. Uno de los libros más famosos de este período, *Native life in South Africa, before and since the European war and the Boer rebellion* (1916), de Solomon Tshe-kiso Plaat, trata de la historia del Land Act y de la segregación en Africa del Sur. Su objetivo era presentar

...el cuadro sincero de una triste situación en la cual a pesar de todas las insuficiencias, me esforcé por describir las dificultades de los indígenas sudafricanos confrontadas en una ley muy extraña, de manera que los lectores simpatizantes la puedan entender lo más fácilmente posible (p. 11).

Davidson Don Tengo Jabavu escribió *The black problem* (1920), *Criticism of the native bills* (1935) *Natives disabilities in South Africa* (1935). Algunas obras, como *The South-Eastern Bantu* (1930) y *Ama-osa: life and customs*, de John Henderson Soga, *Mekhoa le Maele a Basotho* (Hábitos y proverbios de los basutos) de Azariele Sekese, y *Moeti oa Bochabela* (El viajero del este) de Thomas Mokopu Mofolo, tratan las tradiciones y costumbres africanas. Los autores de este segundo período

¹⁸ DAVIDSON DON TENGO JABAVU. *The black problem; papers and addresses on various native problems* (El Cabo, 1920), p. 16.

¹⁹ *Ibid.*, p. 1.

siguieron escribiendo novelas, poemas y música e hicieron aparecer periódicos africanos como los de la primera época. También escribieron biografías y autobiografías (por ejemplo, *U-Shembe* de Dube, *John Tengo Jabavu* de Jabavu y *Chaka* de Mofolo).

De forma general, su historiografía oscilaba entre el elitismo y la acción de masas, la esperanza y la desesperación y el militantismo. Se consideraban como los mejores informados de la historia, de la cultura y de los intereses africanos. Jabavu dice "...no hay nada mejor que un indígena para conocer a otro indígena". Declaró que escribía su libro para los futuros investigadores africanos.

Digo intencionalmente investigadores africanos; en efecto cualquiera que pueda ser la simpatía y la generosidad de un europeo, no puede emprender una tarea de este tipo con el conocimiento detallado y el entusiasmo que sólo puede poseer un africano víctima de la difícil situación y de las dificultades de la cual es objeto²⁰.

Sin embargo, estos historiadores no se dirigían a las masas africanas de su tiempo, que consideraban compuestas por "campesinos rudos", sino al público británico, a los misioneros, comisarios de distritos y a los blancos liberales. Plaatje abogaba por la tutela imperial "en nombre de los cinco millones de fieles sujetos británicos que soportan día a día la carga del hombre negro"²¹. La ambición de Jabavu era proporcionar una "...exposición exhaustiva y práctica del problema indígena por un indígena [...] formulando críticas a la vez constructivas y negativas".

De esta forma, mientras que los misioneros escribían la historia africana precolonial, los africanos se interesaban esencialmente en las leyes coloniales, en su origen, naturaleza y efectos. No buscaban las causas del colonialismo en sí, de la resistencia africana, del separatismo y del etiofricanismo. Su dependencia con relación a la prensa de los misioneros, su orientación reformista, liberal y cristiana, y su ideología política de tipo elitista impedían que se desarrollara en ellos una verdadera

²⁰ *Ibid.*, prefacio.

²¹ PLAATJE, SOLOMON T. *Native life in South Africa* (New York, 1969), p. 15.

conciencia de la historia africana²². Al igual que sus predecesores del primer período, misioneros y liberales blancos, continuaban contando con el cristianismo, la educación el saber-hacer profesional y la buena voluntad humanista para el desarrollo africano. Su importancia, sin embargo, reside en la vasta documentación científica contemporánea que reunieron sobre el funcionamiento y los efectos internos del colonialismo, la cual da un enfoque histórico inestimable.

Historiografía colonial

La historiografía colonial es la única que ha sido analizada ampliamente; también es la más sólida, la que refleja plenamente las realidades y las necesidades regionales del colonialismo. Yo mismo estudié la historiografía colonial de Zimbabwe en *The Zimbabwe controversy: A case of colonial historiography* (1973). F. A. van Jaarsveld en *The Afrikaner's interpretation of South African history* (1963) y Leonard M. Thompson en *Afrikaner nationalist historiography and the policy of apartheid* (1962) analizaron la historiografía afrikaner.

La historiografía colonial se basa principalmente en varios factores interdependientes que pueden clasificarse de la siguiente forma: *predisposiciones* —los complejos relativos a la ideología, actitudes e instituciones anteriores al reparto y la conquista de Africa Austral (por ejemplo el racismo pseudocientífico, la teoría chamítica, el calvinismo y el capitalismo); *factores históricos* —la migración, conquista y la sumisión de los pueblos autóctonos extranjeros, hostiles y considerablemente más numerosos (por ejemplo el gran *Trek*, la columna de los pioneros, la guerra anglo-zulú, la guerra anglo-ndebele, la guerra anglo-bóer y la rebelión barwe); *coyunturales*— las pruebas y las tribulaciones soportadas para mantener la supremacía colonial extranjera, la cohesión y la soberanía contra el resentimiento, el nacionalismo africano y la guerrilla.

Las predisposiciones de los historiadores de la tradición colonial eran semejantes a las de los misioneros y a las de los historiadores del Imperio. Pero el contexto histórico y coyun-

²² La historiografía del primer y del segundo período difiere notablemente de la de los africanos después de la segunda guerra mundial; influidos por el nacionalismo africano, la conciencia de la historia y una ideología que predica la liberación. Ver por ejemplo NOSIPHO MAJEKE, *The role of the missionary in conquest* (Johannesburgo, 1952) y MNGUNI, *Three hundred years*.

tural en el que se encontraban los diferenciaba no sólo de los misioneros, de los imperialistas y de los africanos sino también de los demás colonizadores europeos de Africa, a excepción de algunos en Kenya y en Argelia. Mientras los misioneros se interesaban por el alma de los nativos y los imperialistas contribuían al "poderío del imperio", los colonos robaban las tierras, los rebaños y la fuerza de trabajo de los africanos. Su máxima era vencer, despojar y explotar.

La historia del primer período caracterizado por las luchas de frontera, la especulación, la guerra y las rebeliones se escribió esencialmente para justificar las invasiones, masacres y saqueo. En *Downfall of Lobengula, the cause, history and effect of the Matabele war* (1894), W. A. Wills y L. T. Collingridge nos piden que aceptemos

...como una ley el hecho que, cuando los salvajes entran en contacto con una civilización avanzada, necesariamente deben aparecer motivos de fricción y que esto siempre termina por el sometimiento del pueblo inferior (p. 11),

y que la guerra es una "lucha entre la civilización y la barbarie".

En *History of the Zulu war* (1880) de Alexander Wilmot, *History of South Africa* (1888) de George McCall Theal, *Sunshine and storm in Rhodesia* (1896) de Frederick Courtney Selous, *A century of wrong* (1900) de F. W. Reitz, *The history of our land in the language of our people* (1877) de S. J. du Toit, los africanos son presentados invariablemente como "ladrones de rebaños", "saqueadores sin la gracia divina", "tribus indígenas belicosas", traidores, mentirosos, etc. Las causas de las guerras de fronteras siempre eran los robos, la perfidia de los africanos y la "masacre" por éstos de "inocentes" mujeres blancas; o bien se trataba de misiones de "ayuda" en favor de "aliados" africanos. En *History of the Boers in South Africa* (1887), Theal dice que "Tshaka gobernaba su pueblo con una crueldad apenas comprensible por los europeos" y que "sólo podían comprenderlo los hombres de piel negra y costumbres bárbaras" (p. 29). Los relatos de estas guerras de fronteras al igual que los de los primeros misioneros, se escribían apresuradamente y en caliente después de las batallas y las ocupaciones efectuadas por colonos-soldados o especuladores convertidos en historiadores. Reflejan la inquietud, la alienación y la inestabilidad que reinaba en las fronteras, pero también el deseo de

sus autores de hacer participar a los lectores metropolitanos en los peligros y en las emociones que eran las suyas en el "continente negro".

Sin embargo la historiografía inglesa y la historiografía afrikaner difieren en lo referente al imperialismo británico, los misioneros y el nacionalismo afrikaner. Los autores de origen inglés (WILMOT 1880, 1894, WILMOT y CHASE 1869, WILLS y COLLINGRIDGE 1894, y SELOUS 1896), que apreciaban la protección diplomática y la ayuda militar británica, eran partidarios del imperialismo pero contrarios a los sentimientos humanitarios de Exerter Hall y sobre todo de la Sociedad para la protección de aborígenes. Estaban a favor de los anglosajones y en ocasiones hostiles a los afrikaners. En la introducción de *Downfall of Lobengula*, Selous declara:

Concluyendo diré que el efecto político de la conquista de Matabeleland asegurará la supremacía de los anglosajones en Africa del Sur, pues los Estados holandeses en estos momentos están completamente rodeados... (p. 12).

En cuanto a los autores afrikaners (DU TOIT 1887, REITZ 1900), concentraban toda su atención en los "males que padecían los Bóers por culpa de los Británicos", de los misioneros y de los africanos. Los temas principales de sus relatos eran los *Black circuits*, *Slaghterneke* (1815), la emancipación, el gran *Trek*, la "guerra de Dingaan", la ocupación británica de Natal, la *Keate Award*, Majuba, la expedición Jameson y la guerra anglo-bóer. Su tema central era el de un "pueblo elegido", que ama a Dios y la paz, que había transformado a Africa del sur del "desierto en tierra de promisión", que trataba a los esclavos en la colonia del Cabo, "mejor" que "en otras posesiones británicas, como por ejemplo en las Indias occidentales", y que era perseguido por los británicos debido a la ignorancia de los secretarios de Estado ingleses que se relacionaban con "los asuntos locales de un continente a seis mil leguas de su experiencia y de su entendimiento" y de la "conspiración del engaño" por parte de los agentes locales del imperio, y, muy particularmente, de los misioneros, que eran los "ciegos defensores de todo lo que era indígena". Los colonos ingleses, Rhodes y la BSAC generalmente eran tratados como agentes del imperialismo británico, y los africanos como traidores y aliados de los británicos a través de los misioneros. De esta forma, la historiografía afrikaner de este período refleja una mezcla

de calvinismo, de complejo de persecución, de mentalidad de pionero y de racismo.

La historiografía del segundo período, tanto de expresión inglesa como afrikaner, se basaba fundamentalmente en los factores coyunturales de la época. Los colonos confrontaban entonces los problemas característicos de la autoidentidad y la autodeterminación en un medio extranjero y hostil. Tenían necesidad no sólo de historiadores, sino también, de una tradición histórica distinta a la suya propia; una tradición que sería la base de su colonialismo particular y que daría una significación y un objetivo a los individuos blancos y los incitaría a una participación activa. Los dirigentes políticos irían incluso hasta a nombrar "historiadores oficiales laureados" (por ejemplo Theal para la colonia del Cabo, Richard Hall, luego Hugh Marshall Hole para Rhodesia del Sur). A igual que los misioneros, los historiadores coloniales se dedicaron a estudiar el pasado africano precolonial. Escribieron sobre las migraciones bantú, la revolución zulú, Mfecane, la civilización zimbabwe, las migraciones nguni y el tráfico de esclavos —que son los temas principales de la historia africana del momento. Pero, su enfoque de la historia africana era negativo. Sus objetivos eran: a) escribir una historia de Africa Austral blanca como la nieve; b) despojar a los africanos de su historia, de su patrimonio cultural y de su humanidad; c) hacer énfasis en la lucha racial como tema central de la historia de Africa Austral.

Un caso típico, con relación a esto, es la historiografía colonial de la civilización zimbabwe²³. El espectro de las "ruinas zimbabwe" y el hecho de que el pueblo shona, que habían pretendido colonizar para siempre, afirmaba ser el artesano de esta civilización, han asediado constantemente a los colonos más atiesados de Rhodesia. Como consecuencia, sus "historiadores laureados" se han movido para demostrar los orígenes extranjeros de estas "ruinas" (HALL 1905, 1909, PAVER 1957, y BRUWER 1965). Según Hall, la civilización zimbabwe era

...la importación de la cultura asiática en su forma más perfecta como consecuencia de la instalación en

²³ Para los principales trabajos de los precursores de la escuela "difusionista", consultar JAMES THEODORE BENT, *The ruined cities of Mashonaland* (Londres, 1896); RICHARD N. HALL, *Great zimbabwe, Mashonaland, Rhodesia* (Londres, 1905) y *Pre-historic Rhodesia* (Filadelfia, 1909). Igualmente BERTRAM G. PAVER *Zimbabwe cavalcade* (Londres, 1957); y ANDRIE: J. BRUWER, *Zimbabwe, Rhodesia's ancient greatness* (Johannesburg, 1965).

Rhodesia de los árabes, persas e indios que, en tiempos prehistóricos, venían a explorar los yacimientos auríferos²⁴.

Bruwer afirma que:

...los fenicios fueron los más notables comerciantes mineros, marineros, constructores, inventores, fabricantes y colonizadores de su tiempo, que hicieron este esfuerzo extraordinario que transformó a Rhodesia algunos siglos antes y algunos siglos después del comienzo de la era cristiana²⁵.

Se considera que los semitas se instalaron en Rhodesia y excavaron las minas y construyeron edificios de piedras entre el 2000 y el 900 antes de Jesucristo. Dominaron la historia de Rhodesia en esta época. Hacia el 900 después de Cristo llegaron los bantú y provocaron la trágica extinción de la raza semita y la inevitable "barbarización" de la civilización zimbabwe. Los semitas hubiesen sido "exterminados por los Cafres", ya sea absorbidos en la raza negroide por matrimonios mixtos, o incluso aniquilados por enfermedades tropicales endémicas. Finalmente, hubiesen perdido, a la vez, su identidad física y su cultura superior.

La cultura zimbabwe tomó parte en el destino inevitable de todas las civilizaciones importadas en el continente africano ya fuera en Cartago o en Egipto. Mientras que la relación con la potencia extranjera se mantenía, éstas se mantenían también, pero desde el momento en que esta relación era comprometida, las civilizaciones eran inevitablemente condenadas a desaparecer y a caer en el olvido²⁶.

El supuesto período de dominación bantú, que Hall sitúa entre 900 y 1650 después de Cristo, se convirtió en el "período bastardo".

De esta forma, los historiadores tanto británicos como africaners transformaron el racismo pseudocientífico y el chauvinismo cultural de Europa del siglo XIX en una ideología colo-

²⁴ HALL, *Pre-historic Rhodesia*, p. 478.

²⁵ BRUWER. *Zimbabwe*, p. 140.

²⁶ HALL. *Pre-historic Rhodesia*, p. 479.

nial que justificaba y consolidaba al propio colonialismo. Trataron el proceso histórico como una simple lucha racial entre seres superiores blancos e "indígenas", entre los buenos y los malos, y entre la vida y la muerte (BELL 1909, EVANS 1916, LEYDS 1906, PRELLER 1930, 1937, y CRONJE 1945, 1946, 1947). Archibald R. Colquhoun, primer administrador de la BSAC en Mashonaland, declaró en *The Africander Land* que, "atendiendo al carácter racial de la nación, negar esta ley de la solidaridad (anglo-afrikaner) equivale a cerrar los ojos a todo el curso de la historia..." (p. 7). Se oponía "completamente a la idea de la mezcla de razas". Con sus colegas, los historiadores británicos, predicaban la teoría llamada de *l'ardoise nette*, es decir, la reconciliación entre los británicos y los afrikaners para la instauración de un "patriotismo sudafricano único y sin reservas".²⁷ A sus ojos, el "*problema negro*" era "el mayor y el más urgente de todos los difíciles problemas que se plantean"²⁸. Como los afrikaners, condenaban entonces a los "agentes despiadados y sin escrúpulos del imperialismo (británico)", tales como Chamberlain y Milner (MCCORD, p. 13), la educación dispensada por los misioneros y la urbanización de los africanos.

Sin embargo, los historiadores afrikaners sólo respondieron parcialmente a la *théorie de l'ardoise nette* de los historiadores ingleses. Primeramente, querían corregir la historiografía inglesa de la época precedente que los había "representado mal", para lo cual escribieron nuevamente la historia de Africa sudafricana desde el punto de vista afrikaners (LEYS, CRONJE, PRELLER, etc.) Retomaron a su manera los temas creados por sus predecesores y publicaron bibliografías nuevas y notas nuevas. El imperialismo británico era tratado siempre como "una suma de errores asombrosos", y se acentuaba en los "métodos bárbaros", su perfidia, y en los misioneros calificados de negrófilos entorpecedores.

Pero su principal blanco eran los africanos. Al igual que la de los historiadores británicos, su historiografía se basaba en la conciencia racial, a la que se añadía una actitud paternalista frente a los británicos. Se esforzaban no sólo por despojar a los africanos de su historia sino, por demostrar que los afrikaners eran los primeros habitantes de Africa del Sur. "Los Cafres eran invasores del norte y sólo se manifestaron después

²⁷ MCCORD, J. J. *South African struggle* (Pretoria, 1952), p. 1.

²⁸ CALQUHOUN, ARCHIBALD R. *The Africander land* (Londres, 1906), p. XIV.

que la colonia del Cabo fue ocupada por más de un siglo"²⁹; esta aseveración se convirtió en el mito central de su historiografía y se ha mantenido hasta este momento³⁰. Esta inclinación actual es la nueva insistencia sobre el "tribalismo bantú", opuestamente a la solidaridad de los blancos.

Los afrikaners, los británicos, los judíos, los alemanes e, incluso, los japoneses, son considerados como parte de una sola comunidad étnica nacional blanca mientras que los africanos se dividen en zulú, xhosa, sotho, tswana, tonga y pedi. Así Rhodie, alumno de Cronje, declara en *Apartheid and racial partnership in Southern Africa* (1969):

De lo que se acaba de decir se puede deducir fácilmente que el grupo blanco. es, desde el punto de vista numérico, la mayor comunidad etnonacional de Africa del Sur, contrariamente a lo que se piensa de que los blancos constituyen una minoría³¹.

Para Rhodie, como para sus predecesores, la historia es una "lucha racial" (p. 7).

En el tercer período, la historiografía de los afrikaners aventaja la historiografía colonialista inglesa de Africa del Sur. Pero la historiografía rhodesiana se ha mantenido hasta nuestros días. La historiografía de Bruwer en *Zimbabwe*, de A. J. Peck en *Rhodesia condemns* (1968), de Desmond Lardner-Burke en *Rhodesia: the story of crisis* (1966) y de Lewis H. Gann en *A history of Southern Rhodesia* (1965) es la misma que la de Hole en *The making of Rhodesia* (1926) y de Hall en *Pre-historic Rhodesia* (1909). La única diferencia tangible reside en la mayor sutileza en los métodos de selección, de omisión y de presentación, y el cuidado del detalle de Gann; también, aunque en menor medida, de Hole, opuestamente a los métodos más burdos de invención, argumentación y documentación de Hall, Bruwer y Lardner-Burke.

²⁹ LEYDS, W. J. *The first annexation of the Transvaal* (Londres, 1906), p. 27.

³⁰ Ver por ejemplo, N. J. RHOODIE y H. J. VENTER, *Apartheid*. (Pretoria, 1960) y Jan Boyha, *Verwoerd is dead*.

³¹ RHOODIE, N. J. *Apartheid and racial partnership in Southern Africa* (Pretoria, 1969), p. 8.

Tradición liberal-revisionista

Las raíces de la historiografía revisionista actual se remontan a la cultura europea humanitaria de finales del siglo XIX, en particular a la "tradición liberal del Cabo" ilustrada por la concesión del derecho de voto en la provincia, el Instituto Sudafricano de Relaciones Raciales (South African Institute of Race Relations), el South African National Congress, el Partido Liberal (Liberal Party) de Africa del Sur, el Partido Federal Unido (United Federal Party) de Rhodesia y de Nyassaland, y por John X. Merriman, Jan Hofmeyr, Garfield Todd y Albert Luthuli³². Su fuerza básica siempre ha sido un liberalismo sudafricano profesado por africanos, mestizos, asiáticos y blancos que han tratado de disminuir la discriminación racial y conceder los mismos derechos a "todos los hombres civilizados" en el marco del sistema parlamentario colonial existente.

Como escribió Alfredo Hoernle en *South African native policy and the liberal spirit* (1939), era un liberalismo que, sin ir hasta el "sueño utópico" de la "gran sociedad universal, dotada de una religión, una cultura y, quizás, también, de una lengua universal, predicada por misioneros e indigenistas filántropos" imaginaba "otra forma de concebir la universalidad ideal" en un mundo sudafricano "multirracial" (p. xii).

Los liberales blancos eran primero y ante todo "europeos" y colonizadores. Al igual que los historiadores imperialistas, colonialistas y misioneros, estudiaron la historia desde el punto de vista "eurocéntrico", como gentes

...que poseen el poder político y gozan de una situación social privilegiada y que disponen de la superioridad económica y cultural en un país donde la mayoría de los habitantes no eran europeos que habían llegado a dominar a través de la conquista (HOERNLE. p. xii y xiii)

Como señala Hoernle, los liberales eran partidarios de la supremacía blanca porque estaban convencido de que "en Africa del Sur no podía tener lugar ningún progreso sin la participación del grupo blanco dominante" (p. 167), y que la asimilación cultural y el sufragio de los adultos traería como consecuencia

³² Ver R. F. ALFRED HOERNLE. *South African native policy and the liberal spirit* (El Cabo, 1939); y JANET ROBERTSON, *Liberalism in South Africa* (Londres, 1971).

la sustitución" de una "cultura superior" por "una cultura más primitiva" (p. 165).

Su historiografía se caracteriza principalmente por la crítica sociopolítica, basada en la convicción expresada en *Liberalism in South Africa* de Leo Marquand, de que "los espíritus de los hombres y la mujeres son la garantía de la libertad civil" (p. 52). Durante el primer período, la historiografía liberal como la de los abolicionistas y misioneros filántropos se preocupó por el materialismo, el instinto de destrucción y la brutalidad del colonialismo y por las llamadas a la tutela imperial. Así, en *History of the zulu war and its origin* (1880), Frances E. Colenso denuncia la guerra:

Las colisiones entre Inglaterra y los pueblos bárbaros que viven en las fronteras de sus colonias probablemente han sido provocadas de forma general por las exigencias del momento, por las batallas fronterizas y los actos de violencia e insolencia de los salvajes, y por la absoluta necesidad de proteger de los asaltos a una pequeña población blanca dominada por el terror. (p. 1).

No fueron causas semejantes, dice la autora, las que llevaron a la guerra con los zulús (p. 1). Según ella (y los revisionistas que la sucedieron), Sir Bartle Frere "provocó la guerra porque el sometimiento de los zulús y la anexión de su país formaban parte de una política que ocupaba la mente de algunos hombres de Estado británicos desde hace muchos años" (p. 7). El "pánico" en Natal, dice fue "impuesto" a los colonos por "cierto grupo de ellos" que quería riquezas, tierras y mano de obra, y por "jóvenes" que estaban "fascinados por la perspectiva de honores militares y excitados por slogans populares que predicaban el combate por la patria y el deber de soldado" (p. 6). Denunció el episodio de Langalibelele así como la invasión del territorio de los Mangwe que habían sido "atacados, asesinados y hechos prisioneros", luego despojados de sus bienes "sin la sombra de una razón que justificase este tipo de tratamiento" (p. 63). Oliver Schreiner, que "nunca se entrevistó con Rhodes sin discutir con él" y que se interesaba por los africanos como bestias salvajes, y por la fauna, condenó "la civilización de materialismo", las destrucciones y la brutalidad de Rhodes y de la BSAC en *Trooper Peter Halket of Mashonoland* (1897)³³.

³³ Ver también OLIVE SCHREINER, *Thoughts on South Africa* (Oxford, 1901), y *An English African view of the situation* (Londres, 1899).

Durante el segundo período, la historiografía liberal estuvo muy próxima a la historiografía africana. *The black problem* de Jabavu, se asemeja a *South African native policy*, de Hoernle, o a *The anatomy of African misery* (1927), de Lord Olivier. Al igual que la de los africanos, la historiografía liberal se caracterizó por priorizar lo inmediato y por la acentuación de las leyes y la administración colonial así como por el "impacto de la dominación blanca sobre la población no europea". Los liberales, como los africanos, estaban afligidos por el "desarrollo inquietante" del apartheid en Africa del Sur.

Estudiaron las leyes, las reglas, las relaciones y los libros para demostrar los hechos, motivos y teorías que les permitiesen exponer y explicar el problema negro (por ejemplo E. H. Brookes, *The history of native police in South Africa until 1924* [1927], C.W. de Kiewiet, *A history of South Africa* [1941] y W.M. MacMillan, *Bantu Boer and Briton* [1931]. Según Olivier, el racismo blanco está basado en "malos principios de teoría esclavista y de explotación capitalista" que emanan de cinco "complejos de miedo" que conciernen la competencia en el trabajo, la discriminación inversa, el mestizaje, la africanización y el poder político (p. 208-226). En *Races attitudes in South Africa*, McCrone describe los factores históricos y psicológicos, y en *Black man's burden*, John Burger examina las fuerzas capitalistas imperialistas en acción. Algunos como Monica Wilson en *Reaction to conquest* (1936), Isaac Schapera en *Western civilization and natives of South Africa* (1937) y Ray E. Phillips en *The Bantu in the city* (1937), se atienen particularmente a los efectos. Otros, como David Randall MacIver en *Medieval Rhodesia* (1906), y Gertrude Caton-Thompson en *The zimbabwe culture: ruins and reactions* (1931), relatan las tentativas de los colonos por despojar a los africanos de su historia; pero, como está escrito en *The Zimbabwe controversy* (p. 123), sustituyeron esencialmente el mito semita por el mito camítico³⁴.

Como grupo, los liberales, adoptaron enfoques interdisciplinarios centrados en un problema particular para reubicar en su

³⁴ Ver también I. D. MACCRONE, *Race attitudes in South Africa* (Londres, 1937); JOHN AUGUSTUS IAN AGAR-HAMILTON, *The native policy of the voortrekkers* (El Cabo, 1928); MONICA WILSON, *Reaction to conquest* (Oxford, 1936); ISAAC SCHAPERA, editor, *Western civilization and the natives of South Africa* (Londres, 1937); JOHN BURGER, *The black man's burden* (Londres, 1943); y RAY E. PHILLIPS, *The Bantu in the city* (El Cabo, 1937).

contexto histórico y analizar los problemas, controversias y convenciones contemporáneas. Dada su orientación cultural centrada en Europa, no estaban interesados por la "cultura indígena pre-europea" en sí, ni por las tradiciones o los puntos de vista africanos. Aplicaban las teorías de ciencias sociales europeas para explicar un proceso histórico fundamentalmente africano, mientras que el africano era relegado al papel de "indígena" y de objeto del "proceso civilizador" europeo. De esta forma, el contacto cultural se convirtió en un proceso de "occidentalización" en sentido único en el cual el africano era civilizado o tribal, instruido o rudo, urbano o rural, cristiano o pagano, sin que existiese cambio y mucho menos africanización (WILSON 1936, SCHAPERLA 1937, PHILLIPS 1937). Las respuestas africanas al colonialismo, si no tenían antecedentes conocidos en la cultura europea ni teoría para explicarlas (por ejemplo el etiopianismo), se consideraban como aberrantes, primitivas, utópicas y/o irracionales.

Revisionismo actual: resumen y conclusión

El grupo constituido por los revisionistas es un conglomerado de negros, asiáticos, mestizos y blancos, de sudafricanos y de extranjeros, de capitalistas, marxistas y socialistas, y eruditos que viven en el país o en el exilio. La mayoría son jóvenes universitarios e historiadores profesionales, especializados en estudios africanos³⁵. Los revisionistas se atienen a una historiografía integracionista que ve en la historia de Africa Austral el resultado de una interacción entre negros, blancos, mestizos y asiáticos de origen, de lenguas, tecnologías, de ideologías y de sistemas sociales diferentes. Tratan de oponerse al chauvinismo cultural pseudocientífico de sus predecesores, al exclusivismo racista de los historiadores colonialistas, así como a las preocupaciones de actualidad y a la "insensibilidad" de los nacionalistas³⁶. Han aportado felices modificaciones a la terminología colonialista, sustituyendo "indígenas" por africanos, negros o no-europeos, "tribus" por grupos o sociedades, y "paganos", "salvajes", "primitivos" por tradicionalistas o campesinos.

³⁵ Ver, por ejemplo, HENNERY S. MAEBELO *Reaction to colonialism* (Manchester, 1971) y ALLEN F. ISAACMAN, *Mozambique: The Africanization of a European institution* (Madison, 1972).

³⁶ Ver, por ejemplo, la crítica de Leonard Thompson concerniente a Majeke y Mnguni en "*Afrikaner nationalist historiography*", p. 133, nota 22.

Sin embargo, el revisionismo no es sólo un fenómeno nuevo; refleja también las realidades raciales y coloniales de Africa Austral. En la actualidad, la gran mayoría de los revisionistas son blancos. Los más antiguos (por ejemplo Monica Wilson, Leo Marquand, J.S. Marias, Terence Ranger, Leonard Thompson, y Leo e Hilda Kuper) son aquellos que Philip Curtin denomina como los "recyclés"³⁷: Investigadores especializados, en principio, en los estudios europeos y que, después de la segunda guerra mundial, se dedicaron a los estudios africanos. Merecen el respeto por haber realizado un trabajo pionero y formado la joven generación revisionista.

Sin embargo, dada su educación y formación coloniales, han perpetuado esencialmente la "autodisciplina intelectual y emocional" de la tradición liberal del Cabo.³⁸ En ocasiones, sus prefacios e introducciones reflejan la realidad, la exactitud, la metodología científica, la objetividad y la perspectiva histórica. Algunos evitan los temas como el nacionalismo africano, el panafricanismo y los movimientos de liberación so pretexto de que estas cuestiones son muy actuales y, por consiguiente, muy sujetas a controversia: y no aconsejan a un revisionista zulú, shona o bemba escribir sobre su grupo ya que carecería de "objetividad". Otros ponen mayor acento sobre la formación y la experiencia científica, al extremo de excluir a los intelectuales negros de sus coloquios y negar que ellos contribuyan a sus publicaciones, con el pretexto paternalista de que los negros no están "suficientemente calificados".

Sin duda alguna, el historiador debe atenerse a la integridad de las normas científicas, impedir que la historia se transforme en alegato y aspirar al progreso del conocimiento, más allá de las exigencias colonialistas o nacionalistas del momento. Pero el exceso de intelectualismo siempre lleva implícito el riesgo de condescendencia, alienación e inadecuación. También existe el peligro de que los revisionistas blancos enfurecidos

³⁷ CURTIN, PHILIP D. "African studies: a personal assesment", *African Studies Review*, XIV, 3 (décembre 1971). p. 361.

³⁸ De esta forma, informes recientes que conciernen el *Oxford history of South Africa*, vol, II de WILSON y THOMPSON (Oxford, 1971), *Awakening of Afrikaner nationalism* de VAN JAARVELD (Londres, 1961), *Rise of African nationalism in South Africa*, de WALSH y *South West Africa under German rule* de HELMUT BLEY (Evanstone, 1971), señalan que esas obras están muy bien documentadas y anotadas, pero también que sus autores ya sea por olvido, ya sea por europeización del aspecto africano del tema, utilizan poco las tradiciones orales africanas.

desempeñen, en sus relaciones con los intelectuales africanos "indígenas", el papel colonialista de "comisarios de círculo intelectual". Además, corren el riesgo de perpetuar (intencionalmente o no) la pretendida "identidad de intereses" entre los blancos liberales y las élites africanas, que se reveló engañosa durante el primer y el segundo períodos, y de esta forma reprimir la nueva conciencia histórica africana.

Pero, sobre todo, los revisionistas deberían ser sensibles al hecho de que estos archivos, periódicos, informes y monografías que sirven de base al estudio "científico" son falseados por las diversas tradiciones historiográficas que hemos evocado, particularmente en Africa Austral, donde los prejuicios de los colonizadores y las exigencias de las administraciones coloniales han sido factores determinantes cuando se trataba de decidir lo que se debía relatar y bajo qué forma. También nuestro trabajo de historiador y nuestra razón de ser no debe apoyarse sólo en los archivos del pasado y en una fría "objetividad", sino, en nuestro profundo interés por la historia, el pueblo y la región sobre la cual escribimos. Nuestra actitud, a juzgar con honestidad, equidad y moderación, debería basarse tanto en nuestra integridad como en nuestra formación y experiencia intelectuales, pues exige que hagamos muestra de humildad y nos sobrepongamos a nuestros temores y prejuicios que se derivan más de nuestros antecedentes culturales que de nuestros antecedentes universitarios.

En conclusión, el proceso histórico e historiográfico de Africa Austral colonial están basados el uno y el otro, por una parte, en la supremacía blanca, y, por la otra, en la oposición liberal africana a esta supremacía, lo que ha motivado tradiciones divergentes y una falta de comunicación entre los intelectuales. El revisionismo actual parece ser un buen punto de partida para una historiografía más sana. Sin embargo, su éxito depende del interés y del compromiso de los intelectuales. Las siguientes proposiciones para la futura orientación de la historiografía de Africa austral no son más que sugerencias.

Conviene modificar la historiografía seudocientífica y exclusiva de los colonialistas, así como revisar el "bantuismo" de los misioneros.

Es necesario evitar toda historiografía que se centre exclusivamente en Europa o en Africa y admitir que la historia es la interacción, en el tiempo, de los pueblos de diversos orígenes y que su base es mucho más diversa que su superestructura euro-

céntrica. *Mozambique*, de Allen Isaacman, es un buen comienzo. Con relación a esto, debemos mostrar un espíritu crítico ante nuestros juicios personales, dada la correlación existente entre la experiencia histórica y cultural del historiador y su historiografía.

De esta forma, debemos asociarnos al pensamiento intelectual revisionista más reciente, a su metodología y terminología, informarnos los unos a los otros de los descubrimientos y exponerlos a los profesores, estudiantes y profanos.

Conviene organizar de antemano coloquios como la presente reunión de expertos sobre la historiografía de Africa Austral y todavía más intercambios interpersonales e interuniversitarios entre negros, mestizos, asiáticos y blancos así como entre especialistas de todo nivel, que viven en el país o en el exilio.

Deberíamos ampliar nuestro horizonte, no limitarlo a los acontecimientos mayores y a los personajes pintorescos, sino extenderlo a los aspectos culturales, diplomáticos, jurídicos, literarios, musicales, religiosos y artísticos de la historia de Africa Austral, así como a la contribución histórica no sólo de blancos y negros sino también de mestizos y asiáticos.³⁹

Es conveniente reunir numerosos datos orales sobre acontecimientos pasados y contemporáneos con relación a sociedades diversas, grandes y pequeñas, antes de que se extingan definitivamente las tradiciones. Paralelamente, se deberá evitar las trampas de la especialización excesiva o del provincialismo (Africa del Sur, Botswana, Malawi, etc.), que perjudican la coherencia y la especificidad de Africa Austral. Los principales episodios de su historia, tales como la civilización zimbabwe, Mfecane, el gran *Trek*, el trabajo obligatorio y el nacionalismo africano se sitúan más en el nivel regional que en el provincial. En resumen, necesitamos una historiografía integrada, basada en los hechos, analítica y científica así como humanista y pertinente.

³⁹ Ver por ejemplo, J. S. MARAIS, *The Cape coloured people* (Londres, 1939) y BRIDGLAL PACHAI, *The international aspects of the South African Indian question* (El Cabo, 1971).

*El negro en la poesía cubana**

Salvador Bueno

“Crucero del mundo” llamó a su patria José Martí. Tal apelativo no debe estimarse exclusivamente como una expresión de carácter geográfico. Representa mucho más: significa que Cuba ha sido encrucijada y aposento de muy diversos pueblos. En la alargada y estrecha isla tropical se ha producido durante varias centurias un intenso proceso de mezclas y fusiones de muy diferentes gentes y culturas. Con los españoles (castellanos, andaluces, extremeños) que arribaron a estas tierras en los viajes de descubrimiento y conquista, vinieron también portugueses, levantinos e italianos, amén de otros de clandestinos linajes, gentes del mar Mediterráneo que se lanzaron intrépidamente a las travesías oceánicas en endeble embarcaciones, con los ojos encandilados por las presuntas riquezas fáciles de capturar que les ofrecerían desconocidos territorios.

Con ellos comenzaron a llegar también gentes de tez más oscura y pelo crespo sometidos a la infamia y la humillación de la esclavitud, régimen que reverdecería en tierras americanas en los albores de la acumulación originaria del capital, en los tiempos iniciales del capitalismo burgués. Los europeos pretendían utilizar la fuerza de trabajo de estos hombres en las labores agotadoras de las minas y de los campos donde reinaba una cálida temperatura tropical. Los frágiles indios antillanos que no habían pasado aún del régimen de la comunidad primitiva habían disminuido considerablemente, como se desvanece la neblina al salir el sol, aterrados al contemplar

* Prólogo a la antología *El negro en la poesía cubana* que próximamente aparecerá publicada por la Editorial Letras Cubanas del Ministerio de Cultura.

cómo su nativa tierra paradisíaca se había transformado en un remedo de los mundos demoníacos.

Por lo tanto, desde los primeros años de la conquista de América comenzaron a aparecer en estos territorios cisatlánticos esclavos que fueron traídos primero de la península ibérica y, más tarde, directamente de las costas occidentales y de otros lugares del llamado "continente negro". Esta presencia física de los africanos y sus descendientes criollos estuvo acompañada por la presencia, aunque fuera reprimida y castigada, de sus bailes y músicas, de sus cantos e instrumentos musicales, sus lenguas y creencias religiosas con sus mitos, supersticiones y leyendas. Sobre ellos se ejerció inmisericordemente un feroz proceso de desculturación que se extendería por centurias. Todos estos elementos culturales fueron conservados en forma clandestina, a modo de un verdadero cimarronaje, por unos hombres a quienes se consideraban como "fardos de carbón", "piezas de ébano", ignorantes y salvajes. Frente a tal situación agobiante de discriminación y desprecio fue realizándose, en fecundas simbiosis, un fenómeno complejo que Fernando Ortiz dio el nombre de "transculturación". Como fruto de ella emergió la cultura nacional cubana compuesta por elementos españoles y africanos.

1

Para hallar los orígenes de la presencia de los africanos y sus descendientes en la poesía de lengua hispánica necesitamos remontarnos a una etapa anterior a los viajes descubridores de Cristóbal Colón. En la segunda mitad del siglo xv se advierte la presencia del negro en obras literarias portuguesas y castellanas. No debemos tener en cuenta, por su antigüedad, el *Auto de los Reyes Magos* (aproximadamente del siglo xii) ya que la figura del mago negro no es más que una referencia al episodio narrado en la *Biblia*. Ya en el siglo xv, el africano es una presencia viva y actuante en la sociedad castellana, es un personaje tomado de la realidad. Según Peter E. Russell,

Los dos (o, sólo posiblemente, tres) poemas sobre temas negros atribuibles a Rodrigo de Reinosa introdujeron por primera vez, que sepamos, al negro como personaje en la literatura española, aunque, como podía esperarse, negros y negras ya habían hecho su aparición en la poesía portuguesa [...] Representan la aparición en la literatura en calidad de personajes, de miembros de la numerosa comunidad negra ya esta-

blecida en Sevilla y en algunas otras ciudades de su arzobispado en época de los Reyes Católicos.¹

No es éste el lugar apropiado para realizar el recuento del tema del negro en la literatura castellana de los siglos XVI y XVII. Extensa sería la relación de los autores y obras poéticas, narrativas y teatrales españolas de los Siglos de Oro que utilizan personajes y hacen referencia a los africanos. Poetas y escritores de primerísima línea, y otros de menor calidad y significación, acogen en sus obras personajes negros, imitan sus formas de hablar el castellano, hacen mención de las condiciones sociales en que vivían y reflejan, en la mayoría de las ocasiones, actitudes de desprecio y discriminación. Cervantes, Lope de Vega, Góngora y Quevedo, entre otros muchos, atienden a la existencia del negro en la España imperial. Con su habitual perspicacia, Juan Marinello esclareció los lejanos orígenes del son en la literatura clásica española tal como aparece, con el estribillo "Viene de Panamá", en el acto tercero de la comedia *La dama boba* de Lope de Vega.² Los entremeses de los siglos XVI y XVII, como ocurre en los "pasos" de Lope de Rueda, ofrecen muchos ejemplos de personajes negros esclavos.³ Hemos de tener en cuenta, desde ahora, esta valiosa observación de Mónica Mansour:

Encontramos una diferencia significativa entre el negro en el teatro y el negro en la poesía y consideramos que todo se debe a que el teatro crea sus personajes negros inspirado directamente de la realidad, mientras que la poesía lo adapta del teatro, una vez que ya se ha convertido en personaje literario. Así, se advierte siempre mucho mayor proximidad entre el negro real y el personaje teatral, que entre aquel y el de la poesía, que es más estilizado y muchas veces mero símbolo. Este proceso se encuentra a través de toda la historia del tema negro en la literatura hispana.⁴

Similar proceso tuvo lugar en las literaturas coloniales de la América hispánica. Los recién llegados peninsulares confun-

¹ RUSSELL, PETER E. La "poesía negra" de Rodrigo de Reinosa. En su *Temas de la Celestina y otros estudios*. Barcelona, 1978. p. 379.

² CASTELLANO, JUAN R. El negro esclavo en el entremés del Siglo de Oro. *Hispania* (U.S.A.): 55-65; march 1941.

³ MARINELLO, JUAN. Sobre el son en la literatura clásica de España. En *Perspectivas de la Unesco*. París, 1974.

⁴ MANSOUR, MÓNICA. *La poesía negrista*. México, 1973. p. 34.

dían a veces a los negros con los indios, quizás por el color de su tez, quizás por su estado de subordinación y dependencia. Así se advierte en algunas obras del siglo XVI. Alonso de Ercilla en *La araucana* al tiempo que recalca la valentía de los indígenas que defienden su tierra natal, subraya "la bruta y negra gente" que acompaña a los conquistadores. La figura del personaje negro en este poema épico puede sintetizarse en el que aparece como verdugo en el horrible suplicio aplicado a Caupolicán. Del mismo modo, observamos como Felipe Guamán Poma de Ayala, en su *Nueva crónica y buen gobierno*, ofrece la curiosa imagen de los esclavos negros identificados con sus amos blancos para someter y torturar a los indígenas. En sus *Elegías de varones ilustres de Indias*, Juan de Castellanos menciona la abundancia de "Negros en excesivas cantidades" que encontraba por estas tierras americanas ya en los finales del siglo XVI.

Significativa importancia para nuestro trabajo es señalar la utilización de personajes negros, con su habla castellana deformada, por Sor Juana Inés de la Cruz en sus villancicos, demostrando una mayor identificación con ellos que la mostrada por otros autores coloniales. Como dice Mirta Aguirre,

No son poemas insurreccionales, desde luego. No se va a pensar en una Sor Juana abolicionista. Mas la esclavitud le duele, se palpa su simpatía por la raza infeliz que por entonces sólo de la muerte esperaba la libertad.⁵

Estos graciosos villancicos que emplean el habla bozal de los negros parecen precursores de la poesía mulata de nuestra época. No existe en los siglos coloniales ningún intento en el campo de las letras por reivindicar a los esclavos de origen africanos de la tacha reiterada por los colonialistas de su rusticidad y salvajismo.

La literatura surgida con posterioridad a la primera independencia recoge las alusiones al prejuicio étnico que sufrían los esclavos y libertos de origen africano. El desprecio es signo persistente en muchos poemas románticos y cuadros costumbristas que acogen a personajes negros. José Hernández, en su poema gauchesco *Martín Fierro* expresa una actitud ambivalente en las relaciones entre su protagonista y los morenos. En los países sudamericanos del llamado Cono Sur, la

⁵ AGUIRRE, MIRTA. *Del encausto a la sangre*. La Habana, 1975.

población negra era mucho menos abundante que en Brasil y las Antillas que forman parte de lo que se ha llamado Afroamérica.

Para los modernistas, el tema del negro estaría vinculado a sus propósitos de buscar asuntos y personajes exóticos. A veces aparece la mención a los negros para recalcar su ingenuidad o su ignorancia; para destacar su sensualidad, como en *La negra Dominga*, de Rubén Darío; en definitiva, para ofrecer una imagen singular de un mero adorno en cuadros pintorescos. No habían llegado todavía los tiempos en que la lucha por la propia identidad nacional requería, en muchos de los países hispanoamericanos, prestar atención a la población y a la cultura de origen africano. Serían rebeldes manifestaciones propias del proceso de descolonización y que se extiende con posterioridad a la Revolución de Octubre y por los movimientos populares de liberación nacional.

2

Muy singular y significativo es el hecho de que la primera manifestación de la presencia de los africanos y sus descendientes criollos en la literatura cubana sea en el primer poema épico escrito en nuestra Isla, *Espejo de paciencia* (1608) del escribano canario Silvestre de Balboa (1563-1649?). En sus versos, un "etíope digno de alabanza", llamado Salvador, esclavo criollo hijo de Golomón, "viejo prudente", se convierte en el héroe de la singular batalla en la que mata a Gilberto Girón, jefe de los piratas franceses que había secuestrado al obispo de Cuba fray Juan de las Cabezas Altamirano y pedido rescate por él. El héroe negro resulta protagonista de un poema estéticamente incluido en la épica renacentista. De ningún modo podía producirse una identificación del autor con su personaje, aunque Balboa pide la libertad para este negro valiente y honrado, "sin razón cautivo", mostrando cierta cautela frente a los prejuicios étnicos por lo que manifiesta:

*Y no porque te doy este dictado,
Ningún mordaz entienda ni presuma
Que es afición que tengo en lo que escribo
A un negro esclavo y sin razón cautivo.*

Varios siglos después, Alejo Carpentier, en su novela *Concierto Barroco* (1974) evocaría al lejano héroe de Balboa al

hacerlo bisabuelo de su personaje Filomeno, y recordaría a su modo, las fiestas que se celebraron en Bayamo por la victoria obtenida sobre los piratas de Girón, en las que "se mezclaron músicos de Castilla y de Canarias, criollos y mestizos, naboríes y negros". Después del héroe de Balboa no hallaremos en las obras literarias de las centurias siguientes ningún esclavo "de nación" o criollo que se le honrara con distinción similar. El reflejo literario de la población negra y mulata que aumentaba en la Isla adoptaría otras formas a tenor con la mayor explotación de los esclavos según crecía en el país la producción azucarera. Ya en las primeras décadas del siglo XIX el negro vuelve a conquistar papel protagónico en obras escritas contra el bárbaro sistema esclavista que persistía en la colonia española.

Los negros y mulatos que lograban adquirir alguna instrucción tenían que aprovechar las fórmulas expresivas de los dominadores.

Escriben como *blancos* y apenas dejan entrever su origen y su condición social. En el siglo XVIII surgen autores a quienes se les tacha por negros o mestizos y no como elogio sino como diatriba. El erudito Carlos M. Trelles⁶ menciona una décima epigramática compuesta por un tal Manuel González de Sotolongo hacia 1789. Escrita en un latín "macarrónico", está dirigida, según parece, contra Manuel del Socorro Rodríguez (1758?-1819) a causa de su "aetiopiae qualitatis". Es, seguramente, el primer documento poético en Cuba que expresa la discriminación racial. Nacido en Bayamo, de padres pobres, Manuel del Socorro Rodríguez tuvo que dedicarse a la carpintería, aunque pudo adquirir una amplia cultura literaria. Su nacimiento está inscrito en el *Libro de bautismos de blancos*, pero esto no demuestra que lo fuera. Considerándose con suficiente capacidad, solicitó del rey Carlos III un cargo. Tuvo que realizar varios exámenes en 1788 en el Seminario de San Carlos y en la escultura venció a los dos que eran considerados los mejores en Cuba, uno de ellos de origen africano. Fue designado bibliotecario en Santa Fe de Bogotá e introdujo el periodismo en Colombia donde fundó *El Semanario* y el *Papel Periódico* (1791). De su poema culterano, *Las delicias de España*, Lezama Lima destaca una de sus octavas que evidencia "una

⁶ TRELLES, CARLOS M. *Bibliografía cubana de los siglos XVII y XVIII*. La Habana, 1927. p. 419.

calidad muy poco frecuente en la poesía de su época en Cuba":⁷

*El rubio pelo en ondas desatado
Festivo asunto le brindaba al viento
Que jugando con él enamorado
Esparcido doraba su elemento:
Tunicelas de líquido brocado
Tejidas con divino entendimiento,
Cubrían sus blancas carnes primorosas
Amasadas de lirios y de rosas.*

El impresor José Severino Boloña incluyó en su *Colección de poesías* (1833) una loa del carro con que el "gremio de pardos" de La Habana participó en los festejos celebrados en 1789 para conmemorar la ascensión al trono de Carlos IV. Según dice José Fernández de Castro, "Esta *Loa* escrita en un lenguaje nada africano, puesto que está 'esmaltada' de las siguientes palabras: melífluo, Pactolo, Pegaso, Hipocrene, plectro, etc, va acompañada de un soneto..."⁸ en que se menciona la presencia de los africanos y sus descendientes: "Hoy el gremio de pardos complacidos..."

En los primeros años del siglo XIX vivía en La Habana una mestiza llamada Juana Pastor de la que no conservamos otros datos que los ofrecidos por Juan Arnao en sus *Páginas para la historia política de Cuba* (Nueva York, 1877) citados por Antonio López Prieto en su *Parnaso cubano* (1881). Juana Pastor "logró obtener alguna instrucción al grado de obtener un colegio y ser profesora de las damas más distinguidas de su época y muy versada en latín".⁹ López Prieto reproduce unas décimas improvisadas por la poetisa el veinte y siete de noviembre de 1815. Según Antonio Bachiller y Morales, en 1812 fue publicado un curioso folleto *Diálogo entre los negros bozales Francisco y Bartolo* en el que se hace "la censura de los jueces de la ciudad de Santa María del Rosario",¹⁰ pero no existe ningún indicio de que su autor fuera negro o mestizo.

⁷ LEZAMA LIMA, JOSÉ. *Antología de la poesía cubana*. La Habana, 1965. t. 1, p. 274.

⁸ FERNÁNDEZ DE CASTRO, JOSÉ ANTONIO. *Tema negro en las letras de Cuba*. La Habana, 1943. p. 24.

⁹ LÓPEZ PRIETO, ANTONIO. *Parnaso cubano*. Habana, Ed. Miguel de Villa, [1881].

¹⁰ BACHILLER Y MORALES, ANTONIO. *Apuntes para la historia de las letras y de la instrucción pública en la isla de Cuba*. La Habana, 1936. t. 2.

Mientras va apareciendo la figura del negro en composiciones de poetas cultos, durante las primeras centurias coloniales está produciéndose la creación de manifestaciones literarias populares transmitidas oralmente; cuentos, leyendas, mitos, refranes y poesías trasplantados a este país por los esclavos como parte de la supervivencia de sus culturas africanas, entre las que sobresalen en Cuba la yoruba (llamada entre nosotros lucumí) y la bantú. Esta literatura folclórica expresada en un lenguaje bozal coexistente en la Isla junto con las manifestaciones de la poesía popular española trasladada por los conquistadores y colonizadores hispanos, en la forma preferente de la décima.

Dicha poesía folclórica ha sido recogida por los investigadores a partir de la empresa laboriosa y tenaz de Fernando Ortiz (1881-1969). Entre esas composiciones surgen "cantos de cabildo" y cantos de trabajo, funerales y religiosos en los que se entremezclan en muchas ocasiones vocablos africanos con la lengua bozal que predomina en ellos. Como ejemplo de esta poesía folclórica tenemos la que comienza "Mamita, mamita/yen, yen, yen",¹¹ que es una supervivencia totémica de origen dahomeyano que elaboraría después Nicolás Guillén en su poema *Sensemayá*. Otros han tenido una prolongada existencia en la música popular como *Mamá Iné*.

Mucho tuvo que ver con estas manifestaciones folclóricas, en las que se enlazan la música con la poesía, la costumbre iniciada en 1764 de permitir que los cabildos (agrupaciones de socorros mutuos) de los negros penetraran en el Palacio de los Capitanes Generales con sus tambores y bailes para saludar al gobernador colonial en ocasión del Día de Reyes que se conmemoraba el seis de enero.

De ese modo se conservaron muchas tradiciones de origen africano, aunque ya el proceso de transculturación estaba en marcha. Es menester aclarar que estos textos folclóricos no se componían con un propósito poético, sino para acompañar los cantos y los bailes. Mucho predominan en ellos palabras onomatopéyicas, diálogos con ciertos instrumentos, como el hacha o el tambor, y también con los animales:

Tambó tá bravvo
Tumba, cajero

¹¹ CARPENTIER, ALEJO. *La música en Cuba*. México, 1946.

Jabla, mula

.....

*Dondó jachero
pa un palo.
Palo tá duro,
jacha no cotta.
Palo tá brabbo.
Quién son ése?
Si palo no jocuma
Yo sé quiebra jacha
Bamo he quien pué má.*

En otras ocasiones están señalados los tambores que deben ser utilizados para determinados cantos. También resulta característico el estribillo que se repite como elemento recurrente. Debemos recalcar que a veces se señalan los elementos de la vida cotidiana del esclavo: referencias a los mayores, a los habituales instrumentos de trabajo, a la dura existencia que padecen, aunque no se conservan los que sean evidentes incitaciones a la rebelión, a la protesta. Estos cantos anónimos fueron compuestos, según indican los especialistas, durante el siglo XVIII, aunque resulta posible que algunos fueran anteriores.

Recuérdese el discutido son de *Ma Teodora* que remonta al siglo XVI. Según Alejo Carpentier, "La forma pregunta-respuesta entre el solista y el coro, nos viene de los juegos cantados del Africa".¹²

*¿Dónde está la Ma Teodora?
Rajando la leña está.
¿Con su palo y su bandola?
Rajando la leña está.
¿Dónde está que no la veo?
Rajando la leña está,
Rajando la leña está,
Rajando la leña está.*

Aunque Alberto Muguercia¹³ ha negado la autenticidad de este personaje, el valor testimonial de este son es grande. Hasta el siglo pasado se escuchó en Santiago de Cuba dicho canto

¹² *Ibidem.* p. 39.

¹³ MUGUERCIA, ALBERTO. Teodora Ginés, ¿mito o realidad histórica? *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* (Habana) 62 (3): 53-86; septiembre-diciembre 1971

y es muestra elocuente de la amalgama de los elementos culturales españoles y africanos que se produjo en nuestra Isla desde los siglos iniciales de la conquista.

4

Llegaron con el siglo XIX los inicios de cambios trascendentales en las colonias españolas de América. Iban cuajando por estos territorios nuevas nacionalidades que, con el influjo de la revolución burguesa de Francia y la invasión de la metrópoli española por las tropas de Napoleón, hallarían ocasión coyuntural para combatir por su independencia. Si el coloniaje se cuestionaba por los criollos, también el régimen esclavista fue objeto de ataques y polémicas con la finalidad de lograr su abolición. Expresión de la oposición al bárbaro sistema es la *Canción a la abolición del comercio de negros* que José María Heredia (1803-1839) escribió en 1817. De corte neoclásico, según J. A. Fernández de Castro parece inspirada en otra del francés Millevoye con asunto similar.

El año anterior España e Inglaterra habían firmado un tratado por el cual la primera se obligaba a suprimir el tráfico de esclavos al norte del Ecuador. En su famoso *Himno del desterrado*, Heredia evocaba la esclavitud que producía “los horrores del mundo moral”:

*Si el clamor del tirano insolente,
del esclavo el gemir lastimoso,
y el crugir del azote horroroso
se oye sólo en sus campos sonar.*

Tal situación de explotación, desprecio y maltrato la sufrió en su carne y en su espíritu el poeta mulato Juan Francisco Manzano (1797-1854). Nació esclavo de los marqueses de Jústiz y Santa Ana llevando el apellido de sus amos según era habitual. Su dueña lo trató de niño con gran cuidado, a los once años, al morir la marquesa, pasó a una nueva ama, la marquesa de Prado Ameno que le hizo sufrir todos los horrores de la esclavitud. Bajo garantía pudo imprimir en 1821 *Poesías líricas* ya que los esclavos no podían publicar sin un permiso especial. Después editó *Flores pasajeras* en 1830. La lectura de su soneto *Mis treinta años* en las tertulias de Domingo del Monte le permitió la manumisión. Por iniciativa de Del monte e Ignacio Valdés Machuca, los contertulios reunieron la suma necesaria para su libertad. Sus *Apuntes autobiográficos*, que inició en

1835 por sugerencia de Del Monte, son la materia prima de la narrativa cubana antiesclavista que emerge durante el decenio de 1830-1840. Los versos de *Mis treinta años* traen el recuerdo de su condición de esclavo:

*Treinta años ha que conocí la tierra;
treinta años ha que en gemidor estado
triste infortunio por doquier me asalta;
mas nada es para mí la cruda guerra
que en vano suspirar he soportado,
si la comparo, oh Dios! con lo que falta.*

Los poemas de Manzano más celebrados, *El reloj adelantado*, *La cocuyera*, *Ilusiones*, *Anacreónticas* y *En Matanzas desde el puente* nada dicen sobre su autor y su condición social. El único rasgo mulato que se desprende de su obra lírica es cuando habla de su amada Delia:

*Parda virgen que ciego idolatrara,
cuyo candor a mi calor uniera
como ingenioso artífice entrelaza
el morado clavel a la violeta.*

La denuncia que trasciende de sus *Apuntes autobiográficos*, no aparece de igual forma en sus versos.¹⁴ Los nombres que escoge para su amada, Lesbia o Delia, son reminiscencias librescas que imitaba de los poetas blancos. En el "prospecto", aparecido en el periódico *Noticioso y Lucero*, en 1842, no se escondía su condición de *pardo* al anunciar la publicación de su tragedia *Zafira*, "la primera obra de su género escrita en la isla por un hombre de color". Aunque pudo salvar la vida de las torturas del Proceso de la Escalera (1844), Manzano no volvió a publicar después de aquella experiencia terrible que relató en carta a doña Rosa Alfonso.

Domingo del Monte (1804-1853) llevaría al ánimo de sus contertulios la necesidad de utilizar el tema del esclavo maltratado como un medio para lograr la supresión de la trata, sin querer llegar a plantear la eliminación del sistema esclavista. El propio crítico y animador cultural había escrito en "La patria", uno de sus *Romances cubanos*, dos cuartetas, que

¹⁴ FONER, PHILIP S. *Historia de Cuba y sus relaciones con los Estados Unidos*. La Habana, 1973. p. 209 y sig. Incluye pasajes de poemas que atribuye a Manzano. Los poemas son de Richard R. Madden.

nunca aparecieron impresos en aquella época, en las que evidenciaba su oposición al régimen oprobioso:

*Que nunca escuchar yo pude
sin que hirviese en ira el alma
el bárbaro atroz chasquido
del látigo en carne esclava.*

*Y más prefiero orgulloso
pobre vivir sin más mancha
que no en opulencia infame
a infame precio comprada.*

La autobiografía de Manzano y la novela *Francisco*, de Anselmo Suárez y Romero (1818-1878) fueron entregadas por Del Monte al comisionado inglés Richard R. Madden que las publicaría en Londres como parte de la campaña abolicionista que impulsaba el gobierno inglés. Se han extraviado las *Elejías cubanas* de Rafael Matamoros y Trelles mencionadas por los contertulios de Del Monte como otra de las piezas literarias que entregaron al inglés. Félix Tanco (1796-1817) del que conservamos su relato antiesclavista *Petrona y Rosalía*, escribía a Del Monte:

...Los negros de La Isla de Cuba son nuestra poesía y no hay que pensar en otra cosa, pero no los negros solos, sino los negros con los blancos, todos revueltos y formar luego los cuadros, las escenas, que a la fuerza han de ser infernales y diabólicas, pero ¡ciertas, evidentes! Nazca pues nuestro Víctor Hugo, y sepamos de una vez lo que somos, pintados con la verdad de la Poesía, ya que conocemos por los números y el análisis filosófico la triste miseria en que vivimos.¹⁵

Mulato libre fue Gabriel de la Concepción Valdés (1809-1844), más conocido por su seudónimo "Plácido". Las necesidades de la vida que llevaba en aquella sociedad esclavista lo obligaron a utilizar la creación poética como instrumento para ganar el sustento.¹⁶ Muchos de sus poemas circunstanciales responden a propósitos aduladores, crematísticos, que escribía

¹⁵ TANCO, FÉLIX [Carta a Domingo del Monte de fecha 13 de febrero de 1836] en MONTE Y APONTE, DOMINGO DEL. *Centón epistolario*. La Habana, Impr. El Siglo XX, 1957. p. 50-51.

¹⁶ FRANCO, JOSÉ LUCIANO. *Plácido. Una polémica que dura cien años*. La Habana, 1964.

en ocasión de cumpleaños, matrimonios y otras fiestas. Contra él escribió José Jacinto Milanés (1814-1863) su discriminador epigrama *El poeta envilecido* (aunque lo negara su hermano Federico):

*Y si la suerte le hizo
de color negro o cobrizo,
¡mísero de él!
pues su horizonte es sombrío,
su aire seco, su sol frío,
su amor de hiel*

.....

*Y qué es mirar a este vate
ser escabel del magnate
cuando el festín,
cantar sin rubor ni seso,
y disputar algún hueso
con el mastín...*

A "Plácido" lo presionaba y ahogaba el medio hostil en que vivía. Su condición social y su frágil temperamento decidieron la trayectoria de su vida y de su obra. Elogian los críticos e historiadores literarios algunos de sus poemas más artificiosos y decorativos como el romance *Jicotencal* que, según Menéndez y Pelayo, "Góngora no desdeñaría entre los suyos"¹⁷ Una línea con rasgos más cubanos está formada por sus letrillas, como *La flor de la caña*, *La flor del café* y *La flor del tabaco*. Su soneto *El juramento*, en el que declara "ser enemigo eterno del tirano" fue utilizado en contra suya durante el Proceso de la Escalera en que fue condenado a muerte. Existen muy pocas alusiones en su producción lírica a su linaje y condición social, casi siempre en epigramas, como *Si a todos*, *Arcinodices*, en la letrilla *Que se lo cuente a tu abuela* y en *Mi no sé que-ha-richo* en el que imita el lenguaje bozal.

José Jacinto Milanés también fue de los contertulios de Del Monte que se interesó por la temática "negrera", como se decía por entonces. En sus cartas al crítico le informaba que estaba escribiendo un poema con tema africano, "mandinga",

¹⁷ MENÉNDEZ Y PELAYO, MARCELINO. *Historia de la poesía hispanoamericana*. Madrid, 1911. t. 1, p. 258.

que podría ser el que tituló *El negro alzado*, fechado en 1835. Al año siguiente, comunicaba a Del Monte:

Yo imagino que Padrines también ha de escribir a V. y aun sobre los negros, porque convencido como yo que ellos son el minero de nuestra mejor poesía, trata de hacer también algunas composiciones.

Indudablemente, esta "leyenda" de Milanés no hubiera sido permitida su publicación por la rígida censura colonial, ya que indudablemente no se podía "tocar el pelo de la ropa a los negros, porque es fruta aquí vedada". Sólo apareció impresa en la edición que su hermano Federico publicó en Nueva York en 1865. Indirectamente rozó también la misma temática Juan Padrines, escritor español que residía en Matanzas y era "decidido abolicionista", según afirma Calcagno en su *Diccionario biográfico cubano*. En *Cuba poética*¹⁸ aparece su composición "La rival imaginaria" de la que reproducimos dos estrofas en las que habla de María, la sierva de su amada:

*Esclava, hija de aquella
Negra africana, que os dio
La leche que os denegó
Presumida madre bella.*

.....
*Aun miro la esclava allí
Ensagrentada y llorosa
Que huye trémula y medrosa
Vuestro ciego frenesí.*

Por estos años, posteriores a la terrible represión emprendida con el pretexto de la supuesta Conspiración de la Escalera, el problema de la esclavitud era demasiado riesgoso pues hasta los intelectuales blancos que se habían mostrado enemigos del comercio de esclavos fueron encausados en aquel proceso: José de la Luz y Caballero, Domingo del Monte, Félix Tanco. Surge por esos años un tema que sería utilizado abundantemente hasta nuestra época.¹⁹ Es la temática de la mulata que se ofrece con muy diversos enfoques:

... a veces es una pintura física puramente sensual; otras es un pretexto para hacer poesía llena de color

¹⁸ *Cuba poética*. 2da. ed. La Habana, 1861. p. 233-234.

¹⁹ PÉREZ-BLOMBERG, HÉCTOR. La negra y la mulata en la poesía americana. *Atenea* (Concepción, Chile): 4-21; abril 1945.

y de ritmo; otras, un medio de sátira y protesta social; y finalmente aparece como símbolo cultural poético de una región,

tal como explica Enrique Noble.²⁰ Podemos considerar como iniciador de esta temática al dominicano Francisco Muñoz del Monte (1800-1868) que vivió la mayor parte de su existencia en Cuba. Su poema *La mulata* (1845) apareció primeramente en un folleto anónimo. A esta mujer "punto de transición entre dos razas", la contempla el poeta con toda su sensualidad "insaciable en sus iras como el tigre/ apacible en su amor como paloma". Pero señalar esta excesiva sexualidad puede constituir un punto de vista discriminatorio al hacerlo sinónimo de primitivismo y selvaticidad.

Asimismo ofrece similar visión de la mulata el escritor español Bartolomé José Crespo Borbón (1811-1871), más conocido por su seudónimo "Creto Gangá", quien, siendo niño vino a Cuba. Autor de comedias, sainetes y farsas con personajes negros que emplean el lenguaje bozal, sus obras se caracterizan por sus posiciones reaccionarias y su punto de vista satírico; pero, al tratar de describir la hermosura de la mulata usó un castellano limpio y castizo con estilizada gracia:

*Que más que mujer parece
por lo que se contonea
una barquilla azotada
por el viento y la marea;
empinado papalote
cambiado con ligereza;
majá que ondulante sigue
con velocidad su presa,
caña brava remecida
por remolinos, bandera
o gallardete a quien vientos
siempre encontrados flamean;
paloma de cola alzada
que alegre se pavonea;
molinillo de batir
chocolate en mano diestra.*

En otras de sus composiciones, si emplea la jerga bozal que hizo famoso su seudónimo "Creto Gangá", como en *Yo*

²⁰ NOBLE, ENRIQUE. *Literatura afro-hispanoamericana*. Toronto, 1973. p. 74.

me va pa Califoña en la que describe la vida miserable de los negros libertos; *¡Qué cuntentura pa mí! ¡Y qué rabia pa lo sabio!* y *Canto de boda*, siempre satírico y burlón. Aunque en las obras de Crespo y Borbón los negros asoman como personaje bufón y risible, no quedan en figuras epidérmicas ya que, afirma Mary Cruz:

...son seres humanos reales, caricaturizados, exagerados o delineados con rasgos simples, pero sus problemas son problemas humanos reales y su ambiente es el típicamente cubano de su momento. Reflejan, en ocasiones —enmascarados y hablando en bozal a los blancos de la misma etapa.²¹

En buena medida, a “Creto Gangá” debemos considerarlo precursor por sus tipos, temas y motivos de la poesía negrista del siglo XX.

La caracterización del personaje negro o mulato, esclavo o liberto siguió un curioso proceso desde que ocupó rango protagónico de héroe (en el poema de Balboa) y en las novelas antiesclavistas entre 1837 y 1844 (*Francisco y Sab*) hasta que deviene mero objeto de risa, payaso burlesco, como explicó José Antonio Portuondo.²² El teatro de los “bufos” utilizaría los tipos populares del “negrito”, “la mulata” y “el gallego” que llegarían hasta los años finales de la república neocolonial, aunque, según opinaba Portuondo,

... no hay que confundir las obras *bozales* de Crespo y Borbón con el teatro bufo que era otra cosa [...] no se trata de un “teatro de negros”, sino de obras costumbristas destinadas a satirizar a la sociedad blanca, a la burguesía criolla y, hasta donde era esto posible, a la casta dominadora de los peninsulares.²³

Estamos ya en las vísperas de las guerras de independencia y de la emancipación de los esclavos dispuesta por los patriotas de 1868. El negro deviene por entonces *persona*, de acuerdo con lo dicho por Portuondo: es un ser humano, un elemento esencial en la conformación de la nacionalidad cu-

²¹ CRUZ, MARY. *Creto Gangá*. La Habana, 1974. p. 21.

²² PORTUONDO, JOSÉ ANTONIO. El negro, héroe, bufón y persona en la literatura cubana colonial. *Unión* (Habana) (4): 31-36; 1968.

²³ PORTUONDO, J. A. Prólogo. En CRUZ, MARY. *Op. cit.* p. 11.

baña que alcanzó con las guerras de liberación la categoría de nación. Si fundamental y decisivo fue el hecho de que Carlos Manuel de Céspedes diera la libertad a sus esclavos para iniciar la empresa extraordinaria que abría un período de cien años de lucha, no menos trascendental resulta constatar que los ex esclavos lucharon por mantener su libertad, combatiendo y muriendo juntos cubanos blancos, negros y mulatos con las armas en la mano, para conquistar la plena soberanía de su tierra natal.

Ocurriría que este hombre que vivió aherrojado bajo el dogal cruel y sangriento de la esclavitud viene a constituir un símbolo por excelencia de la libertad tanto para unos como para otros, sin tener en cuenta el color de la piel. Surge el negro mambí que simboliza la misma imagen de la patria libre. Por esos años, Enrique Hernández Miyares (1859-1914) escribiría su poema 1868:

*Iba el negro bayamés
sobre el caballo salvaje,
sólo girones por traje
y la jáquima de arnés.
Receloso cabalgaba
por entre el camino augusto;
si tronchaba algún arbusto
el ruido lo amedrentaba.
Y el prudente explorador
cayó en emboscada aleve...
¿Quién, si me escucha, se atreve
a dudar de su valor?
Nadie, porque el bayamés
al verse perdido allí,
lejos del campo mambí
y sin el guerrero arnés,
para que no hubiera mengua
de confianza traidora
con rabia enaltecedora
tragóse la honrada lengua.*

Junto a esta imagen heroica del negro continuaba componiéndose con abundancia las "guarachas" que se cantaban en las piezas del teatro bufo desde su primera temporada en 1868. Eran canciones que se preparaban para los escenarios, pero que se hicieron muy populares. Los textos de estas *Guarachas cubanas* fueron recopilados en un hermoso y breve volumen.

No menos antirracistas son dos composiciones de Diego Vicente Tejera (1848-1903), poeta, patriota y fundador del primer partido socialista en Cuba: *Negro y blanco* (1876) y *Colores* (1878). En el primer poema plasma escuetamente la confrontación racial en la Cuba colonial representada en la niñez y en la edad adulta:

*El niño que ríe es blanco,
el que lo acaricia, negro.*

.....
*El hombre verdugo es blanco,
el hombre víctima, negro.*

En la segunda mitad del siglo XIX hallamos en las letras cubanas que el negro y el mulato, esclavo o liberto, no sería solamente mero objeto temático sino que, además, haría acto de presencia como creador siguiendo los caminos abiertos por Manzano y por "Plácido". Cabría señalar que es posible observar en las composiciones que se conservan de estos poetas una predominante nota de evasión que lleva en la mayoría, a eludir cualquier referencia a su origen étnico y a su condición social, actitud generada sin duda por la situación que padecían en la sociedad esclavista

Entre ellos anotamos la presencia de Manuel Cabrera Paz (1824-1872) que vivió en Artemisa según relata su biógrafo Armando Guerra.²⁶ A nosotros han llegado dos composiciones de Cabrera Paz unas décimas a las que dio el título *Los esclavos en Cuba* y otra en la que emplea la lengua bozal con este largo título: *Exclamaciones de un negro en las fiestas efectuadas con motivo de la inauguración del patrono de este pueblo, San Marcos, el 25 de abril de 1857*, que comienza con estos versos:

*Como que yo ta cuchá
la gente que jabla tanto
de la fiesta de lo santo,
yo tambié me calentá.*

Como señal de los nuevos tiempos que se abrían con la guerra de independencia iniciada por Céspedes, Francisco Calzadilla (1827-1903) dio a conocer, primero en publicaciones periódicas y, después, en forma de libro, una colección con

²⁶ GUERRA, ARMANDO. Presencia negra en la poesía popular cubana del siglo XIX. *Estudios Afrocubanos* (La Habana) (3): 16-27; 1939.

evidentes propósitos abolicionistas, *Poetas de color* (1878)²⁷, cuyo producto dedicó a lograr la manumisión del poeta José del Carmen Díaz. Además de "Plácido" y Manzano, incluía datos y composiciones de autores negros y mulatos que habían sido esclavos o libertos. Debemos señalar que Calcagno escribió también poemas "negristas" que publicó bajo el seudónimo "Moreno esclavo Narciso Blanco". De Antonio Medina, que nació libre en La Habana en 1829 y que tenía una modesta escuela para niños "de color", Calcagno ofrece una conmovedora semblanza. Medina fue autor de un tomo de *Poesías* (1851), de un drama de asunto polaco, *Ladoiska*, una zarzuela de costumbre cubanas, *Don Canuto Ceibamocho o el guajiro generoso*, y traducciones de Rousseau y Víctor Hugo.

Entre estos "poetas de color", Calcagno incluye a Vicente Silveira que publicó un tomo de versos: *Flores y espinos* (1875) y Agustín Baldomero Rodríguez, que nació en Santa Clara y reunió sus poemas en un volumen titulado *Pucha silvestre*. De Juan Bautista Estrada dice Calcagno: "es otro poeta de color, tan sobrado de entusiasmo como falto de recursos; de haber podido adquirir instrucción su nombre ocuparía digno lugar en el Parnaso cubano". José del Carmen Díaz era de Güines, nació esclavo y se dio a conocer como poeta en 1867. Como dijimos, Calcagno logró obtener su manumisión.

Otro de estos poetas fue Ambrosio Echevarría, nacido en Trinidad en 1843, que utilizó el seudónimo de "Macximo [sic] Hero de Neiba" bajo el cual publicó su libro *Murmurios del Táyaba* (Trinidad 1865). Su soneto "Al Damují" fue incluido por Samuel Feijóo en su colección *Sonetos de Cuba* (1964). Cintio Vitier y Fina García Marruz en su *Flor oculta de poesía cubana* incorporaron dos de sus sonetos "A M... en su día" y "A un incrédulo de mis versos". En este último alude a su triste condición: "Pobreza, esclavitud, color maldito, / ¡Terceto cruel de mi primer terceto!"

También fue esclavo Néstor Cepeda, de Camagüey, de quien habla Vitier en *Flor oculta...* señalando la "intención política" de su soneto "Al huracán".²⁸ En dicha colección aparece Juan Antonio Frías que nació esclavo en 1835, vivió en Puerto Príncipe y participó en la Guerra Grande muriendo fusilado en fecha que se ignora. Amigo de Frías fue otro poeta esclavo,

²⁷ CALCAGNO, FRANCISCO. *Poetas de color*. La Habana, 1878.

²⁸ VITIER, CINTIO Y FINA GARCÍA MARRUZ. *Flor oculta de poesía cubana*. La Habana, 1978. p. 201.

Manuel Roblejo, que publicó un libro, *Ecos del alma* (1867), intervino en la guerra de independencia y murió combatiendo en Guayabal (1872).

La temática del negro esclavo en la poesía cubana de la segunda mitad del siglo XIX persiste con la misma actitud compasiva hacia aquel ser expoliado y maltratado al máximo. Gerónimo Sanz (1836-1882) fue obrero maquinista en un ingenio azucarero. Su libro de *Poesías* (1881) apareció con una carta-prólogo de Rafael María Mendive, quien afirma que “escrito al fulgor de la fragua y entre el ruido del martillo en el yunque” merece un lugar destacado en el mundo literario. Compuso varios poemas dedicados a expresar, dice Mendive, los lamentos y sollozos de esa raza oprimida”. Según indica Vitier:

El abolicionismo de Sanz estaba más cerca del evolucionismo paternalista que de la revolución, no obstante lo cual el reiterado grito de “alerta” de su romance *El guardiero nocturno*, fechado en 1867, adquiere un sentido premonitorio en la lectura retrospectiva.²⁹

Otro matiz consigue el tema abolicionista en el poema *La huesa del esclavo* que escribió “Antes de 1881”, Rosa Kruger (1845-1881) en el que evoca la recién concluida Guerra Grande.

*Hoy reposa en la tierra junto al bravo
Que combatió en la lid con gloria y suerte,
Tumba digna de un bardo halló el esclavo;
Dulce y propicia fue para él la muerte!*

Dichas referencias a la fuga y a la muerte pueden hallarse en la etapa literaria de transición de la poesía finisecular en la que varios autores expresan —¡todavía!— la imagen del negro como un ser ingenuo, inconsciente e irresponsable. Mercedes Matamoros (1851-1906) en su soneto *La muerte del esclavo* contempló con fría mirada objetiva esta figura del siervo muerto, el cimarrón que prefirió la muerte a la sumisión: “que el que vive en la muerte nunca llora, / y más vale morir que ser esclavo”.

Revelan otras composiciones de aquel momento histórico cómo los tradicionales criterios discriminatorios siguen gravitando en la mente de autores procedentes de la pequeña bur-

²⁹ *Ibidem.* p. 222.

guesía criolla. Bonifacio Byrne (1861-1936) en su soneto *El sueño del esclavo* ofrece esa actitud menospreciadora:

*Dejad que el triste de dormir acabe
y no le despertéis, porque ¡quién sabe
si ese esclavo infeliz sueña que es libre!*

Posición más reaccionaria asume Manuel Serafín Pichardo (1865-1937) en el poema *El último esclavo* que es para el autor ese ser ignorante y pasivo que denostaban los antiguos esclavistas:

*Sin encono y sin piedad,
cuando el cubano guerreaba,
peleó por la libertad
sin saber por qué peleaba.
.....
y sin saberse explicar
la ventura de ser libre.*

Ese persistente señalamiento en el ensueño del último siervo en su pasiva situación de ignorancia contrasta con la esforzada posición de los antiguos esclavos quienes, después de la eliminación gradual de aquel sistema —eufemísticamente denominado “institución doméstica”— por el gobierno colonial entre 1880 y 1886 realizaron actividades que tendían a incorporarlos a la vida civil con una preparación adecuada, a tenor con campañas realizadas por Juan Gualberto Gómez, el mulato libre que nació de padres esclavos, y otros patriotas negros y mulatos. Si jurídicamente el sistema esclavista había desaparecido, se mantenía la discriminación racial, el menosprecio hacia aquellos cubanos de piel oscura muchos de los cuales habían combatido por la independencia.

5

Ocurrió la intervención de los Estados Unidos en la guerra victoriosa que los patriotas mantenían contra la metrópoli española, se produjo la ocupación militar de la Isla por el ejército norteamericano durante casi cuatro años.³⁰ La república

³⁰ En esta época, frente al peligro de una anexión a los Estados Unidos, surgió este canto popular que recogió Fernando Ortiz en *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, La Habana, 1951, p. 441:
*Cubano, jabre sojo con Cuba,
Mericano ba cogé to pa é.
Cubano, jabre sojo con Cuba,,
Mericano, mericano ba quedá con é.*

neocolonial que surgió en 1902 no respondía a los postulados que José Martí había anunciado con su palabra de fuego. El imperialismo incrementó las reacciones racistas que tanto arraigo tienen en su país. Durante los primeros años de la llamada "seudorrepública", puede observarse una ausencia del negro y de lo negro en las artes y las letras cubanas. Sin embargo, ya desde su primer gran libro, *Los negros brujos* (1906), había iniciado Fernando Ortiz (1881-1969) su extraordinaria obra científica destinada a estudiar los aportes africanos a la cultura nacional cubana y, al mismo tiempo, a combatir los prejuicios raciales.

Hubo en la poesía de los primeros años del siglo XX algunas leves referencias a los antiguos siervos en composiciones como "El trapiche" de Francisco Javier Pichardo (1878-1941), incluida en su libro *Voces nómadas* (1908):

*En tanto que, apagados y lejanos,
el canto de los negros africanos
que en confines lánguidos se pierden.*

Otros poetas de su misma promoción estarían inclinados a rozar la temática negrista, aunque siempre en muy mínima proporción en relación con su obra total. Entre ellos estaban los representantes más destacados de un movimiento renovador en la lírica que se adscribe en el posmodernismo. Ellos apenas mencionan sus ancestros africanos. Regino E. Boti (1878-1958) utilizaría el después muy cultivado tema de las "nanas" en su *Canción de cuna de la negra esclava*, escogida por la recitadora Eusebia Cosme "por su calidad dramática y limpio sentido trágico", según José Juan Arrom.³¹ Igualmente en su poema "Babul", incorporado a su libro *Kindergarten* (1930), emplea recursos onomatopéyicos y otros procedimientos que lo aproximan al movimiento de la llamada poesía "afrocubana". José Manuel Poveda (1888-1926) recordaría su piel mestiza en un verso de *Serenata*: "Pondrás tu mano blanca entre mi mano bruna".

En su único libro poético, *Versos precursores* (1917), Poveda recogería dos recios poemas: "El grito abuelo" y "La danza global" en los que resuenan los ritmos de los tambores africanos que contribuyen a crear un ambiente de primitivismo.

³¹ ARROM, JOSÉ JUAN. La poesía afrocubana. En su *Estudios de literatura hispanoamericana*. La Habana, 1950. p. 140.

En el mismo período, Felipe Pichardo Moya (1892-1957) publicó, en 1916, su poema *La comparsa*. Después persistió en esta temática con *Filosofía del bronce* y en la sección VI de *El poema de los cañaverales*, ligada a la denuncia de la explotación azucarera y de la injerencia imperialista. Otro poeta de la misma promoción, Agustín Acosta (1886-1979), que abandonó el país en 1973, publicó en 1926 *La zafra*, agudamente analizado con óptica marxista por Julio Antonio Mella. Su Canto VIII, "Los negros esclavos", enlazado con el tema de la producción azucarera en los viejos ingenios, queda en descripción superficial del aporte de la fuerza de trabajo esclava a la riqueza de la sacarocracia criolla.

En los años primeros de la "década crítica" de 1920 a 1930, le república neocolonial sufre su gran crisis generada por su supeditación al imperialismo yanqui. Con el impulso orientador de la Revolución de Octubre y el movimiento revolucionario latinoamericano, se producen hechos decisivos en el ámbito de los antagonismos clasistas con la fundación del primer Partido Comunista en 1925 y de la Confederación Nacional Obrera de Cuba. Los jóvenes intelectuales que se inician en la vida pública asumen en su mayoría una actitud revolucionaria que lleva a muchos de ellos a situarse tanto en la vanguardia artística como en la vanguardia política como los reunidos en el Grupo Minorista encabezado por Rubén Martínez Villena (1899-1934). Eran partidarios del arte nuevo y adversarios del imperialismo yanqui y de las dictaduras unipersonales como proclamaban en su *Manifiesto* de 1927.

Entre las manifestaciones poéticas que surgen durante esos años, ocupa un lugar cimero la llamada indistintamente poesía "afrocubana", "negrista", "mulata" o "negroide", movimiento que se desarrollaría aproximadamente desde 1928, año de la publicación de los dos poemas que se consideran iniciadores de esta tendencia, *Bailadora de rumba* de Ramón Guirao (1908-1949) y *La rumba* de José Zacarías Tallet (1893), hasta 1938, fecha de publicación de la *Orbita de la poesía afrocubana*, de Ramón Guirao, que representó un adecuado balance de dicha corriente.

La moda negrista o africanista en las artes y literaturas europeas comenzaba en los alrededores de la Primera Guerra Mundial. Pablo Picasso se inspiró en las máscaras africanas, Leo Frobenius (1873-1938) dio a conocer sus estudios antropológicos y su estimable *Decameron negro* (1910), Blaise Cendrón publicó su *Antología negra* (1921). Tras los iniciadores irrumpió

una copiosa literatura "negrista". Era la busca de incitantes primitivismos para una cultura y un sistema socioeconómico que se sabían transitorios, decadentes. Como explicó Fernández Retamar:

El negrismo nace en Europa (de manera más o menos consciente) dentro del rechazo que la vanguardia artística da a los valores de la sociedad capitalista en vías de expansión imperialista. Proponer la mayor belleza de las estatuillas africanas implicaba desautorizar la supuesta misión civilizadora del hombre blanco entre los productores de esas estatuillas. El tercer mundo no se limita a heredar el interés por aquellas formas, que resultan ser las suyas, sino que desarrolla la rebeldía implícita en la opción europea. [...] Sin embargo, con su tremenda capacidad para retener las formas alterándole sus funciones, la sociedad capitalista acabará conquistando para sí cierto negrismo, rebajado a ornamento (como hará con buena parte de la vanguardia toda, ornamentalizada).³²

En Cuba, como en otras zonas del Caribe y de la América Latina, el movimiento comienza como repercusión indirecta de la moda que emanaba de París. En nuestra Isla, de tan abundante población negra y mulata, la moda vino a ser modo de expresión de esa masa popular explotada y discriminada y, en definitiva, empresa de reivindicación de los valores culturales de origen africano hasta entonces ignorados o despreciados. Desde sus inicios, la poesía mulata fluye en dos direcciones principales. En una se muestra el negro desde lo exterior, en su aspecto más pintoresco y sensual, poesía llena de plasticidad y movimiento, con una gran riqueza rítmica, con un empleo del lenguaje fonéticamente deformado. La otra dirección, sin despreciar aspectos de la primera, va en busca del mundo interior del negro, se apoya en sus leyendas y tradiciones, en el orbe mítico traído de Africa, hasta convertirse en denuncia de la situación de inferioridad del negro y protesta por la discriminación que sufre.

Jóvenes poetas ofrecen su contribución a la poesía mulata. A los aportes primeros de Guirao y Tallet, le siguen Alejo Carpentier (1904-1980), que publicó su poema "Liturgia" en

³² FERNÁNDEZ RETAMAR, R. Intercomunicación y nueva literatura. En *América Latina en su literatura*. México, 1972. p. 324.

la *Revista de Avance* (1930), aunque no siguió cultivando la poesía; y Emilio Ballagas (1908-1954), quien iniciado dentro de la poesía "pura" se integra a esta corriente con su poema *Elegía de María Belén Chacón*, publicada también en 1930. Después, reunió sus composiciones en *Cuaderno de poesía negra* (1934) que revelaba su valiosa contribución a la poesía mulata. Ballagas presentaría el proceso de este movimiento en su *Antología de la poesía negra latinoamericana* (Madrid, 1935) que ampliaría en *Mapa de la poesía negra americana*, (Buenos Aires, 1946), cuando declinaba ya la popularidad de esta tendencia. Desde 1933 se dio a conocer Marcelino Arozarena (1912) con su poema *Caridá*. Muy tardíamente reunió sus poemas en *Canción negra sin color* (1966). Jose Antonio Portuondo (1911) hizo una breve incursión a la poesía negrista, así como José Rodríguez Méndez (1914). Debemos destacar el aporte del intérprete y compositor Ignacio Villa (1911-1971) conocido por su seudónimo "Bola de Nieve". Labor abundante efectuaron Teófilo Radillo (1895) que anunció un libro nunca editado: *Resonancias en blanco y negro*, y Vicente Gómez Kemp (1914) que publicó *Acento negro* (1934) y otros poemas en revistas. Todavía en la década de 1940 aparecen tardíos cultivadores de la poesía "afrocubana", como Julio Ayllón Morgan cuyo *Romancero cubano* (1946) tiene una carta-prólogo de Fernando Ortiz, y Carmen Cordero (1916) que publicó en Camagüey *Presencia negra* (1949).

Esta relación de nombres y títulos —que de ningún modo debe considerarse exhaustiva— obliga a precisar algunos rasgos específicos de poetas con proyecciones muy diversas. Guirao manifestó notable capacidad lírica que no redujo a la temática negrista, a la que dedicó una persistente atención no sólo con su propia creación sino también con estudios valiosos como su ensayo "Poetas negros y mestizos de la época esclavista", aparecido en la revista *Bohemia* 26 de agosto de 1934) además de la *Orbita* ya aludida. Ballagas, de multifacética creación intentó penetrar en el "espíritu" negro aunque muchas veces quedó en versos epidérmicos, atractivos por su sensualidad, gracia y musicalidad, aunque en los más logrados ofrece una imagen certera, cierta identificación entrenable con lo negro. La breve producción de Arozarena se distingue esencialmente de los mencionado más arriba. Arozarena, a diferencia de los poetas blancos que se proyectaban hacia lo descriptivo, plástico y musical de lo negro, escribe sobre el negro desde el negro, sin estereotipos pintorescos, abordando conscientemente una poesía en la que lo ideológico y lo

mítico verifican los objetivos del creador que denuncia y protesta contra un mundo hostil y discriminador.

Multifacética fue la poesía "afrocubana". En sus composiciones constatamos el tratamiento de la esclavitud, el mestizaje y la discriminación, canciones de cuna, pregones callejeros, sátiras y burlas, cuadros costumbristas, evocaciones de mitos, elegías y protestas sociales. Emplearon estos poetas elementos folclóricos, palabras de origen africano mezcladas con otras del habla dialectal, con abundantes recursos onomatopéyicos, jitanjáforas y otras técnicas derivadas de la vanguardia. Surgieron muchos recitadores y recitadoras que contribuyeron a popularizar esta temática, entre los que debemos mencionar a Eusebia Cosme, en la etapa inicial del movimiento "afrocubano", y después a Luis Carbonell.

Frente a la utilización mercantilista de la temática del negro que se extendió por Europa y América en las más variadas formas, Regino Pedroso (1896), de ascendencia chino-africana, escribió *Hermano negro* en cuyos versos reclamaba que "silencie un poco tus maracas" y haga escuchar su dolor y sus anhelos de justicia social:

*Negro, hermano negro,
enluta un poco tu bongó.
¿No somos más que negro?
¿No somos más que jácara?
¿No somos más que rumbas, lujurias negras y comparsas?
¿No somos más que mueca y color,
Mueca y color?*

Preocupación semejante frente a la situación del negro convertido en pelele atractivo para blancos que se divierten con sus gracias, le hace escribir a Marcelino Arozarena los versos de su *Evohé*:

*¡Evohé!
suelta el bongó,
suelta el gesto en espiral que te exprime el espinazo
y sin palos de timbal,
sin jícaras de maracas,
sin manteca de corajo ni maíces del embó,
piensa un poco en Scottsboro y no en Ogún.*

Con los mismos propósitos, recordaría los conceptos expuestos por Martí: "Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro..." Esa tendencia que reduce al negro a su condición pintoresca, le haría componer a Nicolás Guillén el son que cantaba José Ramón Cantaliso a los turistas yanquis:

*No me paguen porque cante
lo que no les cantaré;
ahora tendrán que escucharme
todo lo que antes callé.
¿Quién los llamó?
gasten su plata,
beban su alcohol,
comprende un güiro,
pero a mí no,
pero a mí no.*

Otras muchas facetas podríamos ofrecer de esas composiciones creadas dentro de este ciclo. Ahora hay que añadir que no quedó ceñido a la poesía, sino que en el campo de la narrativa, entre otros intentos fallidos, produjo la primera novela de Alejo Carpentier, *Ecué-Yamba-O* (1933). También se extendió a la creación musical culta, con las obras de los compositores Amadeo Roldán y Alejandro García Caturla. Fue un movimiento literario y artístico que respondía a la etapa histórica en que se produjo; vinculado a la búsqueda de la identidad nacional que se incrementaba con la lucha popular contra la dictadura del general Gerardo Machado y el imperialismo que la sostenía. No es fácil realizar un balance de este movimiento. La mayoría de los poetas trataron lo "afrocubano" como tema, no como esencia. Quisieron quebrantar los prejuicios étnicos que lastraban la sociedad neocolonial, pero cayeron, inconscientemente, en la trampa del coloniaje cultural, ya que ofrecieron una imagen pintoresca del negro repitiendo en buena medida los estereotipos que habían aparecido desde el siglo anterior en el teatro de los "bufos" y en las "guarachas". Son excepción, indudablemente, la obra de Nicolás Guillén, y algunos poemas de Ballagas.

La voz más valiosa y universal que brotó con la poesía mulata fue la de Nicolás Guillén (1902). Cuando aparecieron aquellos ocho breves poemas de *Motivos de son* (1930) fue grande el escándalo tanto entre los blancos como entre los negros. Guillén reivindicaba los valores de la población negra y mulata, efectuaba una toma de conciencia del valor estético de elemen-

tos preteridos y menospreciados en la cultura nacional. Destruía los estereotipos poéticos, mostraba una faceta de Cuba que pretendían ocultar y proponía la rehabilitación de los valores de toda índole de origen africano.

Frente a aquellos poetas negros del pasado colonial que adoptaban voces de blancos para expresarse, Guillén hacía todo lo contrario: "hablar en negro de verdad".

En aquel libro primerizo usaba una forma poética derivada de la forma musical sincrética del son. A otros poetas del movimiento "afrocubano" les había atraído la rumba; Guillén descubrió las posibilidades rítmicas del son. Al año siguiente publicaba *Sóngoro cosongo* (1931). Ya no reproducía el habla deformada, a este recurso no recurriría más. Advirtió un fenómeno que mucho después haría decir a Frantz Fanon:

Hacerle hablar (al negro) en dialecto es atarlo a su propia imagen, ligarlo, aprisionarlo, víctima eterna de una esencia, de una *apariencia* de la cual no es responsable.³³

Fijando con claridad sus objetivos, Guillén exponía en el prólogo a *Sóngoro cosongo*:

Diré finalmente que éstos son unos versos mulatos. Participan acaso de los mismos elementos que entran en la composición étnica de Cuba [...] Por lo pronto, el espíritu de Cuba es mestizo. Y del espíritu hacia la piel nos vendrá el color definitivo. Algún día se dirá: *color cubano*. Estos poemas quieren adelantarse a ese día.

Existen ciertos críticos mal informados o mal intencionados que hablan de Guillén sólo como "el poeta negrista", "el poeta folclórico", "el poeta de negros y mulatos". Por supuesto, no lo ha dejado de ser. Este es uno de sus valores perennes. Pero eso no es todo. Reivindicó el legado africano y lo subrayó como elemento indispensable de la cubanía. "Cuba, sin el negro, no sería Cuba", había escrito Fernando Ortiz. Sin embargo, Guillén no quedó en lo racial, como harían ciertos poetas de la *négritude*, lo trascendió de inmediato. Su visión era

³³ FANON, FRANTZ. *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana, 1968. p. 36.

social y se contempló unido, mezclado, con otros hombres explotados que procedían de otros ancestros. De ahí que lo mulato, en definitiva, lo cubano, sería veta constante en toda su creación. En Guillén la búsqueda de identidad de lo negro está íntimamente ligada a la búsqueda de la identidad de lo cubano, de los cubanos negros, mulatos y blancos, "todo mezclado". Por eso recibe el nombre de "poeta nacional", no como un galardón o condecoración oficial sino porque es el poeta en que lo nacional está expresado con todas sus fibras e ingredientes. Poeta de la síntesis, como lo definió Alfred Melon, de la síntesis nacional cubana.

6

El primero de enero de 1959 ocurre la toma del poder por la Revolución cubana. La realidad política y social del país entra en una etapa de transformación radical por los caminos del socialismo. La Revolución inicia un enfrentamiento cabal contra la discriminación racial. En los ámbitos de la superestructura comienza un largo proceso de revalorización de la cultura nacional, de sus genuinas raíces populares, liberándola de cualquier subordinación colonizante. De este modo, se organizan pronto seminarios de estudios folclóricos, queda fundado el Conjunto Folklórico Nacional, se crea el Instituto de Etnología y Folklore de la Academia de Ciencias de Cuba.

El tema negrista que parecía haber desaparecido con la clausura del movimiento "afrocubano" hacia 1940 (aunque las obras de madurez de Guillén se publican después de ese año) haría de nuevo acto de presencia en la literatura del período revolucionario. Pero ya no son poetas que van hacia lo típico y aparential, como tantos hicieron en aquel movimiento de la década de 1930-1940, sino que muestran lo negro no desde lo externo, sino desde dentro, por dentro.

Estos nuevos poetas asimilan la influencia de la obra de Guillén, pero van hacia otros objetivos, no porque los ignoraran y pasaran por alto, sino porque había otros de más urgente tratamiento. Estos nuevos poetas (entre los que predominan los de ancestro africano, y entre ellos tienen participación destacada las mujeres) emplean la mitología africana, principalmente la yoruba, no por identificación religiosa, sino porque utilizan sus elementos como símbolos culturales, los despojan de su índole esotérica y los llevan a la vida cotidiana, con cabal espontaneidad. Han roto estos poetas con los prejuicios y su-

perticiones de antaño, con los remanentes de una actitud auto-negadora de lo africano, producto de la alienación causada por los hostigamientos de la discriminación más brutal. Nada les queda de aquel descripcionismo plástico que invadió al movimiento de la poesía "afrocubana". Ofrecen una imagen del negro y del mulato no como un ser apartado, excluido, escindido, mero remedo folclórico, típica estampa para turistas, sino como hombres que han conquistado su plena identidad, sin tapujos, orgullosos de sus ancestros. No es esta poesía resultado de una moda (como fuera en sus inicios el movimiento "afrocubano" de los años treinta) sino modo auténtico de expresión, que emerge en el momento preciso en que la Revolución Cubana pone en tensión la conciencia nacional y de esta sacudida brota dicha poesía que es expresión genuina y arma de combate que participa en la lucha por la liberación de los hombres explotados en cualquier punto del planeta sea cual fuere el color de su piel.

Ya en los primeros años de la década de 1960 a 1970 advertimos las iniciales señales de esta poesía que debemos considerar como propuso Guillén, más propiamente mulata. En el *Libro de los héroes* (1963) de Pablo Armando Fernández (1930) hallamos algunos poemas que descubren esta temática con una óptica renovadora. En la primera sección de dicha obra, los poemas "Nacimiento de Eggo" y "Rendición de Eshu" evocan a los héroes de la lucha popular contra la dictadura pro imperialista batistiana haciendo referencia a los "orishas" de origen africano, del panteón yoruba. "Avisa a Osain que los hombres vienen, / mientras mi muerte alista, / yerba de mis pesares, alummaba, / que lo ve todo, desde el lecho del río", claman estos versos. Mas el poeta no constriñe su faena a la mera recreación estética de estos símbolos sino que los entrelaza con la vida diaria de los cubanos, con los acontecimientos que abrieron el camino a la liberación nacional. La integración de los mitos yorubas a la poesía representa el reconocimiento de elementos hasta el momento desdeñados por la seudocultura de la república burguesa. La nueva corriente negrista o mulata queda definida cuando Miguel Barnet (1940), dedicado a investigaciones folclóricas y etnológicas, publica los poemas que forman *La piedrafina y el pavorreal* (1963) acompañados pronto por los de *Isla de güijes* (1964) que debieron haber aparecido con anterioridad. Barnet forja una poesía intimista y coloquial vinculada estrechamente a ese mundo mítico africano que le descubre las cosas concretas de la realidad y la alegría del futuro, la firmeza que ofrece una historia hecha

entre todos, con la contribución de todos, la amplia visión de un pueblo que sin discriminaciones construye una sociedad nueva. "Elegguá es el más viejo, pero vive / Baila, atrae, se acerca con su rama de guayabo / y agita el aire con silbidos tormentosos. / Le dan el nombre de guardian. / Dicen que es la alegría, el destino, la libertad" escribe en su poema *Mito*. El desgarramiento personal queda conjugado con las experiencias colectivas en *La sagrada familia* (1967) Testimonio en gran parte de la crisis de la familia pequeñoburguesa blanca provocada por el fenómeno revolucionario. Esta labor poética gira en torno a núcleos temáticos que se aúnan en la facturación estética de Barnet. Son la ciudad, la casa, la familia, los símbolos míticos de origen africano iluminados por el esplendor fecundo de la Revolución. Más recientemente, con *Orikis y otros poemas* (1980) Barnet confirma la seguridad del camino recorrido, pues mucho antes había expresado cómo están "estos peregrinos inaugurando el alba siempre".

Buen día para la literatura cubana actual fue el del encuentro de Miguel Barnet con Esteban Montejo. La *Biografía de un cimarrón* (1966), resultado de sus entrevistas, ha logrado reconocimiento mundial mediante múltiples traducciones. El poeta e investigador aclaraba que no había querido hacer literatura con esta obra que ha sido clasificada como "novela etnográfica" o "novela testimonial". Grabó en cintas magnetofónicas sus charlas con el centenario esclavo que fue cimarrón y mambí. Recogió sus giros sintácticos, su vocabulario peculiar, su minuciosa recordación de costumbres, ritos y supersticiones, la vida de los esclavos en el barracón, la del cimarrón rebelde en los bosques y las cuevas, sus acciones como luchador por la independencia. Barnet confesaba: "Yo mismo sentía según iba escribiendo una corriente de poesía maravillosa que esperaba que alguien descubriera algún día". De ese modo, el poeta dio el perfil definitivo a estas páginas cuyo valor etnográfico no es menor que su calidad literaria.

Las investigaciones y estudios realizados durante estos años por diversos especialistas han puesto en manos de los lectores cubanos la rica literatura africana. Por eso debo consignar ahora la labor realizada por Rogelio Martínez Furé quien fue uno de los fundadores del Conjunto Folklórico Nacional; ha investigado en el folclore cubano llegado del "continente negro", ha estudiado las letras africanas de ayer y de hoy. En el mismo año de 1963 publicaba la antología *Poesía Yoruba*, un breve y sustancial volumen. Recientemente dio a conocer la

segunda edición, revisada y aumentada en dos tomos de *Poesía anónima africana* (1977). En otro momento será posible analizar sus ensayos reunidos en *Diálogos imaginarios* (1979).

Los nuevos poetas negristas pueden ser reunidos en dos grupos principales; uno, situado en La Habana y otro, en Santiago de Cuba. En el primer grupo incluimos, entre otros, además de Barnet, a Georgina Herrera (1936), Pedro Pérez Sarduy (1943), Nancy Morejón (1944) y Excilia Saldaña (1946). Entre los del segundo grupo destaco a Efraín Nadereau (1940) y a Jesús Cos Cause (1945). Agrego a los mencionados el nombre de Lourdes Casal (1938-1981) con sus valiosos aportes a la poesía negrista.

Varios rasgos característicos es posible advertir en la producción reciente de estos autores. Es importante subrayar, en primer término, que ellos se consideran portavoces de muchas generaciones anteriores que tuvieron que mantenerse en silencio por siglos. Estos poetas actuales son las voces vivientes de aquellos seres humanos aherrojados por la infamia de la esclavitud. Sus clamores están presentes en estos versos de hoy, sus ansias de libertad, las experiencias que no pudieron contar en voz alta, las vivencias que tuvieron que esconder en lo más hondo del pecho. Ahora estos poemas entregan las voces de generaciones y generaciones de esclavos humillados, con sus vicisitudes innumerables y sus rebeldías. (Léase *Fermina Lucumí* de Georgina Herrera y *Mujer negra* de Nancy Morejón.)

Asimismo, estos poemas permiten que podamos asomarnos a un núcleo fundamental de la sociedad cubana, la familia, en este caso la familia negra y mulata. Fueron ellas un reducto de las culturas africanas. En su seno quedaron resguardados los ritos, las tradiciones y las leyendas de sus ancestros, las palabras de aquellos idiomas que custodiaban en clandestino cimarronaje dentro de la sociedad burguesa discriminadora. Los antagonismos provocados por la Revolución, la nueva actitud que asumen los jóvenes impulsados por las transformaciones revolucionarias, se expresan en estos poemas a veces con contradictorias posiciones según las experiencias y desgarramientos de cada cual.

No deja de aparecer en esta nueva poesía la relación hombre-mujer, el amor y el antagonismo entre los sexos. La mujer del esclavo fue doblemente explotada, como esclava y como mujer. Esta situación debía legar sus resquemores a una sociedad donde el machismo resultaba actitud predominante. Y en

estos poemas, escritos a lo largo de una revolución que rescató a la mujer y la hizo dueña de su destino, la mujer negra y mulata tienen que defender sus derechos como miembro activo de una sociedad socialista donde puede lograr la plena realización de sí misma. (Léanse poemas de Nancy Morejón y Excilia Saldaña.)

La producción poética de Nancy Morejón resulta excelente ejemplo de las líneas temáticas y de los enfoques particulares de la actual poesía negrista cubana. Después de sus dos obras iniciales, *Mutismo* (1962) y *Amor, ciudad atribuida* (1964), en las que hallamos resonancias de sus maestros que fueron pronto asimiladas, arribó a su voz más propia con *Richard trajo su flauta y otros argumentos* (1967). Dos son los canales expresivos que queremos reseñar en esta poetisa: la mujer y el negrismo. Sin embargo, sería inútil trazar una línea fronteriza entre ambos, como inútil sería escindir la ideología y la praxis revolucionarias de sus poemas mayores.

La presencia femenina es frecuente en los poemas de Nancy Morejón. Son sus abuelas, la paterna y la materna, las que le entregan posturas antagónicas que convergen en su personalidad poética. Brígida Loyola, la abuela paterna, es la "morena voraz" que crece con fuerza violenta como la tierra, mientras que la abuela materna es la dueña de la risa", cuya dulcedumbre parece repetirse con serenidad en la madre que "rompe el pan inaugurando la noche". La autora niega que haya escrito su poema *Mujer negra* con propósitos feministas:

Yo no creo haber escrito *Mujer negra* con una evocación feminista. Sin embargo, si a una causa justa como el feminismo le sirve, bienvenida sea. Y eso lo apunto también en términos de la raza porque tampoco podría decir que me senté a hacerlo para ese movimiento. Son hechos que se desprenden de mi voluntad.

La exaltación del negrismo no posee, por tanto, una intención racial. Muy alejados están estos poetas cubanos de hoy de la "négritude" a lo Senghor. Nancy Morejón capta al negro y al mulato como componentes de una humanidad expoliada que combate por su emancipación. De tal manera, el negrismo se universaliza. Si el negrismo es un tópico que se repite en esta producción lírica no es, de ningún modo, porque la raza esté en el núcleo de las preocupaciones de esta autora, ya que sus obras están transidas de planteamientos sociales, histó-

ricos, pero no como mensajes externos, sino como brotes de su propia sensibilidad, de sus vivencias.

Como un permanente reto ha sido para estos nuevos poetas la obra siempre juvenil y fresca de Nicolás Guillén. Durante estos años su poesía ha mantenido la alta calidad estética de siempre, con la expresión de su júbilo por las victorias y las realizaciones revolucionarias en *Tengo* (1964); con la tersura vibrante de los versos epigramáticos de *El gran zoo* (1967) y sus cantos a los héroes desaparecidos y a las luchas incesantes de los hombres por su liberación.

En conclusión, la temática negrista constituye una vertiente valiosa en la literatura de la Revolución Cubana forjada en medio de profundas experiencias de una transformación radical de las estructuras básicas de nuestra sociedad. No es posible comprender y valorar estas obras si no se tiene en cuenta la realidad concreta de la Revolución, sus realizaciones y el cambio total que produjo en la superestructura, en la creación artística y literaria. El compromiso revolucionario de estos autores no se expresa en forma externa, como algo superpuesto y advenedizo, sino como una identificación raigal, como hecho esencial en sus existencias, no escriben sobre la Revolución, sino como parte sustancial de ella, no son testigos sino autores. Ellos llevan a sus obras los aportes hasta ahora menospreciados de las culturas africanas que superviven en Cuba, la tragedia secular de unos hombres que fueron arrancados de sus lugares de origen para sufrir la humillación y la discriminación. Porque son raíces que no se extinguen, ya que ahora florecen en un entorno adecuado. No es, por lo tanto, una literatura negra o negrista, sino más bien mulata, en cuanto ella expresa el mestizaje característico de nuestra población y de nuestra cultura nacional. Llegaron con la Revolución los tiempos que auguró Fernando Ortiz en las relaciones interraciales, la quinta etapa, la integrativa,

...donde las culturas se han fundido y el conflicto ha cesado, dando paso a un *tertium quid*, a una tercera entidad y cultura, a una comunidad nueva y culturalmente integrada, donde los factores meramente raciales han perdido su malicia disociadora.³⁴

³⁴ ORTIZ, FERNANDO. Por la integración cubana de blancos y negros. En *Los mejores ensayistas cubanos*. Comp. Salvador Bueno. Lima-Habana, 1959. p. 45.

Relaciones entre las culturas africanas y afroamericanas

Jorge A. Vivó Escoto

El africano podía prestar un aporte muy pobre en lo que atañe a la cultura material de América, pero provenía de una zona del Viejo Mundo, donde, según León Frobenius, los dioses influyen poderosamente en los seres humanos, donde la danza y la música absorben el ritual religioso, y donde la hechicería interviene activamente en la vida cotidiana.

En la religión de los afroamericanos en todos los rincones del Nuevo Mundo donde ha perdurado la tradición de allende el Atlántico, existe un dios principal o mayor. Es el *Olorún* u *Olodumare* yoruba de Cuba, el *Olorun* también yoruba de Bahía, en Brasil, el *Accompong* ashanti de Jamaica, el *Nyakompong* también ashanti de Surinam, el *Mawu* ewe de Haití, el *Massa Gran Grado* también ewe de Surinam. Es decir, el dios a quien se le distingue de las deidades menores y a quien, por su jerarquía, ni se le representa con imágenes ni se identifica con los santos cristianos.

Para Fernando Ortiz es un intento de llegar al monoteísmo que sintieron los sacerdotes, y no los creyentes, de las religiones africanas.

Pero, como los hombres necesitan de deidades que les presten protección, existe toda una categoría de dichas deidades que Fernando Ortiz llama secundarias, las cuales fácilmente se ponen en contacto con los mortales. Son muy numerosas, pero reciben una designación genérica: *orisha* en Cuba, *orixá*, en Bahía, *winti*, en Surinam, *loi*, en Haití y *santo* en lenguaje del creyente afroamericano.

Las deidades secundarias de diversas zonas de América, en algunos casos, se pueden identificar entre sí. Así, por ejem-

plo, del *Shangó* yoruba cubano, es su homónimo el *Xango* bahiano, el *Khebioso* ewe haitiano y de Cuba, una deidad del rayo y del trueno, producidos durante la lluvia, que tiene muchos adoradores entre los afroamericanos. Y a este dios, sí se le asocia por el sincretismo con los santos cristianos: en Cuba es Santa Bárbara "macho" en Bahía, San Jerónimo y también Santa Bárbara "macho".

Otra deidad importante es el protector de la cosa mala que figura entre las de segunda categoría. Este ángel de la guarda, un diablo al que hay que complacer, esta deidad se llama *Eshú* o *Elegua* en Cuba, y *Exú* en Bahía; en ambos países también se le denomina *Elegbará*; en Haití recibe el nombre de *Legbá*; de *Obboney* en Jamaica; de *Legba* o *Leba* en Surinam, y es el "diablo" de que informan algunos documentos coloniales de México. Esta deidad algunas veces se ha identificado con el diablo, y se le teme no como a éste, sino porque puede impedir la obtención de lo que se pide a los otros dioses .

Otro orisha de gran importancia en Cuba es *Yemanya* o *Yemayá*, la deidad madre de los ríos y de las fuentes y por extensión de las aguas, incluyendo los mares; su sincretismo era con la Virgen de Regla, porque esta es la patrona de los marineros cubanos. En Brasil *Yemanjá* es sincretizada con Nuestra Señora de la Concepción. Es posible que *Water Mama*, de Surinam y la Madre del Agua de Haití sean la misma deidad. *Yemoja*, como se le conoce en Africa, es una deidad de gran arraigo entre los afroamericanos; como *Yemanya* tuvo muchos hijos, está asociada con la fecundidad.

Otra deidad secundaria en Cuba, es *Orisha-Okó*, relacionada con la agricultura, que se menciona por Fernando Ortiz.

Las deidades con la más extensa difusión en el territorio yoruba, de acuerdo con Afalobi Ojo, son *Yemanyá*, la deidad de los ríos, relacionada con la fecundidad; *Ogún*, un río importante, *Shangó*, relacionada con la lluvia y *orisha-Okó*, la deidad de la agricultura.

Algunas otras deidades, muy singulares, como "los gemelos", son objeto de un culto muy difundido. Son los *Ibbeji* (jimaguas) de Cuba, los *Ibeji* del Brasil, los *Marassa u Hobo* de Haití, los *Hohbi*, de Surinam. A ellos se les rinde un culto que está relacionado con el de los muertos; su sincretismo es con San Cosme y San Damián, en Cuba.

Pero los afroamericanos necesitan de un intermediario que les permita comunicarse con el *orisha*, el orixá, el *loi* o el *winti*:

el sacerdote o hechicero. Estos son llamados *babalao*, en el culto yoruba de Cuba, *mayombero* en el culto congo del mismo país; *babá*, *babalao*, *babaloxá* o *babalorizá* en el yoruba del Brasil, *macumbeiro* en el congo del propio país; *houngan* entre los haitianos, *wintiman* en Surinam, *doctor en vodú* en Luisiana.

El conocimiento que tenemos de Surinam permite establecer, no obstante, una oposición entre el *wintiman*, que es objeto de la posesión de un *winti* y el *obiaman* (*obeah man*, en Jamaica) que actúa mediante el *obea*, objeto mágico o sagrado.

Por otro lado, en casi todos los países de América el sacerdote o hechicero ha practicado cada una de las dos clases de hechicería; la buena y la mala (Cuba, Brasil, Haití, Jamaica, México). Sin embargo, el conocimiento que tenemos de la cultura africana de Surinam, donde lo africano se ha conservado con mayor pureza, permite distinguir entre el *wintiman* y el *obiaman*, ambos hechiceros de hechicería buena, y el *wisiman*, o hechicero de hechicería mala, que actúa mediante espíritus malignos como los *wisi*: *bilongo*, en Cuba.

La circunstancia de que es Surinam el país en que se ha conservado con más pureza la cultura africana en América, nos autoriza a tomar las designaciones que allí se dan a los sacerdotes (*wintiman* u *obiaman* y *wisiman*) para caracterizar por antonomasia a los sacerdotes semejantes de otros países del continente.

Los *wintiman*, o sacerdotes de quienes se posesiona el *winti*, parecen ser en todas partes los más prestigiados. Las deidades secundarias, los *orisha*, *orixá*, *winti* y *loi*, se posesionan del sacerdote o hechicero, y el acto de posesión siempre está acompañado de un verdadero trance con frecuentes convulsiones. Esto es a lo que se llama "dar el santo" en Cuba y "caída en el santo" en Bahía, de lo cual es, sin duda, una supervivencia el *shout* de los bailes religiosos en Estados Unidos.

A través de esta posesión que ejercen las deidades secundarias sobre los sacerdotes o hechiceros, éstos adquieren la posibilidad de quitar lo que se llama "salación" en Cuba; es decir, actuar sobre el mal que aqueja al creyente que recurre al sacerdote o hechicero. La persona que está afectada por la "salación" está "salao" o está "ñeque".

El hechicero a veces es hombre (padre del santo, en Brasil; *papaloi*, en Haití) y otras, mujer (madre del santo, en Brasil;

mamaloi, en Haití), y cuenta con iniciados que le ayudan al ritual (hijos del santo, en Brasil; *hounsis*, en Haití).

A los *obiaman*, o sacerdotes que actúan mediante el *obia*, le siguen en importancia los *wintiman*. Los *obiaman* no sufren la posesión de una deidad, sino que actúan mediante un objeto que tiene propiedades mágicas o sagradas.

Estos objetos son a los que se llama *obia* en Surinam, *obeah* en Jamaica, *embó* en Cuba, *ebó* o despacho en Brasil, y *garde* o *uanga* en Haití; es decir, objetos que tienen propiedades mágicas. En Estados Unidos se venden objetos mágicos similares a lo que se llama *tobie*.

Además de los *obiaman* existe una categoría, muy frecuente entre los afroamericanos, de hechiceros agoreros, aunque es necesario consignar que casi todos los sacerdotes afroamericanos son agoreros también.

Mas para el afroamericano, como para el africano, no es posible esperar de los *winti* o deidades secundarias, o de los *obia* u objetos sagrados o mágicos, la intervención que de ellos esperan si no se llevan a cabo actos de ritual, entre los que la danza amenizada con tambores es lo principal.

La danza y otras ceremonias se efectuaban por los ñañigos en el "farabá" o templo, en Cuba.

La danza está llena de contorsiones; los consabidos tambóres o instrumentos de percusión son muy numerosos y cada uno de ellos tiene su nombre especial, según la finalidad que desempeña en la obtención del ritmoailable.

Estas danzas rituales parecen haberse transportado a la América por los esclavos con todo su carácter africano, pero con el tiempo sufrieron grandes transformaciones. No obstante ello, el temperamento que se imprime al baile africano se ha mantenido en las danzas de los afroamericanos actuales y, además, ha trascendido en la música y el baile de las naciones de América, tanto en las del norte como en las del sur.

Aunque parezca increíble, la cultura afroamericana ha influido en las más diversas manifestaciones de la música y la danza del Nuevo Mundo. No sólo los *spirituals* y las *labor songs*, así la orquesta profana de los *jazz bands*, se consideran como manifestaciones de la música "negra" estadounidense, sino también el *blue*, el *shimmy*, el *charleston*, el *big apple*, el *jitterburg*, el *boogi-woogi* y el *rock and roll*. La llamada "mú-

sica moderna", fundada por bien conocidos "blancos", está inspirada en las canciones afroamericanas; pero es una degeneración de la música mestiza; tiene compás pero su ritmo, en general, carece de armonía.

En Cuba, de la danza afroamericana proviene la rumba, el ritmo del danzón, el son, la conga, el chachachá, el mambo y la salsa. El tango es también un baile producido bajo la influencia a la vez europea y africana. Los diversos bailes populares de Haití también son de marcadas características africanas. El chuchumbé, el huapango y, según parece, también el jarabe, quizás entroncan con bailes en que participaban los afroamericanos de la Nueva España. En Venezuela el joropo, en el noroeste de Suramérica la cumbia, y en Perú la zamba, la zamacueca y la marinera, también tienen un origen similar.

Y no puede extrañarnos una influencia tan poderosa del arte de los afroamericanos en los bailes, que ya son mestizos, de los países americanos, cuando escrutamos en el pasado o cuando ponemos nuestra atención en las danzas que todavía persisten entre algunos grupos descendientes de africanos en América.

Se sabe que en Buenos Aires existían hasta el siglo pasado los *candombes* o fiestas populares bailables de los africanos. En Montevideo también existieron los propios *candombes* y los *lubolos*, cuyas fiestas persistieron aún más tarde en Uruguay que en su vecino país. En Brasil se pueden mencionar los ternos (populares) y los ranchos (aristocráticos) que antes se organizaban durante la Navidad, los *reixados* (en que participaban el rey y la reina congos), y hasta nuestros días los *juegos de samba* del carnaval de Río de Janeiro, los *maracatús* del carnaval de Pernambuco y Alagoas, los *candoblés* rituales de Bahía y la samba que, como la rumba cubana, es un baile de carácter nacional. En Perú se organizaban bailes populares por las cofradías y los cabildos. En Jamaica han persistido hasta nuestros días los *christmas-mumming*. En Haití, además de las danzas vodú pueden mencionarse las de las sociedades congo. En México los desaparecidos bailes de los turíbulos y oratorios. Y, en Cuba, aparte de los bailes de cabildos, la danza en que salían el rey y la reina congos, pueden citarse los bailes rituales del ñañiguismo, y las comparsas que han subsistido hasta nuestros días. Los Ñañigos eran una asociación secreta semejante a las que todavía existen entre los yorubas; los miembros de la asociación son los ecobios o compañeros de la misma.

Los llamados "diablitos", que aún perduran entre los ñañigos de Cuba con el nombre de irimes, o sacerdotes danzantes, vestidos con un ropaje muy singular de origen bantú, existieron en Cuba, en México, en Antioquía (Colombia), y hasta en Perú, donde se les llamaba diablos danzantes.

En resumen, según se desprende del rico material que han recogido autores americanos dedicados al estudio de los afroamericanos y Arthur Ramos en su obra sobre las culturas "negras" de América, pueden señalarse muchos aspectos afroamericanos comunes que hemos ido indicando: un dios mayor (deidad principal), una deidad protectora de lo malo; una serie de deidades (deidades secundarias) que frecuentemente se relacionan con las fuerzas naturales; los sacerdotes o hechiceros; el hecho de que del hechicero *wintiman* se poseionan los dioses secundarios; las existencia de hechiceros *obiaman* que actúan mediante el poder mágico de los obia u objetos sagrados o mágicos; la importancia ritual del baile y en éstos de los tambores con diferentes nombres y de finalidad específica para la obtención del ritmo; las fiestas en las que el baile constituye la médula del evento; los diablitos; y, por último, la influencia que la danza afroamericana ha tenido en los bailes mestizos más modernos.

Mas esta conclusión, que se desprende de los mencionados estudios, no debe oponerse a los resultados obtenidos por Melville Herskovits. Este último señaló el hecho indiscutible de que en la América la influencia africana había sido muy diversa según los resultados de su penetración en la cultura de los distintos países. Es decir, muy intensa en la Guayana, también de importancia en Haití, de menor significación en Jamaica, Cuba y Brasil, y aun de significación inferior en Estados Unidos. Pero, se observa que, a pesar de las diferencias de grado en la influencia cultural de Africa en América, existen numerosos elementos de la cultura africana que son comunes en el Nuevo Mundo.

Y todos estos elementos de la cultura no material corresponden principalmente a tres áreas culturales de Africa, según la clasificación de Melville Herskovits: el área bantú del Congo y Angola, la subárea sudanesa de la costa del Golfo de Guinea, y el área sudanesa islámica Malé, del norte de Africa Occidental.

Una enumeración de los rasgos de dichas áreas que se reconocen en América, demuestra la conexión que existe entre los

rasgos afroamericanos ya mencionados y los de las áreas culturales africanas.

En el área del Congo se presentan los tambores de piel, así como el llamado "lenguaje del tambor"; en ella existen una corte del rey y otra de la reina; la estructura organizada de la religión cuenta con numerosos sacerdotes; es notoria la complejidad de la vida religiosa; existe el gran dios *Zambi*, que es conocido con varios nombres, y tienen enorme significación la magia y la adivinación.

En el área del Golfo de Guinea, la vida religiosa también está muy desarrollada; existe un sistema de deidades, entre las que se destaca un dios principal originario de toda Africa y muchas deidades secundarias desarrolladas en el sur de Africa Occidental; a estas deidades secundarias le sirven numerosos sacerdotes e iniciados (hijos del santo); y es de importancia la creencia en la magia y la adivinación, así como el uso de objetos mágicos o sagrados.

Y, en el área Male, existe una religión muy complicada que es mezcla de islamismo y de religiones sudanesas, así como la práctica de la magia y de la adivinación.

Según los estudios de Arthur Ramos, Fernando Ortiz, Melville Herskovits y otros, la influencia de los pueblos africanos se hizo sentir en la América del modo siguiente:

1) Fanti-ashanti, en la región suroriental de Estados Unidos, en las Antillas Menores británicas, y en Surinam. En Haití y en Bahía, Brasil, los fanti-ashanti ocuparon el tercer lugar.

2) Ewe en el antiguo territorio francés de Lousiana, en Haití, en las Antillas Menores francesas. En Surinam y en Bahía, Brasil, los ewe ocuparon el segundo lugar.

3) Yoruba en la región occidental de Cuba y en la zona de Bahía, en Brasil. En la zona oriental de Cuba los yoruba ocuparon el segundo lugar, y en Surinam el tercero.

4) Carabalí, del sureste de Nigeria, en Cuba, donde ocupa el tercer lugar. En Suramérica hispana los carabalíes ocuparon el segundo lugar, y en Surinam el tercero.

5) Sudanés en México, durante el siglo xvi. El sudanés ocupa el segundo lugar en Haití, el tercero en la América hispana, excepto en Cuba, donde, al igual que en Brasil, ocupa el cuarto lugar.

6) Bantú en las regiones del noroeste y sureste del Brasil, y en toda la América hispana: Río de la Plata, Tierra Firme, Perú, México a partir del siglo XVII, y en la región oriental de Cuba. El bantú ocupa el segundo lugar en la zona occidental de Cuba y el cuarto en Haití y en Surinam.

Pero la influencia de los africanos no sólo tiene expresión en la cultura americana, sino, también, en el mestizaje del Nuevo Mundo. Una parte de los africanos, los cimarrones (cimarrón es el puerco salvaje) de ayer en la América hispana, los *quilombos* del Brasil, los *maroon* de Jamaica, los palenques de México, y sobre todo los *bush Negroes* de Surinam se aisló y conservó con mayor pureza sus rasgos culturales. Y la otra parte se unió por mestizaje a la población de origen europeo. Esta mezcla produce en Estados Unidos tres categorías: el *black group*, de africanos con poca sangre europea; el *brown group*, de mulatos propiamente dichos, y el *pale group*, de europeos con escasa sangre africana. En la América hispana, como resultado de ese mestizaje entre europeos y africanos, surge el mulato y en el Brasil, el caboclo. Pero en otras regiones el mestizaje del africano tiene lugar con el indio y entonces aparece el zambo hispanoamericano y el cafuso brasileño. Tipos tan populares como el gaucho argentino y el llanero venezolano, son mestizos de europeo e indio, pero con sangre africana.

Por último, es de notar que los africanos, debido a que sufrían un régimen de esclavitud, no lograron imponer su idioma en ninguna región de América, pues parece ser que en el único lugar donde se habla una jerga ritual principalmente africana (efi) es entre los ñañigos cubanos. Pero, por el contrario, sí han influido notablemente en la transformación de los idiomas europeos que se hablan en América.

El *Saramacca tongo*, de Surinam, es portugués con palabras inglesas e influencias lexicográfica y sintáctica africana; el *papiamento*, de Antillas Holandesas, es holandés y español mezclados con idiomas africanos; el *takitaki* o "Negro" *English* de Guyana, es inglés con influencia fonética, lexicográfica y sintáctica africana; el "Negro" *English*, también llamado *Baby-talk*, de Estados Unidos, es una forma dialectal del inglés con alteraciones fonéticas y sintácticas; el *quinbumdo*, de extracción bantú, ha influido poderosamente en el portugués del Brasil, especialmente desde el punto de vista lexicográfico; el fongbé o lengua fon de la familia ewe, ha contribuido a transformar lexicográfica, sintáctica y fonéticamente el *patois* francés de Haití; en Jamaica y las Antillas Inglesas existe un "Ne-

gro" *English*; y en el castellano de todas las costas continentales (Ecuador, Colombia, Venezuela, Panamá, Tabasco, Veracruz, Oaxaca y Guerrero), así como en el de las Antillas (Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico), se observan notables transformaciones fonéticas producidas por el contacto cultural con los afroamericanos, así como una enorme influencia lexicográfica en algunas regiones (Cuba, principalmente).

En resumen, este estudio nos permite reconocer una influencia cultural africana, con rasgos que provienen principalmente de la costa del Golfo de Guinea, el Congo y Angola y de la región Male del norte de Africa del Oeste. A pesar de las diferencias de grado que existen en esas influencias, en las distintas regiones de América, muchos de los elementos culturales que con ellas han venido, tienen un carácter general afroamericano. Los rasgos africanos que se han afincado en América son principalmente religiosos (de deidades, hechicería, sacerdocio, la posesión, ritual y baile, etc.), pero trascienden fundamentalmente en su cultura mestiza a través de la música y de la danza. Desde el punto de vista lingüístico, el afroamericano no ha impuesto su idioma, pero ha influido en mayor o menor grado en la fonética, sintaxis y lexicografía de los idiomas europeos de América (inglés, portugués, español, francés), produciendo diversos modos de habla que posiblemente darán nacimiento a dialectos de los mismos. Y, por último, desde el punto de vista racial, el aporte del afroamericano ha contribuido a formar los más diversos tipos de mestizos con los europeos (portugueses, españoles, franceses, anglosajones) y con los indígenas.

Al análisis de la influencia ejercida por los afroamericanos en las culturas americanas, deben añadirse algunos comentarios sobre las culturas africanas nativas.

Los afroamericanistas han conocido una cultura afroamericana fragmentada por la esclavitud y que fue motivo de persecuciones, ya que las prácticas religiosas de los afroamericanos se consideraban actos criminales.

Los afroamericanos recurrieron al sincretismo para defender sus creencias; llamaban a sus *orishas* con el nombre de *santos* y de ese modo levantaron altares a esos *santos* que simbolizaban a sus *orishas*; pero, de todos modos, cuando descubrían un altar con efigies sincretizadas, éste era destruido y sus *sacerdotes* considerados como *brujos*, así como los creyentes iban a dar a la cárcel.

Las culturas africanas son mejor conocidas en los actuales tiempos a través de estudios como el de G. J. Afalobi Ojo, autor de una obra titulada *Yoruba culture, a geographical analysis*, publicada por las Universidades de Ifé y de Londres, en 1966.

La religión de los yorubas es más compleja que el culto religioso yoruba de los afroamericanos; por ejemplo, los orixas, o deidades secundarias, son más numerosos en Africa.

Afalobi Ojo menciona cerros (Orosún y Olofín, por ejemplo) y ríos (Ogún, Oshun y otros), a los que se les rinde culto, algunos con grandes ceremonias; de todos esos accidentes geográficos, solo era conocido el río Ogún, en América.

También se le rinde culto en Africa a Ogboni, la tierra, en algunas localidades; a los árboles y a los animales; es decir, a los elementos del paisaje.

Casi todas las deidades relacionadas con los elementos del medio que pueden considerarse capaces de prestar algún servicio que represente la solución del problema del medio."

Las creencias del Yoruba, dice Afalobi Ojo, es "una religión dedicada a resolver problemas del medio".

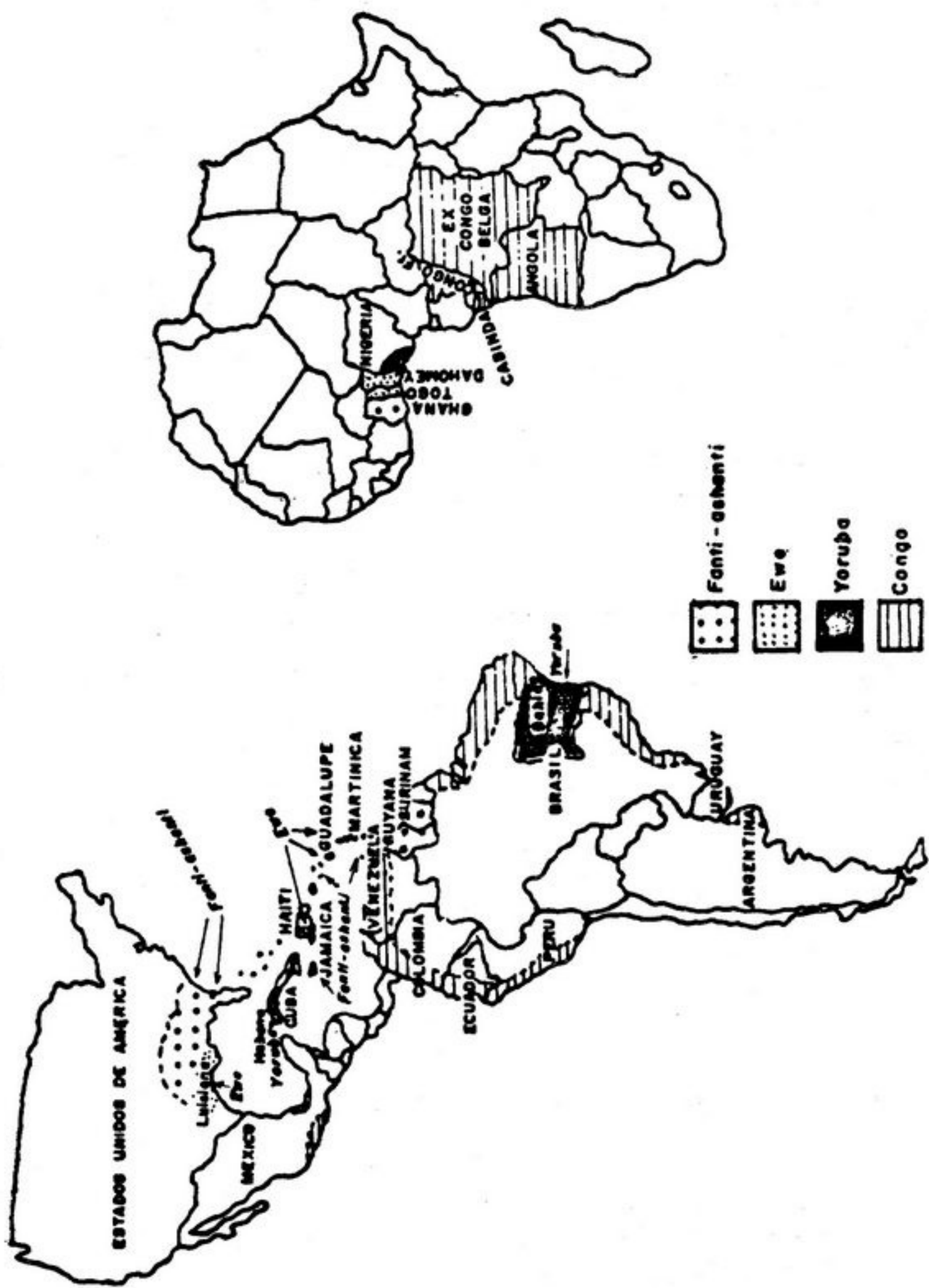
El mismo Afalobi Ojo aclara:

La religión yoruba, como se ha señalado anteriormente, no prestaba culto a los cerros, ríos, lagos, como tales, al contrario, prestaba culto al espíritu de ellos, pero, al mismo tiempo, creyendo que esos espíritus eran responsables ante Olodumare (Olorún, Dios). De ese modo nace la singularidad de la religión yoruba; su combinación de politeísmo con la creencia en un Ser Supremo, una señalada unidad y diversidad.

Afalobi Ojo tiene cierta razón, pero no es correcto en general. En la religión yoruba —su unidad— se debe a que intenta llegar al monoteísmo, representado por la creencia en Olorún (Dios), pero las deidades "secundarias" (que no son dioses), su diversidad, no es propiamente politeísmo, porque los *orishas* son deidades que se asemejan a la creencia en los santos correspondientes de los cristianos, tal como lo establecieron los sacerdotes afroamericanos.

Afalobi Ojo llega a la correcta conclusión:

Como se ha observado, existen tres relaciones entre la tradicional religión yoruba con el medio: primero, la



preocupación de la religión con la fecundidad; en segundo lugar, la correlación entre los principales festivales con la productividad agrícola; y, en tercer lugar, la modificación del medio a través de la religión.

Es debido a esa indirecta contribución de la religión a la modificación del paisaje a través de otros agentes, que la religión yoruba le presta gran atención, desde el punto de vista geográfico, a las consideraciones que pueden establecerse sobre la relación de la cultura con esa región.

A. B. Ellis, desde 1894, estableció las bases para estudiar la religión de los tshi de Costa de Oro, los ewe de Dahomey y los yoruba de Nigeria. Según él,

Olorún es el firmamento; *Obatalá* el cielo y *Oduduá* la tierra; de la unión de estos dos nace *Aganyú*, el país, y *Yemanyá*, el agua. Estos dos orishas hermanos producen a *Orungán*, el aire. Este, después de unirse incestuosamente con *Yemanyá*, la mata...

según explica Fernando Ortiz.

La genial Mary H. Kingsley, en 1899, describió en una forma excepcional las ideas religiosas de los mencionados pueblos, con los que convivió, y estableció que un punto fundamental que debe considerarse "es la influencia del medio físico sobre las religiones, particularmente las religiones de la naturaleza", como las de Africa Occidental.

Fernando Ortiz, de Cuba, en 1917, estableció las relaciones que existen entre sí de las ideas religiosas de los yorubas de La Habana y de Bahía, así como los vínculos de aquéllas con las religiones, del sur de Africa Occidental, estudiadas por A. B. Ellis.

Wilfrid D. Hambly, en 1937, dijo que:

En partes de Costa de Marfil, ashanti, Dahomey y ciertas regiones de Nigeria, el concepto de dios está claramente definido. La deidad suprema, junto con una jerarquía de deidades menores, tienen funciones definidas.

Dietrich Westermann, en 1939, consideró que entre los africanos existe un "mundo sobrenatural" y estableció que "A

través de Africa se encuentra una creencia en un gran-dios o Ser Supremo”.

Erwin W. Smith, en 1961, estableció que “las ideas africanas de Dios son diversas, pero la noción del Ser Supremo se ha derivado del espiritualismo y del panteísmo”.

Geoffrey Parrinder, en 1954, dijo que

Es un hecho que la mayor parte de los pueblos africanos tienen una clara creencia en un Dios Supremo, y otros, con ideas menos claras, por lo menos tienen creencias espirituales.

El mismo Parrinder, en 1944, estableció que, en Africa Occidental,

Dios no es simplemente una fuerza sino que El es una persona. El tiene un nombre personal y se le atribuyen muchos nombres. El tiene vida y conciencia, y algunas veces se le atribuye una esposa o consorte; las otras deidades se consideran sus hijos. En general, no obstante, El no es humano y se le considera ancestro. El es juez, director de la moral y el tribunal final ante el cual el hombre debe presentarse después de la muerte. Muchos mitos se refieren a sus actividades en el pasado y los proverbios explican su fuerza y su presencia ahora; El conoce todas las cosas y nada puede ocultársele.

El no se le conoce como *orisha*, sino como Dios. Se le venera en general, en una forma irregular, pues aparte de los ashanti, no hay templos ni sacerdotes de Dios.

Esto significa que la idea africana de Dios tiene rasgos especiales en Africa Occidental; una vieja creencia africana se ha convertido en una creencia regional con atributos especiales.

Pero, en contraste con el culto al Ser Supremo, la creencia en Shangó y Yemayá está relacionada con la mitológica descendencia de los *orishas*, establecida por A. B. Ellis en 1894.

Así, Afalobi Ojo lo consideró, en 1966, el culto a Shangó y, desde luego, a los demás *orishas*, logró una expansión bajo la influencia del Imperio Oyo, en Nigeria, el cual de acuerdo con Michel Crowder, corresponde a los siglos XV al XVIII. Esa expansión tuvo lugar “en todos los confines de las tierras de

los Yorubas. También se proyectó al exterior, de modo que afectó a los ga y ashanti de Ghana, los ewe de Togo y Ghana y los agni de Costa de Marfil”.

En esa forma, el viejo culto africano del Ser Supremo se integró con las creencias en los *orishas*, originada entre los yorubas, y esta religión se expandió de este a oeste, durante los siglos XV al XVIII. Este proceso de expansión tuvo sus raíces en las tierras de los yorubas, principalmente desde Ifé, y de este a oeste cubrió los territorios del suroeste de Nigeria, Togo, Dahomey (ahora Benín), Ghana y Costa de Marfil, en Africa Occidental.

Los yoruba desempeñaron un papel similar de líderes en la integración religiosa de las creencias de los afroamericanos en La Habana y en Bahía, los dos principales mercados de esclavos en América durante los siglos XVIII y XIX.

En conclusión: 1) los yorubas contribuyeron a la expansión de sus creencias en los *orishas*, en la zona sur de Africa Occidental, desde Nigeria hasta Costa de Marfil; y 2) los yorubas integraron las ideas religiosas sobre los *orishas*, o *santos*, de todos los afroamericanos en La Habana y en Bahía, centros de importantes áreas culturales afroamericanas en América.

BIBLIOGRAFIA

SOBRE AFROAMERICANOS

ESTADOS UNIDOS

CARNEGIE INSTITUTION OF WASHINGTON. *Documents illustrative of the slave trade to America*. (Washington) 1-4 (409); 1930-1935.

DONNAN, ELIZABETH. The slave trade in South Carolina before the revolution. *American Historical Review* (USA) (33): 809-828; 1028.

HERSKOVITS, MELVILLE J. *The myth of the Negro past*. Chapter II. The search for tribal origins. New York-London, Harpers and Brothers Publisher, 1941. p. 33-53.

MYRDAL, GUNNAR. *An American dilemma. The Negro problem and democracy*. New York-London, Harpers and Brothers Publishers, 1944. Volume 1, Chapter 5, 2. American ancestry, p. 117-120; Volume II, footnotes 1200-1201.

MEXICO, ANTILLAS, CENTRAL y SUR AMÉRICA

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO. *La población negra de México*, México, 1946.

BECKWITH, MARTHA WARREN. *Black roadways*. A study of Jamaican folk life. Chapel Hill, The University of North Carolina, 1929.

HERSKOVITS, MELVILLE J. A preliminary consideration of the culture areas of Africa. *The American Anthropologist* (USA) (21); 1926.

———. *Life in a Haitian valley*. New York, 1937.

——— and Frances S. Herskovits. *Surinam folklore*. New York, Columbia University Press, 1936.

———. ———. *Trinidad village*. New York, Alfred A. Knoff, 1947.

MARTÍN, JUAN LUIS. *Changó y Yemayá*. Habana, Cultural S. A., 1930.

ORTIZ, FERNANDO. *Glosario de afronegrismos*. Habana, Impr. El Siglo XX, 1924.

———. *Los negros brujos*. (apuntes para una historia de etnología criminal) 2a. ed. Madrid, Editorial América [1917?]

RAMOS, ARTHUR. *Las culturas negras en el Nuevo Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

Glosario de voces por Jorge A. Vivó.

RIGAUD, ODETTE M. *The feasting of the Gods in Haitian vodu*. Tr. by Alfred and Rhoda Métraux. Port au Prince, Haití. Primitive man. Washington, D. C., 1946.

RODRIGUES, NINA. *Os africanos no Brasil*, 1900.

SOBRE AFRICA

AFALOBI OJO, G. Y. *Yoruba culture, a geographical analysis*. London, University of Ife and University of London Press, 1966.

CROWDER, MICHAEL. *The story of Nigeria*. London, Faber and Faber, London, 1966.

ELLIS, A. E. *The Yoruba speaking peoples of the slave coast of West Africa*. London, 1894.

HAMBLY, WILFRID D. *Source book for African Anthropology*. Chicago, U.S.A., Field Museum of Natural History, 1937. Parts I and II.

HERKOVITS, MELVILLE J. *The culture areas of Africa*. Africa 3, 1930. p. 59-77.

KINGSLEY, MARY. *West African studies*. London and Edinburgh, McMillan Press, 1964.

MCEWAN, PETER J. M. and ROBERT B. SUTELIFF. *The study of Africa*. Methuen, London, University Paperback, 1967. (The article of Erwin W. Smith, African ideas of God.)

- MBITI, JOHN S. *African religions and philosophy*. Heinemann, London, Ibadan, Nairobi, Lusaka, 1976.
- PARRINDER, GEOFFREY. *African traditional religion*. London, Sheldon Press, 1976.
- . *Africa's three religions*. London, Sheldon Press, 1976.
- . *West African religion*. London, Epworth Press, 1977.
- WESTERMANN, DIETRICH. *The African today and tomorrow*. London, Oxford University Press, 1939.

La santería como resultado del proceso de transculturación en Cuba

Jutta Paul

En la monumental obra de Fernando Ortiz, la definición e introducción en la ciencia etnológica del término *transculturación* ocupa un lugar destacado y una importancia permanente. Este término, que surgió en medio de la confrontación con la teoría imperialista de la *acculturation*, refleja las posiciones humanistas del gran investigador y demuestra que Ortiz reconocía, hasta cierto punto, la evolución de la cultura en la historia humana aunque sin hacer uso del análisis emanado de las leyes marxista-leninistas del desarrollo histórico. Sin embargo, resulta de la obra de Ortiz, que él no prestó tanta atención al proceso mismo de la transculturación, sino, a sus resultados: la cultura cubana en su conjunto, particularmente, a los componentes de origen africanos en ella presentes.

En otro período histórico distinto al que le tocó vivir a Ortiz, se hace necesario continuar ensanchando la vía que él abrió, y desarrollar, a partir de posiciones marxista-leninistas, el concepto de transculturación como proceso. Esto incluye entender la cultura como parte de la superestructura social; hecho del cual resulta su carácter clasista y su evolución. Con otras palabras, la evolución permanente de la cultura, integrada por componentes que se encuentran en cambio continuo, refleja de una u otra manera el nivel de las fuerzas productivas, las relaciones sociales (de producción) de los individuos y las clases y la lucha permanente del hombre con la naturaleza.

Partiendo de esta base, entendemos entonces por transculturación un proceso dialéctico del desarrollo de la cultura, en el transcurso del cual, de componentes de diferentes culturas

primarias nacen componentes de cultura de cualidad nueva, determinados por relaciones sociales distintas de las que causaron las culturas primarias.

Esta definición, que requiere todavía discusión y comprobación, resultó de la investigación simultánea de la sociedad y las creencias de los Yoruba a principios del siglo pasado, de las relaciones en Cuba durante la colonia y la pseudorrepublica hasta el triunfo de la Revolución, y de la santería cubana. Este método permitió reconocer en plena escala los cambios que en su desarrollo hacia la santería sufrieron las creencias de los Yoruba, cambios que resultan del estado de las relaciones sociales en la Cuba de aquella época.

Las raíces sociales de las creencias de los Yoruba hacia la época de la trata de esclavos

Durante la primera mitad del siglo XVIII, los Yoruba se hallaban integrados a la trata de esclavos desempeñando sobre todo el papel de intermediarios. Después del año 1775, comenzó la caza y el comercio de esclavos dentro del territorio del reino de Oyó, la cual se dirigía en medida creciente contra los propios Yoruba mismos. Talbot afirma que a principios del siglo XIX, entre todos los pueblos africanos, fueron los Yoruba los que más sufrieron por la caza de esclavos. (Citado por STÖBER 1969. p. 489.)

Hacia fines del siglo XVIII y a principios del XIX, en el país de origen de los Yoruba existía una sociedad de clases en formación, que conservaba fuertes supervivencias de la sociedad gentilicia. Ya existía una formación estatal, el reino de Oyó, que se extendió hacia las vastas regiones montañosas al sur y suroeste del río Niger. No obstante, la formación de clases se había estancado hasta cierto grado. El círculo social dominante, consistente del gobernante supremo, el *Alafin*, de su familia y de los altos funcionarios, vivía de impuestos y tributos de las comunidades. En la jerarquía de funcionarios, la corte del *Alafin* ocupaba el nivel más alto, mientras que los jefes de las comunidades y de las familias extendidas se encontraban en el más bajo. El acceso a cargos, títulos, privilegios e ingresos quedaba abierto teóricamente para todos. Por esto, la formación de una clase de nobleza hereditaria se retardó por mucho tiempo. (BÜTTNER 1976, p. 96.)

La vida de las comunidades era poco influida por la existencia de una formación estatal ya que en ellas dominaban

las normas éticas y morales de la sociedad gentilicia tardía. La familia extendida, patriarcal, como unidad social, era, al mismo tiempo, la unidad administrativa de más baja jerarquía. El jefe de la familia arreglaba todos los asuntos de ésta y la representaba en la comunidad y ante los funcionarios. Todos los miembros de una familia extendida vivían en un edificio común.

La familia pequeña, consistente de un hombre con su mujer o sus mujeres y los hijos suyos, era la unidad productiva y consumidora más pequeña. Los cultivos agrícolas aseguraban la vida, mientras que la caza, la recolección de frutas silvestres y la pesca servían para suplementar la alimentación. En dependencia de las circunstancias naturales, algunas comunidades se especializaban en la caza o la pesca, sin renunciar totalmente al cultivo de la tierra. La artesanía especializada y el comercio servían, sobre todo, para satisfacer las necesidades del círculo dominante.

Entre las creencias religiosas de los Yoruba se pueden diferenciar creencias y prácticas mágicas, creencias en espíritus naturales (animismo), el culto a los antepasados y la creencia en los *orishas*. Mientras que la magia y el animismo representan formas de creencia tempranas, el culto a los antepasados se formó con la estabilización de la familia extendida. La creencia en los *orishas* representa una forma de religión de dioses, cuyos orígenes se encuentran en los espíritus naturales y, a veces, en el culto a los antepasados.

La creencia en los *orishas* está basada en la noción de que un poder superior —*Olorun*— dirigía todas sus fuerzas y poderes hacia diferentes *orishas*. Los *orishas* son, en su mayoría, representantes de fenómenos naturales o de la naturaleza misma; por ejemplo, dioses del cielo, del agua, de enfermedades, de la tierra o de la fertilidad. Por lo menos, algunos de ellos tienen características típicas humanas, como, por ejemplo *Shangó*, el dueño del rayo y esposo de tres mujeres, del cual los Yoruba creen que es muy belicoso y cruel.

Ofrece un gran interés el origen de *Shangó*. Según leyendas, él fue el cuarto *Alafin* de Oyó. El *Alafin* reinante rendía culto a *Shangó* como su antepasado y a Orisha, fortaleciendo con ello su poder político.

Ifá, el dios del sistema adivinatorio, también brindaba la posibilidad al círculo dominante para realizar sus intereses a través del enmascaramiento religioso. Pero no es conocido

hasta qué punto los funcionarios pudieron ganar influencia sobre los sacerdotes de *Ifá*, los *babalawos*, y hasta qué grado ellos ya habían reconocido esta posibilidad.

El personaje más multifacético en el panteón de los Yoruba era, sin duda, *Eshu* (llamado también *Elegbara*). Su carácter malicioso y funesto predominaba, aunque podría servir como protector a los que le rindieran culto diariamente. *Eshu* indujo a los hombres a ejercer el mal y, según la opinión de los Yoruba, se le podría manipular para que ocasionara daño a supuestos o reales enemigos (PARRINDER 1961, p. 56; DENNETT 1910, p. 94).

Pero a *Eshu* no se le puede comparar con el diablo de la Iglesia Católica, como, por ejemplo, hace Dennett. En las creencias asociadas a los *orishas*, la contradicción entre el bien y el mal era todavía desconocida. Esta contradicción es un reflejo de las contradicciones entre clases antagónicas, que aún no tenían lugar en la sociedad de los Yoruba. Estamos de acuerdo con Parrinder, cuando afirma que “*Eshu* es demoníaco, pero no diabólico”, y agrega, “es una criatura embrollada y aviesa...” (PARRINDER 1961, p. 56).

Debemos considerar formando parte del panteón también a los siguientes *Orishas*, de acuerdo con Parrinder (*ut supra*):

<i>Obatalá</i>	Orisha de la luz, de la claridad y de la blancura;
<i>Shopona</i>	Dios de la viruela y dueño de la tierra;
<i>Ogún</i>	Dios del hierro y de la caza;
<i>Yemoyá</i>	Diosa del río <i>Ogún</i> cerca de <i>Abeokuta</i> y madre de los <i>Orishas Shopona, Shangó, Ogún e Ifá</i> ;
<i>Oyá</i>	Diosa del río <i>Niger</i> y una de las esposas de <i>Shangó</i> ;
<i>Olokún</i>	Dios del mar;
<i>Olosa</i>	Diosa de la bahía de <i>Lagos</i> ;
<i>Orisha Oko</i>	Diosa del cultivo de la tierra.

Junto a los *orishas* ya nombrados, que parecen ser los más importantes y de culto más extendido, existían numerosos dioses a los que se rendía culto localmente. En la literatura

sobre los Yoruba encontramos más de una vez la referencia al hecho de que el número total de los *orishas* debe ser de doscientos uno o de cuatrocientos uno (PARRINDER, DENNETT e.o.), pero nunca encontramos relacionados sus nombres. De tal manera las cifras mencionadas parecen ser ficticias.

Tanto como *Ifá*, también los otros *orishas* tenían sus propios sacerdotes, altares y, a veces, templos. La preparación básica de iniciados y sacerdotes ostentaba un carácter privado, de modo contrario a los habitantes de Abomey, en territorio Ewe, más al occidente, que tenían verdaderos seminarios. Los discípulos pagaban por la educación religiosa y trabajaban durante este tiempo para sus maestros. Iniciados y sacerdotes se dedicaban al culto de uno de los *orishas* pero, al mismo tiempo, podían rendir culto a otros.

Además de su ocupación religiosa, los sacerdotes tenían en general, otras posibilidades de trabajar para ganarse la vida. Muchos de ellos eran cazadores o herreros.

No es conocido que existiera una jerarquía entre los sacerdotes comparable a la de los funcionarios. El soberano religioso por excelencia de los Yoruba y guardián de la Espada Santa, el *Oni* cuya sede se hallaba en la ciudad santa de Ilé-Ifé, tenía la obligación de instalar al *Alafin* en su cargo. Otras funciones ideológicas y políticas del *Oni* no son conocidas. De todo esto se puede concluir que no existía una organización de los sacerdotes que les hubiera permitido tomar parte de modo más directo en el ejercicio del poder político y económico.

Entre los Yoruba, la vida del individuo transcurría en el seno tradicional de la familia extendida y de la comunidad, del cual escaparse o ser excluido no pocas veces significaba la muerte. De esta forma, el individuo podía estimar y comprender sus relaciones sociales, aunque no así los procesos naturales, de los cuales dependía en alto grado su vida, porque el nivel de las fuerzas productivas todavía no permitía dominar estas fuerzas naturales. Del reflejo de esta dependencia del hombre con respecto a procesos naturales no comprendidos resultaba la creencia en el poder y la actividad de seres sobrenaturales. Engels explica esta relación con las siguientes palabras:

La religión no es otra cosa que el reflejo fantástico que proyectan en la cabeza de los hombres aquellas

fuerzas externas que gobiernan su vida diaria, un reflejo en que las fuerzas terrenales revisten la forma de poderes sobrenaturales. En los comienzos de la historia empiezan siendo las potencias de la naturaleza los objetos que así se reflejan en la cabeza del hombre. (ENGELS, 1961, p. 384.)

Pero pronto, al lado de las potencias naturales, entran también en acción los poderes sociales, poderes que se enfrentan al hombre y que al principio son para él tan extraños e inexplicables como las fuerzas de la naturaleza, y que al igual que éstas, le dominan con la misma aparente necesidad natural. Ahora, las figuras de la fantasía, en las que al principio sólo se reflejaban las fuerzas misteriosas de la naturaleza, cobran atributos sociales, se convierten en representantes de poderes históricos. (*Ibidem.* p. 385.)

Es por esto comprensible que los *orishas* tengan originalmente y, sobre todo, el carácter de representantes de la naturaleza, tomando en cuenta que las nociones de la influencia sobre la vida del hombre de los antepasados muertos fundamentaba y regulaba las relaciones familiares.

Algunos de los *orishas* comenzaron a experimentar este cambio ya en la propia Africa, por ejemplo *Shangó*. Pero, en lo esencial, los *orishas* sufrieron este cambio sólo en las colonias latinoamericanas, en las cuales había muchos esclavos de procedencia Yoruba y donde las relaciones sociales mucho más avanzadas hicieron posible y necesaria esta evolución de la ideología.

La evolución de la Santería en el siglo XIX

En Cuba se importaba esclavos de procedencia Yoruba desde la segunda mitad del siglo XVIII. Casi al mismo tiempo se produjo una intensificación del desarrollo económico de la Isla, caracterizada por la formación paulatina de relaciones de producción capitalistas, que en el curso del siglo XIX fueron penetrando progresivamente todas las esferas de la vida social. La carencia absoluta de fuerza de trabajo durante la etapa de la acumulación primaria llevó a importaciones masivas de esclavos en las primeras décadas del siglo XIX. Se puede suponer que de ellos muchos eran de procedencia Yoruba, a causa de las condiciones favorables para la caza de esclavos en esta región de Africa a principios del siglo pasado.

Entre la población de color de Cuba durante el siglo XIX, encontramos tres grandes grupos: los esclavos rurales, los esclavos en las ciudades y los negros y mulatos libres que en su mayoría también vivían en las ciudades. De estos, los esclavos en las plantaciones tenían la vida más dura y las menores posibilidades para practicar sus cultos, aunque

... la práctica usual era dejar al esclavo libre de hacer lo que quisiese una vez traspuestas las puertas del barracón y los esclavos aprovechaban esta tolerancia no sólo para criar animales, sino para bailar y practicar sus cultos africanos. (PÉREZ DE LA RIVA 1975, p. 37-38.)

La mayoría de los mulatos y negros libres vivía en las ciudades. Seguramente sus condiciones de vida no se diferenciaban en gran medida a las de muchos esclavos. Pero eran libres y disponían hasta cierto punto de su tiempo.

Estos tres factores, la concentración en los centros urbanos, la libertad personal y la libre disponibilidad del tiempo diario nos parecen ser de importancia para la evolución de los componentes culturales cubanos de raíces africanas, proceso que se produjo, sobre todo, en las ciudades y sus alrededores.

Es precisamente en las ciudades donde surgió la organización típica de los negros esclavos y libres. De modo contrario a las cofradías para gente de color, que en la América fueron fundadas por la Iglesia desde el siglo XVI y que en Cuba nunca tuvieron importancia, los cabildos de nación fueron fundados por la propia población de color. Aunque existían, por lo menos desde mediados del siglo XVIII, llegaron a tener importancia sólo en el XIX, con la importación masiva de negros esclavos y con el crecimiento de la población libre de color en las ciudades.

Los asociados eran esclavos y libres, negros y mulatos. La procedencia social no importaba, porque el criterio decisivo era la procedencia étnica. El cabildo garantizaba cierta seguridad a sus asociados en el medio social adverso de la sociedad colonial, porque ayuda mutua, protección y socorro eran sus objetivos declarados. La clase dominante permitía la fundación de cabildos porque veía ventajas para sí en este tipo de organización. La separación en naciones impedía acciones comunes de la población de color y, además, el cabildo brindaba

ciertas posibilidades para encubrir las verdaderas relaciones de explotación y dependencia.

Son conocidos testimonios escritos de cabildos de nación *lucumí* en La Habana, correspondientes a los años 1778 y 1826. (DESCHAMPS CHAPEAUX 1971. p. 41.) Se puede suponer que los asociados de estos y de otros cabildos *Lucumí* que indudablemente existían en La Habana y otras ciudades, tanto como los esclavos en las plantaciones, formaron comunidades de culto, aun cuando ellas no fueran siempre completas; es decir, que no siempre contarán con uno u otro sacerdote. Por ser prohibido la práctica de los cultos africanos, los creyentes se veían obligados al encubrimiento.

Los cabildos llevaban nombres de los santos católicos e imágenes de santos adornaban sus locales. Los esclavos llegaron a conocer la doctrina cristiana, por lo menos de manera superficial, porque eran bautizados y tenían que asistir a misa. Por esto se veían obligados a pensar sobre esta religión y a compararla con su propio cuadro del mundo. Se puede suponer que de esta manera llegaron a la conclusión de que los *orishas* y los santos católicos eran la misma cosa, por lo que integraron sus nombres y algunos de sus atributos al culto de los *orishas*.

En nuestra opinión, el número de *orishas* venerados en Cuba era limitado. Debe haberse tratado de aquellos que eran conocidos para la mayoría de los grupos Yoruba, siendo su culto generalizado. Por el contrario, deben haber caído en el olvido los *orishas* cuyo culto tenía un carácter estrictamente local (es decir, dioses de árboles determinados, de fuentes u otros sitios específicos en pequeñas poblaciones). En el caso de *orishas* bien conocidos, relacionados con una localidad, cambiaron este carácter en Cuba, por ejemplo, *Yemayá*.

Los nombres de los *orishas* cubanos casi no se distinguen de los de *orishas* Yoruba. Las diferencias fonéticas pueden ser atribuidas a la influencia de la lengua española.

Diversos *orishas* nuevos surgieron de la integración de dioses de otros cultos africanos al panteón *Lucumí* de Cuba, por ejemplo, *Babalú Ayé*.

Es evidente que la mayoría de los *orishas* tienen un carácter belicoso o guerrero, carácter que se acentúa aún más por ser entre ellos *Obatalá*, el *orisha* supremo, la deidad pacífica por excelencia. Sin embargo, el guerrero *Changó* es el más

venerado de todos. En este carácter belicoso o guerrero ostentado por la generalidad de los *orishas*, pudieron tener reflejo los incesantes conflictos y luchas por la libertad e independencia de Cuba durante los treinta últimos años del siglo XIX, que fueron casi todos años de guerra.

Todos los *orishas* modificaron en Cuba su sentido específico de asociación a determinados accidentes geográficos existentes en sus lugares de origen, tales como ríos y manantiales, para asumir un carácter más genérico. Estos cambios permitieron que los *orishas* fuesen identificados por los africanos en Cuba con nuevos fenómenos sociales, objetos, plantas y animales desconocidos en el reino de Oyó. Tómese por ejemplo *Ochún*, que en Africa parece ser diosa solamente de un río que tiene el mismo nombre, en el suroeste de Nigeria. En Cuba renació como dueña de todos los ríos, del agua dulce en general y, además, está ligada con todo lo bueno y con el principio femenino. *Yemayá* cambió su carácter de diosa de un río por el de diosa del mar y de todo lo relacionado con él. *Olokun*, antes dios del mar, aparece como camino o avatar de *Yemayá* y madre o superior de todas las *Yemayá*. Además, se manifiesta la evolución de algunos de los *orishas* al asumir el papel de protectores, probablemente por influencia católica: por ejemplo, *Changó* —protector de los niños— *Ochún* —protectora de las mujeres embarazadas y las parturientas— *Babalú Ayé* —protector contra enfermedades de la piel. *Eleguá* es también un protector poderoso y, al mismo tiempo, encarna la contradicción del bien y el mal, que en las creencias cristianas aparece con dos personalidades, y que era desconocido para los yoruba.

Otros *orishas* demuestran claramente su adaptación al medio social de la Cuba colonial y capitalista respectivamente. *Oggún* protege, no solamente a los herreros, sino a todos los que trabajan con metales, obreros metalúrgicos, ferroviarios, mineros y otros. *Osain* es el protector de los perseguidos y el dueño de las cárceles. *Yewá* se elevó a la categoría de diosa de las sepulturas, probablemente por dos causas: primero, porque en Cuba ya no se efectuaban ceremonias de enterramiento de los Yoruba ligadas al culto de los antepasados y al culto del dios del suelo (*Shopona/Naná Bourukú*) y, segundo, tuvieron que integrar el cementerio en su concepción del mundo como forma nueva de lugar de sepultura.

La limitación del tiempo y la necesidad del encubrimiento llevaron a la concentración de las fiestas de distintos *orishas*

en una fiesta oficialmente preparada para un santo católico. Con el tiempo, surgió de esto el orden exacto de las ceremonias para los *orishas*.

Podemos suponer que a fines del siglo pasado se habían desarrollado y unido en un sistema los elementos fundamentales de la santería y de su culto:

1. El panteón; la fusión entre *orishas* y santos católicos cuyo carácter, tareas especiales (donde fue necesario) y también el nuevo enlace local, eran definidos.
2. Colores, símbolos, ofrendas, etc., propios de los *orishas*.
3. El orden fijo del ceremonial en las festividades mayores.
4. La especialización de los *santeros* en el culto, debiendo pasar determinadas ceremonias particulares de iniciación.
5. El rito de iniciación básica, que permaneció sin alteraciones sustanciales.

Los cabildos y, sobre todo, las fiestas organizadas por éstos, no sólo brindaban diversión y descanso a los participantes, sino que eran también la base para la reorganización limitada de las tradiciones culturales africanas en Cuba. La pérdida parcial de la tradición cultural causada por la arbitrariedad de la trata negrera, las nuevas relaciones sociales de clases antagónicas y el encuentro de diferentes culturas europeas y africanas así como de otras influencias culturales, impidieron que se reprodujeran en Cuba las culturas africanas originales puras. Por eso, el cabildo sirvió también de base para el proceso de transculturación que se dirigía, y todavía hoy se dirige, a la formación y evolución de la cultura cubana y del cual las religiones y cultos afrocubanos constituyen resultados importantes.

El desarrollo de la santería en la primera mitad del siglo XX

En los primeros años de la república, los cabildos desaparecieron rápidamente. Las causas de ello no se han estudiado todavía con profundidad, pero parece que pudieran asociarse a los siguientes factores:

1. La terminación definitiva de la trata clandestina de esclavos en la década del 70.

2. La abolición de la esclavitud entre 1880-1886 y, entrelazado con ella, la formación acelerada del proletariado, consistente sobre todo de braceros y trabajadores temporales.
3. La desaparición de la autoconciencia étnica africana, sustituida por una conciencia nacional como resultado de la lucha nacional liberadora del pueblo cubano y por la incorporación decidida a ésta de los antiguos esclavos.
4. La pertenencia a una clase social específica al producirse el desarrollo pleno de relaciones de producción capitalistas, con independencia de la antigua procedencia étnica o la pertenencia racial; esto no niega la existencia de la discriminación racial, que en el seno de relaciones de clases antagónicas caracteriza particularmente las relaciones de las clases dominantes con los explotados de color.
5. La fundación de organizaciones de la clase obrera (partidos, sindicatos) a partir de 1899, las cuales pudieron representar mejor que los cabildos las aspiraciones de los trabajadores bajo las nuevas condiciones sociales.
6. Las grandes migraciones que tuvieron lugar a comienzos del siglo XX motivadas por el auge de la economía azucarera en la región oriental y por el desplazamiento periódico hacia aquellas regiones de trabajadores temporales.

Con la decadencia de los cabildos de nación, la santería perdió su fundamento social de origen. Surgieron grupos en torno a las madrinas y los padrinos con más o menos consistencia. Estos grupos, como comunidad religiosa, eran más abiertos que los cabildos de nación basados en la misma procedencia étnica de sus participantes. La fe y la subordinación, bajo las ceremonias llegaron a ser los factores decisivos.

Parejamente a la reorganización de la comunidad religiosa, se producía, de modo simultáneo, la integración al sistema social capitalista. La santería, que en sus orígenes era la religión de un grupo determinado de la población de color, se convirtió en una de las religiones que encontraba sus aspirantes, sobre todo, entre las clases y capas sociales más explota-

das, independientemente de su color de piel o de la procedencia étnica de los padres y abuelos de sus integrantes.

Las motivaciones que impulsaban a los que deseaban iniciarse y las del grupo que los integró nunca han sido investigadas, pero se puede suponer que cubrían una gama muy diversa. La mayoría de los aspirantes se sentían atraídos en virtud de la vigencia de tales valores en el medio social propio, debido al contacto diario con practicantes de estos cultos populares.

El alto costo de la iniciación producía un efecto selectivo, es decir, solamente quien sentía la necesidad de integrarse ahorraba dinero suficiente y pedía ayuda a sus familiares con tal propósito. Esta selección contribuyó a la cohesión de las comunidades religiosas. De otra parte, el "hacer santos" llegó a ser un buen negocio para algunos que convertían el rito de iniciación en una mercancía a la que correspondía un precio determinado según la calidad que tuviera. Se producían santos "en serie" a precios bajos, con rituales cortados, sin mayores relieves, o "producciones únicas" para aquellos que las pagaban.

A la vez, se encuentra también el fenómeno de que el "tener santo" era usado como un medio para obtener *prestigio social* entre determinadas capas de la población, por parte de aquellos que perseguían determinados fines, como, por ejemplo, el éxito en las elecciones, en la política al uso en la Cuba neocolonial.

Con la integración al sistema social capitalista, la santería perdió su necesidad social como ideología, ejerciendo un papel alienante al impedir a muchos reconocer las verdaderas causas de la explotación y la opresión. Pero, por ser la ideología una parte relativamente independiente de la superestructura, "las nociones religiosas, una vez formadas, desaparecen en general muy difícilmente, permaneciendo aún cuando las condiciones de las cuales surgieron hayan cambiado" (TOKAREY, 1978, p. 707). En este sentido, la santería aparece como ideología reaccionaria durante todo el presente siglo. De otra parte, la santería implica, no solamente una ideología, sino, también una tradición cultural de música, baile, de folklore en general. Haber conservado esta tradición dentro del sistema capitalista, adverso a la cultura, es un mérito de los creyentes de esta religión, porque estas tradiciones representan una contribución valiosa en la formación de la cultura nacional cubana.

Resumen

La investigación presentada muestra las diferencias fundamentales que existen entre las creencias en los *orishas* y la santería, con lo que se pone de manifiesto que cada analogía basada en los detalles tiene un carácter superficial. En primer lugar, la creencia en los *orishas* es un reflejo de la lucha permanente del hombre con la naturaleza, en la cual se encuentra de modo incipiente el reflejo de las contradicciones sociales.

La santería se desarrolló hacia una religión integrada en la sociedad de clases capitalista. A pesar de no superar totalmente el estado de religión que refleja fenómenos naturales, es, sobre todo, una expresión de las contradicciones sociales entre la clase dominante y su religión, el catolicismo, y una parte de las clases y capas explotadas, cuya religión es la santería. Los cambios que diferencian la santería de la creencia en los *orishas* surgieron como resultado de la influencia de las contradicciones sociales sobre la conciencia del hombre, de la confrontación con la cultura colonial española y con otras culturas africanas, tanto como de la necesidad del hombre de alcanzar bajo las nuevas condiciones un cuadro coherente del mundo. Con la integración al sistema social capitalista, la santería perdió, hasta cierto punto, su carácter progresista, carácter que en nuestro siglo se circunscribió solamente a la conservación de tradiciones culturales valiosas.

BIBLIOGRAFÍA

- BÜTTNER, T. *Geschichte Afrikas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Bd. 1. Berlin, Akademie-Verlag 1976.
- DENNETT, R. E. *Nigerian studies of the religious and political system of the Yoruba*. London 1910.
- DESCHAMPS CHAPEAUX, P. *El negro en la economía habanera del siglo XIX*. La Habana, Ed. Unión de Escritores y Artistas de Cuba, 1971.
- ENGELS, F. *Anti-Dühring*. Montevideo, Ed. Pueblos Unidos, 1961.
- ORTIZ, F. *La africanía de la música folklórica de Cuba*. La Habana, Ed. Universitaria 1965.
- PARRINDER, G. *West African religion, a study of the belief and practices of Alean, Ewe, Yoruba, Ibo and kindred people*. 2nd. edition London, Epworth Press 1961.
- PÉREZ DE LA RIVA, J. *El barracón y otros ensayos*. La Habana, Ed. de Ciencias Sociales 1975.

STÖBER, H. Der europäische Sklavenhandel und die feudale Produktionsweise an der westafrikanischen Sklavenküste. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* (Berlin) (10); 1969.

TOKAREV, S. A. *Die Religion in der Geschichte der Völker*. Berlin, Dietz-Verlag 1978.

La Revista Bimestre Cubana: primera época

Norma T. Peraza Zarausa

En cuanto a mí, yo sé que soy el blanco contra quien algunos disparan sus tiros, porque nunca he querido venderles mi pluma, y porque siempre me han encontrado con energía para decirles la verdad; en cuanto a mí, repito una y mil veces, que nada tengo que temer.

Yo los desafío públicamente para que, repasando mis aspiraciones y mis escritos, citen un solo rasgo que pueda justificar la insolente vocería con que piensan anonadarme.

JOSÉ ANTONIO SACO

La *Revista Bimestral Cubana* tuvo dos épocas: la primera (1831-1834), la segunda (1910-1959). Nosotros, en este trabajo, nos ocuparemos de la primera.

Aunque el número inicial de esta publicación aparece en el mes de abril de 1831 por iniciativa del frenólogo y educador de origen catalán, llegado a Cuba en 1829, Francisco Mariano Buenaventura Cubí y Soler, bajo el título de *Revista y Repertorio Bimestre de la Isla de Cuba*, ya desde 1830, la Comisión de Literatura, rama especial de la Sección de Educación de la Real Sociedad Patriótica de Amigos del País, había concebido la idea de editar una publicación periódica semejante a las existentes en algunos países de Europa y Estados Unidos, tales como la de Edimburgo y el *Quarterly* de Inglaterra, en la que

se divulgaran los conocimientos científicos y literarios, se comentaran trabajos y se insertaran artículos originales, de modo que resultara más amena e interesante para los lectores. Asimismo, cada número concluiría con un resumen teatral y ofrecería noticias sobre las obras que se presentaran en los coliseos de la ciudad. El proyecto original para la creación de la revista fue presentado por Blas Osés y Anastasio Carrillo.

En diciembre del propio año, Domingo del Monte, Secretario de la Comisión de Literatura de la Real Sociedad Patriótica de Amigos del País, informa que en breve tiempo verá la luz el proyectado periódico científico y literario destinado a difundir y generalizar el conocimiento de las obras propias y extrañas de mayor mérito; pero, antes que este proyecto fuera realidad, Mariano Cubí y Soler, miembro de la Real Sociedad Patriótica de Amigos del País, convencido de la necesidad de este periódico y atendido a su esfuerzo personal, funda y edita el primer número de la *Revista y Repertorio Bimestre de la Isla de Cuba*, correspondiente a mayo-junio de 1831, que se tiró en la Imprenta Fraternal de la calle de Obrapia.

En el artículo dedicado a presentar la revista, en el cual se exponen los fines y objetivos de la publicación, dice:

Digno es de asombro que en este venturoso suelo en que han encontrado su grata mansión la cultura y la elegancia, no haya aparecido un periódico destinado a difundir y a generalizar el conocimiento de las obras propias y extrañas de mayor mérito, a juzgarlas y calificarlas. Estas publicaciones que tanto empuje han dado y que de tanto estímulo han servido en las naciones extranjeras [*sic.*] son con muy pocas excepciones [*sic.*] desconocidas entre nosotros. Las revistas de Inglaterra, Francia, Alemania y los Estados Unidos, quizá más que ninguna otra causa, han originado e inspirado en estos pueblos aquella afición general a la lectura, que tan particularmente marca y distingue su carácter.

Ocupada la masa del estado en los asuntos y negocios propios de su profesión o carrera, no le queda tiempo para leer con detención, ni mucho menos para profundizar las voluminosas obras que sobre varias materias todos los días se publican. Por otra parte, en nuestro siglo de conocimientos generales, deseamos todos estar al corriente de lo que pasa o por mejor decir, vivir efectivamente en él.

Por estas palabras se ve como ya desde esta época se definía la importancia de las publicaciones periódicas para divulgar los conocimientos e intercambiar experiencias.

Se agrega, además, en este artículo "Al Público", que:

Son por lo común trimestres las principales Revistas, para que en el espacio que media en la publicación de los cuadernos se puedan formar con deliberación y criterio los juicios y el estilo y el lenguaje lleven el sello de la corrección, pulimento y elegancia. Más como también hay un gran número de Gacetas literarias, Almacenes científicos, Examinadores, Museos y otras mil publicaciones de esta clase que se dan a luz semanal o mensualmente, se apaga por de pronto la sed de leer que constantemente tiene el público. No de este modo sucede entre nosotros, que a pesar de haberse prestado el gobierno gustoso a secundar [*sic.*] toda empresa de esta naturaleza desaparecen los periódicos con la misma rapidez que se dejan ver.

Y continúa con una llamada que dice:

¡Cuántas ventajas no resultarían al público! ¡que empuje no se daría a la literatura si llegase a darse a luz el periódico que tiene proyectado la Real Sociedad Económica de la Habana. Entonces sí que tendríamos un papel digno de esta isla; y siendo su publicación por individuos capaces no podría haber temor de temprana decadencia. Deseáramos, si deseáramos que fuesen secundarios nuestros esfuerzos, y que se considerasen, como lo son efectivamente, de segundo orden respecto la útil y beneficiosa obra concebida.

A continuación, bajo el título de "*Condiciones del papel*", se anuncia el nombre de la revista, fecha de salida (día 1º de cada mes), número de pliegos de cada cuaderno, de 12 a 14, o sea, de 96 a 112 páginas en forma de 4º español u 8º inglés, tipo de encuadernación (rústica con papel pintado).

A fin de lograr suscriptores fijos para la publicación, se anuncia que se enviará este primer número como muestra a las personas que se estimaba pudiera interesarles; al propio tiempo, se informa que transcurridos algunos días, pasaría el repartidor a las casas donde se habían enviado las muestras para hacer las suscripciones correspondientes, cuyo precio,

por un año, sería de dos pesos y, de tres, para las de los números separados o bimestres. Los pagos se harían por trimestres y semestres adelantados, a cuyo fin se había designado un recaudador que realizaría los cobros. En esta misma sección, se hacía un llamado a los libreros e impresores para que enviaran a la revista la portada o título de cuantas obras se publicaran, originales o reimpresas, a fin de confeccionar con ellas, cada segundo cuaderno o cada cuatro meses, la lista o catálogo de todos los títulos publicados en la monarquía española. También anunciaba que al final de cada cuaderno aparecería un pliego de anuncios, en el que, mediante el pago de cinco pesos por cada aviso de hasta media página y de ocho pesos si excedía de esta medida hasta la página completa, se insertarían avisos científicos o literarios.

Con relación a la distribución del periódico en el interior del país, aclaraba que se remitiría a cualquier parte de él por correo, quedando el costo del envío por cuenta del solicitante; no obstante este sistema, contarían con agentes en las ciudades y villas principales por medio de los cuales se recibirían suscripciones y repartirían los ejemplares al mismo precio y en los mismos términos que en la Habana. Finalmente, se aclaraba que toda comunicación, que sería franca de portes, se remitiría al editor de la *Revista y Repertorio Bimestre de la Isla de Cuba*

Ya en este primer número, se anunciaba que el Capitán General había concedido el permiso solicitado por la Comisión de Literatura de la Real Sociedad Patriótica que desde el año 1830 proyectaba la publicación de un periódico trimestre por el estilo de los que, con el título de revista, se editaban en Europa; por lo que el editor de la *Revista y Repertorio Bimestre* había convenido con la Comisión de Literatura, la fusión de ambos esfuerzos y la creación de una empresa que, a partir de ese momento, publicaría la *Revista Bimestre Cubana*.

Después de este acuerdo entre Mariano Cubí y la Comisión de Literatura, en la Junta General de la Sociedad, que tuvo lugar el 31 de mayo de 1831, se dio cuenta por la Comisión de Literatura de la aparición del segundo número de la publicación, bajo el título de *Revista Bimestre Cubana* y se tomó el acuerdo de "proteger y animar el proyecto en cuanto pudiesen influir para su estabilidad y consolidación."

En el tomo primero, número uno, el artículo titulado "Gramáticas Latinas", de Félix Varela se analizan las tres obras

gramaticales siguientes: 1º. *El Libro Quinto de Gramática*, de Elio Antonio de Nebrija; 2º. *Nueva Gramática Latina*, de Luis Mata de Araujo; y 3º. *La Gramática Latina* de Adam. En el artículo se hace análisis y crítica de los tres, después de ciertas consideraciones sobre el uso de las gramáticas en el aprendizaje de los idiomas; expone su opinión de la supremacía de la de Mata sobre la de Nebrija en cuanto a ciertos aspectos, pero cuando compara la parte relacionada con la sintaxis, considera superior la de Adam.

El número dos del tomo primero se inicia con un trabajo de Domingo del Monte en el que anuncia que a partir de ese número "se publicarán relaciones de viajes de extranjeros a la isla de Cuba, ya que estos producen trabajos correctos, con datos positivos y criterios desapasionados sobre la isla..." Después de mencionar el *Ensayo Político* del barón de Humboldt, expone que, también en este artículo tratará de las cartas que sobre la isla de Cuba escribiera el reverendo doctor en Teología Abiel Abbot, en las que describe sus impresiones del recorrido realizado desde su desembarco en Matanzas hasta La Habana.

Del propio Del Monte aparecen noticias y variedades científicas y literarias sobre Inglaterra, Francia, Italia, Alemania, Rusia, España y América; así como un artículo sobre la *Carta geográfica y topográfica de la isla de Cuba*, por Don Francisco Dionisio Vives, capitán general en esa fecha.

En el número tres, figura un artículo bajo la Sección Educación e Industria Popular, de Pedro Sirgado, titulado "Discurso sobre el fomento de la Industria Popular. De orden de S.M. y del Consejo: Madrid", en el que se comentan los juicios de Campomanes sobre el fomento de la industria popular y sus opiniones acerca de las causas de la decadencia y de las medidas a tomar. Al propio tiempo, el autor establece la comparación con nuestro país, analiza la situación reinante y plantea si debe darse preferencia a las artes o a la agricultura y asimismo, hace resaltar la importante tarea educacional de la Sociedad Patriótica fundada en 1793.

A continuación, en el artículo "*Mes douze premières années*" París, 1831, Del Monte comenta este trabajo de la Condesa de Merlin, pero sin descubrir su nombre, para respetar los deseos de la autora que se oculta bajo el anónimo.

El tomo dos contiene los números cuatro, cinco y seis. En el número cuatro, que se inicia con la sección "Historia de las

Partidas", donde Juan de la Cruz Osés, comenta "Las Siete Partidas del sabio rey D. Alonso el IX..."; continúa con los artículos "Economía aplicada a España". "Enseñanza gratuita"; comentarios de Osés sobre la traducción de *La Iliada* de Homero por Gómez Hermosilla; y a continuación aparecen dos trabajos de Luz y Caballero: "Magnetismo terrestre" y "Educación" (la revista de los exámenes generales de las escuelas y colegios de esta ciudad). En el primero "Magnetismo terrestre" se expone el proyecto ideado por el Barón de Humboldt para establecer en las regiones tropicales observaciones magnéticas con el fin de marcar en ciertos tiempos señalados las variaciones de la declinación y demás fenómenos perturbadores del electromagnetismo y así establecer comparaciones con otros puntos terrestres en diversas latitudes. Asimismo aprovecha la oportunidad de encontrarse en París un cubano amante de las ciencias que al regresar a Cuba trataría de establecer aquí la casa magnética. Adjunta además extracto de la carta de Humboldt en París en julio de 1831 sobre el asunto y resumen del prólogo del propio Humboldt que precede a la memoria de Dove. Le sigue "Poesía Cubana; Rasgos descriptivos de la naturaleza cubana por Delio; cantor de las ruinas del Alhambra", donde se comenta la obra de este poeta que describe la belleza de nuestros campos.

Cierra el número del Monte con su trabajo: "Isla de Cuba"; Composición de las calles de la Habana y el informe de la Junta Extraordinaria de la Sección de Educación del 13 de diciembre y el de la Junta general de la Real Sociedad del 15 del mismo mes sobre las tareas de la Comisión Permanente de Literatura durante el año 1831. Al final de este informe comunica que el socio de mérito D. José Antonio Saco ha ganado este año el premio de la Real Sociedad Patriótica con su trabajo "Memoria sobre la vagancia y sus causas en esta Isla".

En el número cinco de este mismo tomo dos, aparecen trabajos de Pedro Sirgado, Del Monte, Anastasio Carrillo y Blas Osés.

En la sección "Noticias y Variedades Científicas y Literarias. Isla de Cuba", figura la adjudicación del premio del año 1831 de la Real Sociedad Patriótica de la Habana, según el acta de la sesión general de dicha Sociedad, celebrada el 17 de diciembre de 1831, en la que se comenta de los premios de las Memorias adjudicados en ese año; correspondiente a Carlos Enrique Siegling, ingeniero al servicio del rey de Prusia y residente en la Habana, el premio *Cárceles*; se hace constar

que la calidad del trabajo excedía de la cantidad ofrecida como premio, por lo que se adjudicó toda la dedicada al año anterior, consistente en 300 pesos fuertes, la medalla de honor y el título de Socio de Mérito. Como se consideraba útil la conservación del documento (plano de la ciudad) se ordenó su colocación en un marco y que fuera enviado al ayuntamiento de la Habana para su colocación en la Sala de Juntas. Dado que el artículo original estaba en los idiomas alemán e inglés, se dispuso su traducción al español y se encargó de ella al miembro de la Sociedad, José de la Luz y Caballero, quien generalmente brindaba este servicio.

En esta misma nota se hace constar que a la *Memoria sobre las causas de la vagancia en la isla de Cuba*, de José A. Saco, Miembro de Mérito de la Institución, se adjudicaba todo el premio ofrecido en el concurso del año anterior. Asimismo se premiaron con accésit las memorias sobre prados naturales y artificiales, de Manuela Jiménez y Martínez, y a Juan Justo, por su *Memoria sobre los adelantos obtenidos por la educación pública en la Habana*, comparándola con los que había tenido en el año 1792, cuando se fundó la Sociedad.

También aparece el programa de los premios ofrecidos por la Real Sociedad Patriótica para el año 1832.

Si se analizan las materias seleccionadas para los premios, se pone de manifiesto, claramente el interés por desarrollar el nivel educacional de la población; pero, a la vez, se relacionaba este punto con la necesidad de impulsar la agricultura y la tecnología, asociándose en algunos casos como en el segundo premio, ambos aspectos, ya que se premiaría una memoria que combinara la instrucción elemental con el trabajo manual en las escuelas primarias. Asimismo se señalaba la necesidad, en otros premios, de la redacción de cartillas sobre el cultivo de la caña de azúcar, del cacao, cafeto, tabaco, arroz, viandas y hasta del beneficio de las colmenas, en forma "sencilla, clara, metódica y adecuada a la capacidad de las gentes del campo...", de donde se infiere que iban dirigidos estos trabajos directamente a la elevación del nivel de los trabajadores manuales y agrícolas, las clases más modestas de la población.

Con relación al proyecto de creación de la revista en el informe de Del Monte, Secretario de la Comisión de Literatura, correspondiente al año 1831, al referirse a ésta, decía:-----

Ya la Sección habrá visto su resultado en los dos números que han salido. En ellos se notará que, tratan-

do de difundir en nuestro pueblo las ideas más sanas en punto a letras, se ha extendido la Comisión a cuantos ramos abraza el vasto y enciclopédico dominio de las Humanidades, e inculca con esta mira los documentos de moral, de economía, de comercio, de industria, de jurisprudencia, explanando en sus diversas y útiles materias, los principios generalmente recibidos en las naciones más civilizadas, procurando seguir, siquiera en las teorías, sus prodigiosos adelantamientos. Ha propendido, por otra parte, la Comisión a imprimir a su papel el carácter de CUBANO,¹ cuyo epíteto le ha dado. Y esto lo hace la Comisión no solo en obsequio de la Isla, para quien principalmente se destina, sino con el fin de retribuir con las noticias que acerca de nuestras cosas publicamos, la inmensa deuda de sabiduría, que hemos contraído con esas mismas naciones, las cuales diariamente contribuyen con sus tesoros científicos, a aumentar la suma de nuestras ideas, así como aumentaron con los productos de sus fábricas y sus transacciones mercantiles las comodidades de nuestra vida y nuestra riqueza territorial. Pero en el influjo que naturalmente obtendrá este periódico en nuestra tierra, libra la Comisión sus esperanzas de llenar completamente su destino. Tiene motivos muy justos para creer que cada día se vaya mejorando su redacción, puesto que los hombres más distinguidos de la Isla por su ingenio y doctrina, no se desdeñarán de favorecerla en lo adelante con sus artículos, cuando vean que otros, aunque no tan respetables como ellos por su sabiduría y su talento, la miran con predilección y se afanan a fuer de verdaderos patricios en su mejor empeño. . .

En este período del acuerdo entre Cubí y la Comisión de Literatura, éste se comprometió a costear los gastos de la revista y quedó a cargo de la Comisión, presidida por Domingo del Monte, la redacción de la misma con facultad para determinar los trabajos que aparecerían en ella. Del mismo modo, ante la Junta General de la Real Sociedad Patriótica del 21 de diciembre de 1832, en el informe rendido por Domingo del

¹ Al pasar la revista a la Comisión, se estableció la diferencia entre el carácter español y cubano de la misma, agregando el título este epíteto. (N. del A.)

Monte en su carácter de Secretario de la Comisión Permanente de Literatura, dice:

Encerrada la Comisión Permanente de Literatura en los estrechos límites que ahora circunscriben el círculo de sus tareas, las de este año se han reducido a la redacción de la *Revista Bimestre Cubana*, y a proponer dos certámenes literarios a la juventud aplicada.

No se crea por esto que ha desmayado en su ardor primitivo, pues en la compendiosa palabra "redacción", se comprende la más noble, la más útil, al mismo tiempo que la más difícil y más comprometida parte de nuestras ocupaciones. Celebrar con franqueza los aciertos del ingenio, y con la misma criticar sus errores; perseguir con constancia y con firmeza los vicios y extravíos morales y literarios de cualquier tamaño, por formidables que sean, sin otro fin que la propagación de la moralidad y del buen gusto, ni otro interés que el bien de nuestra tierra: he aquí la profesión de fe que la Comisión de Literatura y los principios que la han guiado en la publicación de la Revista. Muy natural era, y así ha sucedido, que el egoísmo, la inmoralidad y la ignorancia se alarmasen al leer nuestros artículos, y se valiesen de las armas más prohibidas para calumniar nuestras intenciones; pero el testimonio de nuestras conciencias y las sinceras congratulaciones que hemos recibido de los literatos españoles más distinguidos por su sabiduría y honradez, nos han pagado con usura nuestras fatigas y nos han alentado a que sigamos con la misma valentía nuestra espinosa carrera. D. Manuel José Quintana, socio de esta Real Sociedad Patriótica, residente en Madrid, digno representante en España de la poesía enérgica y popular europea del siglo 19, y el historiador más desapasionado y profundo que ha producido la nación, honrado con el aprecio personal de S.M., no ha tenido embarazo, sin estar ligado con nosotros en particular con otro vínculo que el literario, ni ser movido por otra instigación que la de sus sentimientos, en afirmar que: "*La Revista Cubana*, en su opinión, y en la de todos los que en España conservan amor a la verdadera filosofía y a las letras es el mejor periódico español que se ha publicado en muchos tiempos a esta parte", y añade: "no solo por sus sanos principios, selecta doctrina, claro y elegante estilo, sino por

la justa elevación, noble entereza y laudables miras que le animan." D. Francisco Martínez de la Rosa, tan justamente célebre entre nosotros por más de un título, también nos ha manifestado con las expresiones del más sentido agradecimiento el aprecio con que mira nuestras tareas. En los periódicos de la corte se extractan todos los días fragmentos de la Revista y se elogian con igual imparcialidad y desinterés; todos los hombres, en fin, buenos y sensatos de la nación, aplauden nuestros propósitos y celebran nuestra conducta.

No ha sido el móvil nunca de la Comisión de Literatura el provecho personal de sus individuos: consagrados enteramente estos a desempeñar con honor los objetos de su instituto, antes han preferido a toda costa aparecer como inflexibles y severos en sus principios y acciones morales y literarias, que no venales y mezquinos galanteadores de la fortuna. Por eso no se creará, que al citarse las palabras y testimonios que tanto honran a la Comisión, se haya tenido por mira el halagar a deshonra el amor propio de ninguno de los que la componen. . .

En abril del propio año, 1832, Cubí y Soler cedió la propiedad de la *Revista* a la Comisión de Literatura, ya que sus obligaciones como director del colegio Buenavista, por él fundado, le exigían la dedicación de todo su tiempo. A partir de este momento, la Comisión acordó designar como director del periódico a José Antonio Saco, socio de mérito de la Sociedad; se le nombró el siete de abril de 1832, según acuerdo tomado en la reunión que tuvo lugar en la casa de Nicolás de Cárdenas y Manzano, cuya acta dice:

REAL SOCIEDAD PATRIOTICA

COMISIÓN PERMANENTE DE LITERATURA

Reunidos los individuos que la componen en la morada del Sr. D. Nicolás de Cárdenas y Manzano, su presidente, para tratar acerca de la redacción de la "*Revista Cubana*", a consecuencia de la cesión que hace a la Comisión D. Mariano Cubí y Soler de la propiedad de dicho periódico, para poder dedicarse más exclusivamente [*sic.*] a las vastas atenciones de su ministerio como director del colegio de Buena-Vista; la Comisión

después de dar las debidas gracias al Sr. Cubí, acordó se encargara en lo adelante, así de la dirección como de la agencia del papel al individuo de su propio seno y socio de mérito D. José Antonio Saco, quien estando presente aceptó gustoso el encargo; quedando en consecuencia facultado por la Comisión para tratar con impresores, cobrar el producido de la suscripción, y entenderse en cuanto directa o indirectamente diga relación con la Revista: en el concepto de que son de cuenta del Sr. Saco, tanto las pérdidas como las ventajas que resultaren de la publicación; mas siempre con el bien entendido de que la Comisión se reserva íntegro el derecho de propiedad que sobre el papel le pertenece. Y a fin de poner este nuevo arreglo en conocimiento del público se acordó se imprimiera en los diarios de esta capital. —Habana 7 de abril de 1832.— Domingo del Monte, Secretario.

En esta primera época, la *Revista* publicó diez números en tres tomos, en estos algunos nombres de autores aparecen manuscritos. El formato fue más o menos el de las publicaciones inglesas, aunque adolecía del defecto de muchas de nuestras publicaciones mensuales de aquella época que, con frecuencia, se olvidaban que formaban parte de un todo y no expresaban el año de la publicación, concretándose solo a poner el título y a veces el mes.

En el número seis, aparece publicada la *Memoria sobre la vagancia en la isla de Cuba*, obra premiada, como vimos, por la Real Sociedad Patriótica de La Habana en diciembre de 1831. Este trabajo, que había sido preparado para el certamen público convocado por dicha sociedad en abril de 1830, no llegó a tiempo, y el concurso fue declarado desierto; pero en 1831, optó y obtuvo el premio, consistente en patente de Socio de Mérito, medalla de oro y doscientos pesos. El artículo, lógicamente, debió publicarse en las *Memorias de la Sociedad Patriótica*, pero la forma en que Saco enjuiciaba los vicios cubanos provocó discrepancias con la Comisión de Literatura de dicha Sociedad; se solicitaron del autor las rectificaciones pertinentes, lo que este evadió, y, posteriormente, logró la aprobación de los censores regios, y lo publicó en el número seis, de la página 15 a la 65.

Durante la dirección de Saco, que se inicia con el número siete, mayo-junio, 1832, comienza una etapa polémica desde la publicación en este número de su artículo sobre la obra del

Reverendo Walsh, intitulada "Notices of Brazil in 1828 and 1829", en el que denunciaba Saco la esclavitud, con el valor que le caracterizaba con frases como estas: "Horrendo tráfico de carne humana que prosigue a despecho de las leyes".

Todos los números que siguieron a este se caracterizaron por su contenido en estadísticas, la forma en que se enjuiciaba la trata, los artículos de crítica y las opiniones sobre el sistema de enseñanza pública que se estimaba debía ser más amplio.

En el número ocho se cambió el orden corriente natural. Este cambio se debió al interés por insertar en él noticias sobre el cólera morbus asiático, por lo que tres de los artículos que debían aparecer en este número se dejaron para el número nueve. A pesar de esta medida, el número ocho tiene un volumen de más de la cuarta parte que todos los anteriores y en materia más de una tercera. La letra utilizada es más pequeña que la usual.

En el número nueve, además de las tablas necrológicas del cólera morbus, por José Antonio Saco, aparecen: "Observaciones sobre el clima de Lima...", de Hipólito Unanue; la "Contestación dada por José de la Luz al Real Protomedicato en junio 15"; "Poesías inéditas" de Felipe Poey y comentarios sobre la obra de T. Albercrombie, New York, 1833, sobre la investigación de las potencias intelectuales y la investigación de la verdad.

El número diez, aunque ya se había impreso, no se distribuyó por el temor causado por el destierro del Director y se inicia con el artículo "Memorias geográficas, históricas, económicas, estadísticas de la isla de Puerto Rico, por Pedro Tomás de Córdova, secretario honorario de S.M. y del gobierno de la misma". A continuación tiene un asterisco que envía a la nota siguiente:

...Meses ha que este artículo fue comunicado a la redacción de la Revista Cubana por un joven habanero que ha viajado con provecho por la isla de Puerto Rico; pero justos motivos han diferido hasta ahora de su publicación. (Nota del Redactor);

al que sigue, "Balanza Mercantil de Puerto Rico".

A continuación, en la página 169, aparece una "Advertencia" en la que se señala que, concluido el artículo anterior, llegó a

manos de la redacción el último tomo de las *Memorias* y como entre estas y lo ya publicado existía poca diferencia, se limitaba a transcribir el oficio del capitán general, Juan Ramón de Osés, magistrado de la audiencia para que censurara el trabajo y la contestación de este último.

El artículo dos, bajo la palabra "Apuntes" se refiere al trabajo presentado al Ayuntamiento por uno de sus miembros en el que expone la crisis económica sufrida en el país por la decadencia del precio del azúcar a principios del año 1819, debido, por una parte, a la competencia de Brasil y algunas zonas de las orillas del Mississippi, y, por otra, a la falta de previsión del país en los días de gloria para desarrollar otras fuentes de riqueza. Como se ve, ya en esta época era la situación azucarera mundial seria preocupación para la economía cubana, ya que de ella dependía casi totalmente la estabilidad económica del país. Después, bajo el título "Males del momento, pérdida de zafra", analiza los efectos producidos en esta por la epidemia de cólera desatada en el país, comenzando en el barrio de San Lázaro, que produjo gran mortalidad entre los esclavos. Termina con nota estadística.

Estos artículos carecen de firma, pero existe una nota manuscrita de Del Monte, que adjudica el artículo primero a Pedro Sirgado, y en una nota manuscrita dice que, según palabras de Saco, el autor del otro artículo "es el aventajado habanero, Anastasio Carrillo y Arango." Señala como fuentes, los *Papeles de Saco sobre Cuba*, tomo 3, página 91.

Esta publicación mereció juicios críticos que la consideraron como de las mejores de su época, pudiéndose mencionar entre ellos el de José Manuel Quintana, socio corresponsal de la Real Sociedad Patriótica con residencia en Madrid, quien dijo:

...en la de todos los que en España conservan amor a la verdadera filosofía y a las letras, es el mejor periódico español que se ha publicado de muchos tiempos a esta parte, no solo por sus sanos principios, selecta doctrina y claro y elegante estilo, sino por la justa elevación, noble entereza y laudables miras que la animan.

No sólo desde España se comentaba la calidad de la publicación, sino también desde Boston el conocido hispanófilo, pro-

fundo conoedor de las letras españolas Dr. Jorge Tickner, decía:

Nada que pueda compararse con la antedicha Revista se ha presentado nunca que yo sepa, en ninguna de las colonias españolas. Nada hay tampoco en España que se le equipare, pues jamás se ha proyectado en Madrid una revista de tanto ingenio, fuerza y variedad.

También, años más tarde, el *Diccionario Geográfico Universal*, 1931, la elogió grandemente.

Ya desde 1829 un grupo de cubanos progresistas miembros de la Real Sociedad Patriótica de la Habana, entre los que figuraban Nicolás de Cárdenas, Joaquín Santos Suárez, Blas y Vicente Osés, Nicolás Manuel Escobedo, Felipe Poey, José de la Luz y Caballero, Domingo del Monte y otros, habían solicitado de la Sociedad la autorización para constituir un centro literario para el estudio de las bellas letras. El permiso fue negado y sólo se les concedió autorización para establecer una comisión permanente de literatura, que quedaría agregada a la Sección de Educación. Fue esta Comisión la que concibió y proyectó la *Revista Bimestre Cubana* que nos ocupa; pero, después de la muerte de Fernando VII en 1833, algunos de sus miembros aprovechando la nueva era abierta en la península, solicitaron de la reina Isabel la autorización para la constitución de una academia, la cual les fue concedida. En marzo de 1834, quedó instalada la Academia. Este hecho agravó la lucha ya existente entre los grupos literarios progresista y reaccionario, este último dirigido por Juan Bernardo de O'Gaban. La Academia fue duramente atacada por la Sociedad, la que logró que el general Ricafort dictase, el 23 de abril de 1834, una orden en la que prohibía se publicaran notas en los diarios relacionadas con la Academia, pretextando que se hacía esto: "para no dividir opiniones, con lo cual se comprometerían objetos muy sagrados."

En esta situación, publica Saco su viril defensa de la Academia destruyendo los argumentos leguleyescos de O'Gaban, lo que agrava aún más su difícil posición, la de la Academia y de la *Revista Bimestre*, ya que se daba al incidente carácter político, acusándose por O'Gaban a la Academia de: "Ser un foco de sedición y anarquía", por lo que solicitó del Capitán General "las más enérgicas medidas contra el insolente Saco..."

Esto significó para el combativo y combatido Saco el destierro de Cuba el 13 de setiembre de 1834, la desaparición de

la Comisión de Literatura, de la Academia Cubana y de la *Revista Bimestre Cubana*, que terminó así su primera época, ocasión esta en que Saco gritara al siniestro Tacón:

“Nada necesito y nada en el mundo es capaz de comprarme.”

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

BACHILLER MORALES, ANTONIO. *Apuntes para la historia de las letras y de la instrucción pública de la isla de Cuba*. Habana, Impr. de P. Masana, 1859. v. 2. p. [71]-78.

BECERRA DE BONET, BERTHA. Biografía de la Revista Bimestre Cubana, *Revista Bimestre Cubana*. (Habana) 69:57-73; 1952-54.

CASTEJÓN, FEDERICO. Cubí y Soler, fundador de la Revista Bimestre Cubana y su criminología. *Op. cit.* 36(2): 176-205; marzo-abril, 1936.

CUBA. BIBLIOTECA NACIONAL. DEPARTAMENTO COLECCIÓN CUBANA. Índice analítico de la *Revista Bimestre Cubana* por Araceli García-Carranza [La Habana, Instituto del Libro, 1968] p. [9]-15.

CHACÓN Y CALVO, JOSÉ MARÍA. Hechos y comentarios. La antigua Revista Bimestre Cubana *Diario de la Marina*. (Habana) 15 enero, 1956: 4C.

GUERRA SÁNCHEZ, RAMIRO. *Historia de la Nación Cubana*. Habana, Editorial Historia de la Nación Cubana, 1952. t. 7. p. 98-99.

MONTORO, RAFAEL. *Compendio de historia de la Sociedad Económica de Amigos del País de La Habana*. La Habana, Impr. y Lib. El Universo, 1930. p. 74-75.

MORENO FRAGINALS, MANUEL. *José Antonio Saco. Estudio y Bibliografía*. Las Villas, Universidad Central. Dirección de Publicaciones, 1960. p. 172-194.

ORTIZ FERNÁNDEZ, FERNANDO. *José Antonio Saco y sus ideas cubanas*. La Habana, Impr. y Lib. El Universo, 1929. p. 26-47.

———. *Recopilación para la historia de la Sociedad Económica Habanera*. La Habana, Impr. y Lib. El Universo, 1930. t. 1 p. 33-34.

Revista Bimestre Cubana. Habana, 1831-34. t. 1-3.

SACO, JOSÉ ANTONIO. *Colección de papeles científicos, históricos, políticos y de otros ramos sobre la isla de Cuba, ya publicados, ya inéditos*. París, Impr. d'Aubusson y Kugelmann, 1858-59. v.3 p. 3-82, 91.

———. *Justa defensa de la Academia Cubana de Literatura; contra los violentos ataques que se le han dado en el Diario de la Habana, desde el 12 hasta el 23 de abril del presente año.* New Orleans, St. Romes, 1834. p. 3-30.

VALLE, ADRIÁN DEL. La Revista Bimestre Cubana en su primera época. *Revista Bimestre Cubana.* (Habana) 27(3): 329-333; mayo-junio, 1931.

*Conceptos de José de la Luz y Caballero sobre el arte literario**

A. Dessau

Universidad Wilhelm Pieck
República Democrática Alemana

I

Los quince años que median entre 1835 y 1850 es uno de los períodos más importantes del proceso espiritual de los pueblos latinoamericanos. En lo político, surgieron las diferentes corrientes liberales que, al mediar el siglo, dirigieron movimientos políticos que en algunos países culminaron con el derrocamiento de las dictaduras conservadoras así como en una serie de reformas de gran trascendencia histórica. En lo filosófico, se desarrolló un amplio proceso de renovación que trató de superar el antagonismo entre los liberales y conservadores de los primeros años de la independencia considerado como polémica estéril entre principios totalmente desligados de la realidad social de las naciones recién constituidas. En lo ideológico, se crearon grandes proyectos de la marcha de los pueblos latinoamericanos hacia la civilización considerada por los pensadores más avanzados de la época como república universal o humanidad constituida en asociación fraternal de naciones independientes. En lo literario, surgieron anticipaciones programáticas de un proceso literario concebido como manifestación de la subjetividad creadora de los hombres y las naciones en los países latinoamericanos.

Este intenso proceso espiritual, que dejó huellas perdurables en la vida espiritual de los pueblos latinoamericanos, no fue un mero reflejo de lo que ocurría en los países europeos.

* Ponencia presentada en la segunda sesión del XX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, celebrado en Budapest, Hungría, en agosto de 1981.

Si bien incluía la recepción intensa, pero creadora y selectiva de muchos elementos de las corrientes filosóficas, científicas e ideológicas internacionales de la época, su rasgo característico fue que, desde las condiciones atrasadas de los países latinoamericanos, dentro de los cuales las tareas históricas de la revolución burguesa quedaron totalmente por hacer, se apropió las conquistas espirituales más importantes de un período histórico caracterizado precisamente por el triunfo de la sociedad burguesa sobre la feudal en la escala mundial. En este sentido, los mayores pensadores latinoamericanos de la época amalgamaron la sustancia social del pensamiento de la ilustración con elementos importantes del pensamiento internacional inmediatamente anterior a los procesos revolucionarios de 1848 a 1850, como, por ejemplo, las ideas del historicismo, el progreso indefinido, la vinculación de todos los fenómenos de la realidad entre sí, y el carácter de la sociedad como asociación de hombres libres, caracterizada por vínculos orgánicos entre sus diferentes sectores¹.

Uno de los rasgos más importantes de este pensamiento fue que siguió cultivando la idea de la unidad del género humano, típica de la Ilustración, defendiendo la idea de que los pueblos latinoamericanos tenían que cumplir una misión dentro de la humanidad. Esta posición se encontró sobre todo entre los pensadores que, por las tradiciones particulares de sus respectivos países o contingencias biográficas, estaban directamente vinculados con la Ilustración, como, por ejemplo, Andrés Bello, Benito Juárez y José de la Luz y Caballero.

Por otro lado, aquel período fue caracterizado por el desarrollo acelerado de las naciones y sus contradicciones. Para los pueblos latinoamericanos, esta tendencia se manifestó en que la actitud que las naciones más "civilizadas" adoptaron frente a ellas, fue motivada cada vez más por los intereses económicos de estas últimas en vez de la fraternidad universal anhelada por la mayoría de los pensadores latinoamericanos.² Nadie menos que Juárez reflejó esta inversión de los valores

¹ La amalgama del ideario de la Gran Revolución Francesa con el que se produjo en vísperas de la revolución de 1848 resulta patente, por ejemplo, en Echeverría, quien habló de "*Asociación, progreso, libertad, igualdad, fraternidad* (subrayados por Echeverría — A.D.) [...] símbolos divinos del venturoso porvenir de los pueblos de la humanidad" (E. ECHEVERRÍA, *Obras completas*, Buenos Aires 1972, p. 130.)

² Véase, por ejemplo, A. BELLO, *Obras completas*, vol. 10. Caracas 1954, p. 21 n. 1; B. JUÁREZ, *Pensamiento y acción*, La Habana 1974, p. 215.

más altos del siglo de las luces y la ideología liberal, caracterizando a los invasores franceses como "nuestros bárbaros civilizadores".³

Desde los años cuarenta, esta situación influyó en los pensadores latinoamericanos más jóvenes y vinculados con fuerzas sociales interesadas en el desarrollo de un capitalismo independiente en sus respectivos países. De esta manera, el pensamiento latinoamericano de la época fue caracterizado por una segunda vertiente que, sin deshacerse de la idea de la unidad del género humano, se inclinó a considerar con mayor atención los rasgos particularmente nacionales. Este caso se dio, por ejemplo, en las obras de Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento y José Victorino Lastarria, mientras que Esteban Echeverría ocupó una posición intermedia.

En el proceso literario, esta duplicidad resultó menos visible. Conceptualmente, el eje del *Facundo*, por ejemplo, reside en la idea de cómo el hombre, como ser genético dotado "eminentemente se esfuerza por producirse y adopta para ello los medios y caminos que encuentra",⁴ debía realizarse en las condiciones concretas de la Argentina, caracterizadas, según Sarmiento, por una densidad demográfica reducida y la falta consiguiente de la asociación característica de la civilización⁵. Por otro lado, Alberdi esbozó algunos elementos específicos de lo que más tarde se llamaría el "ser americano"⁶, mientras que otros autores se limitaron a retratar sencillamente las contingencias de la vida en sus respectivos países.

Con respecto a los conceptos sobre la literatura se citan, por lo general, las ideas de Echeverría, Alberdi y Lastarria, orientadas más o menos marcadamente hacia la creación de una literatura nacional. En parte, esta posición algo unilateral de los investigadores parece estar motivada por el hecho de que la historia de estos conceptos comenzó a investigarse desde los horizontes del nuevo despertar de la conciencia nacional como reacción frente a la penetración imperialista y los centenarios celebrados a partir de 1910. En este sentido, tal enfo-

³ JUÁREZ, B. *loc. cit.*, p. 134.

⁴ SARMIENTO, D. F. *Facundo*, Madrid 1932, p. 59 y sig.

⁵ Véase *ibid.*, p. 26 y sig.

⁶ Véase J. B. ALBERDI, Discurso pronunciado el día de la apertura del Salón Literario, en: *Obras completas*, vol. 1, Buenos Aires 1886, p. 263 y sig.

que resulta perfectamente comprensible. Pero, no obstante, contribuye a producir una visión algo torcida de la realidad. Así, por ejemplo, Bello no fue tanto un defensor del clasicismo ni tampoco un romántico "moderado". La base filosófica de su punto de vista fue la idea del progreso indefinido también en literatura, por lo cual nunca pudo pensar en defender el clasicismo. Pero, concibió la literatura como expresión de un mundo caracterizado por relaciones racionalmente orgánicas entre las naciones y la humanidad así como los individuos y la sociedad, por lo cual, no estuvo dispuesto aceptar una serie de fenómenos de la literatura propiamente romántica. El problema de las ideas que Bello tenía sobre la literatura, está más bien en que, filosóficamente, estuvo superior a sus contrincantes, mientras que, históricamente, su punto de vista no correspondió a la orientación general del proceso histórico y literario de su tiempo. Debido a esta contradicción parece que en una época caracterizada por la internacionalización cada vez mayor de todos los procesos vitales de la humanidad, puede ser interesante reexaminar los puntos de vista de un autor, que partió de la idea de la unidad del género humano.

II

Junto con la de Andrés Bello, la obra del cubano José de la Luz y Caballero es el punto culminante de la filosofía y los otros ramos del pensamiento que en aquella época se produjo en América Latina. Ambos tuvieron de común una visión deísta del mundo, pero el sistema filosófico de Bello visó hacia un idealismo objetivo, mientras que el de Luz y Caballero tuvo una orientación marcadamente materialista, sin por eso romper los moldes del deísmo. Su posición gnoseológica iba envuelta en el postulado de que la "cuestión para el filósofo debe ser siempre: ¿se ajusta la doctrina a los hechos?"⁷. Al contrario de Bello, Luz y Caballero negó todo tipo de *a priori* en el proceso cognoscitivo, contraponiéndole la idea de lo abstracto⁸, que definió como "una inducción a que forzosamente ha de llegar el entendimiento por cada uno de nuestros sentidos internos y externos"⁹. De esta manera, superó la antigua contradicción entre el conocimiento sensual y racional mediante un método

⁷ LUZ Y CABALLERO, J. DE LA, *Elencos y discursos académicos*. La Habana 1950, p. 120.

⁸ Véase *ibid.*, p. 122.

⁹ *Ibid.*

caracterizado por la unidad de la inducción y la deducción, de la cual dijo Luz que andaba envuelta en la inducción¹⁰.

Lo que, en la filosofía de Luz y Caballero, resulta de suma importancia para sus ideas sobre la literatura, es el hecho de que concibió el proceso cognoscitivo no tanto como conocimiento sin más, sino como orientado hacia una práctica ligada estrechamente con "la ley invariable del progreso humano en todos los ramos"¹¹. De esta manera no consideró el conocimiento como mero reflejo de la realidad, sino como parte integrante de un proceso mucho más amplio de apropiación total del mundo, que forma la esencia de la autorrealización del género humano¹². Es en este sentido que dijo del filósofo que no debe ser espejo que refleje sin alteración, sino lente que refracte y concentre los rayos de la luz en sí mismo, para darlos al mundo bajo nueva forma¹³.

Otro aspecto importantísimo de su filosofía fue su visión monista del mundo. Contra el eclecticismo cousiniano, que distinguía netamente entre la sensibilidad y la inteligencia y le daba la primacía a esta última, Luz y Caballero mantuvo en 1840 que en la naturaleza

...no hay un reino animal contrario al reino vegetal, sino un reino vegetal subordinado al reino animal; así como un linaje humano que contiene todo lo que hay en el animal; con el agregado importante de la racionalidad que le sublima sobre los demás seres¹⁴.

De ahí dedujo que

...todas las ciencias, así las físicas como las morales, son casos particulares del mismo método general [...] el único medio de formar las ciencias morales es recoger datos e imitar el método de las físicas¹⁵.

La filosofía de José de la Luz y Caballero se centró en el hombre, estudiado según el método indicado: "El hombre, he

¹⁰ *Ibid.* p. 272.

¹¹ *Ibid.* p. 130.

¹² *Ibid.*, p. 278.

¹³ *Ibid.* p. 180.

¹⁴ *Ibid.* p. 160.

¹⁵ *Ibid.* p. 132.

aquí el estudio propio del hombre, no precisamente el estudio de los delirios de los hombres sobre el hombre”¹⁶. Una de las tareas más importantes para la filosofía científica así concebida fue la de elaborar una imagen del porvenir como realización del género humano por sí mismo. Precisamente con este criterio rechazó rotundamente el eclecticismo: “este malhadado sistema de M. Cousin, cerrando todas las puertas del porvenir, acaba con toda especie de ideal”¹⁷. Para Luz y Caballero, el filósofo era sobre todo un productor de ideales científicamente fundados y, por ende, viables, y “lo ideal [era — A.D.] ... una realidad de la humana naturaleza”¹⁸. Por eso escribió en 1850: “la humanidad si no aspira, no respira, y ved ahí la necesidad del ideal”¹⁹. Por consiguiente, el pensar y actuar de los hombres constituyó, para Luz y Caballero, una unidad de la verdad y la moral o, como dijo él: “toda la filosofía se dirige forzosamente al entendimiento y al corazón”²⁰. Explicó la necesidad del ideal como factor esencial de la subjetividad creadora del hombre:

Es menester, pues, no separar a la inteligencia del corazón; el hombre no nació para el egoísmo, sino para la expansión: la necesidad de una síntesis le atormenta incesantemente, y no encontrándola en lo que le rodea [...] se lanza hasta otra vida en pos de su destino²¹.

José de la Luz y Caballero, que partió del sensualismo ideológico para entrar en el camino propio de su filosofar, elaboró un concepto original de la conciencia humana, que se distinguió profundamente de la absolutización del entendimiento puramente intelectual efectuada por la filosofía burguesa de su época. Como sensualista consecuente, distinguió entre órganos externos e internos del conocimiento, e hizo depender todo el contenido de la conciencia humana de la experiencia y observación transmitidas por los sentidos como órganos externos de la apropiación de la realidad total, es decir, natural, social y espiritual. En cuanto a los órganos internos, Luz y

¹⁶ *Ibid.* p. 161.

¹⁷ *Ibid.* p. 182.

¹⁸ *Ibid.* p. 165.

¹⁹ *Ibid.* p. 177.

²⁰ *Ibid.* p. 152.

²¹ *Ibid.* p. 183.

Caballero se adelantó mucho a las ciencias de su época, concluyendo que estarían constituidos en su totalidad por la conciencia humana, que a veces llamó alma, a veces sentimiento. Vislumbró que la conciencia tiene una estructura compleja y que no puede reducirse al intelecto o sea, a la apropiación exclusivamente cognoscitiva de la realidad. Con una terminología un tanto oscilante, criticó en el eclecticismo precisamente "ese fatal divorcio [...] que ha querido establecer entre la inteligencia y el sentimiento"²², postulando que "la grandeza de la humanidad está en el sentimiento; y el alma es sentimiento e inteligencia"²³. El pasaje más claro es el siguiente. Empleando la palabra "sentimiento" como sinónimo de "conciencia" dijo:

El sentimiento, base de la ciencia, de la religión [este término muchas veces resulta para él practicante sinónimo de moral — A.D.] y del arte; el sentimiento, vínculo del linaje humano, origen y padre del ideal: fuente de la semejanza y de la diferencia entre los hombres: él es quien los hace yo, él es quien los hace nosotros.²⁴

En otro lugar dijo: "El ideal es hijo legítimo del sentimiento"²⁵.

Todo esto significa que Luz y Caballero se aproximó considerablemente a un concepto de la conciencia al considerarla como factor activo de la apropiación del mundo —y, con este, de sí mismos— por los hombres, efectuada por la totalidad de los sentidos como órganos "externos" y las diferentes formas de conciencia como órganos "internos". Con esta idea, Luz y Caballero resulta inmensamente superior tanto al eclecticismo como al positivismo, que ya estaba generándose en América Latina así como en la escala internacional.

III

Desde esta posición, José de la Luz y Caballero desarrolló sus ideas sobre la literatura y el arte: "el sensualismo demues-

²² *Ibid.* p. 161.

²³ *Ibid.* p. 164.

²⁴ *Ibid.* p. 161.

²⁵ *Ibid.* p. 164.

tra que [el arte — A.D.] está arraigado en el corazón del hombre, y fecundado por el espectáculo del universo”²⁶. En el mismo párrafo anticipa una crítica al positivismo, escribiendo que “el que niegue el poder de la divina poesía, negando una grandísima realidad, es el menos positivo del mundo”²⁷. La esencia y misión del arte consiste, pues, en producir ideales en la unidad del “corazón” y el “sentimiento”. Esto significa que, como apropiación de la realidad ni resulta idéntico a la apropiación intelectual ni reposa sobre ella, sino que la envuelve en una unidad superior y más amplia. Como productor de ideales, el arte agrega algo a la realidad vivida y observada. Según Luz, “el artista no copia rigurosamente la naturaleza exterior, sino del ejemplar que le ha hecho formar su propio sentimiento”²⁸. Debido a que, para el pensador cubano, todos los hombres están dotados de sentimiento, el artista descubre, con su creación, algo nuevo para la humanidad, y a través de su obra, lo comunica a los demás hombres²⁹. Visto desde la recepción efectuada por el público, el “mérito primero” y “principal” del arte “consiste en interesar al corazón [...] el arte se hizo para mover los afectos de toda la muchedumbre y ejercitar el juicio de los inteligentes”³⁰. Ya en 1835, Luz y Caballero se rectificó: “el arte no tanto se inventó para ejercitar el juicio de los inteligentes como para mover los afectos de la muchedumbre”³¹, con lo cual, rechazó así la idea de un arte unilateralmente intelectualizado como la de un arte elitista. Precisamente en este sentido hubo que “reformular la literatura, haciéndola un instrumento de mejora moral: he aquí su alta misión”³², que, en última instancia es la de conmover la conciencia de los hombres en su totalidad compleja, encaminándola hacia el ideal como anticipación de la autorrealización creadora del género humano.

Desde esta fundamentación, Luz y Caballero enjuició los problemas candentes del proceso artístico y literario de su

²⁶ *Ibid.* p. 138.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.* p. 166.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.* p. 76.

³¹ *Ibid.* p. 94.

³² *Ibid.* p. 75.

tiempo. Partiendo de la idea general del progreso indefinido y de la del papel del ideal, constató: "Si una obra de arte surte el efecto que se propone —aunque sea por caminos nuevos y desusados, que se propuso su autor— con el mero hecho quedan justificados los medios"³³. El propósito, que dentro de las ideas de Luz y Caballero suena como vislumbre de lo que actualmente se llama "estrategia comunicativa", resulta así un concepto clave para comprender la literatura y su teoría. Hace residir el hecho literario directamente en la subjetividad creadora de los autores como "individuos y [...] partes del todo que llamamos linaje humano"³⁴, llegando a la conclusión de que "ni la observancia de las reglas ni su infracción producen grandes cosas: sólo el ingenio sabe producirlas"³⁵. Esta idea le sugiere el juicio siguiente:

... en materia de artes nos parece un error el juzgar que los grandes maestros se formaron con los largos estudios: nosotros creemos que la inspiración los formó, y el trabajo los perfeccionó³⁶.

Estas palabras contienen en germen el programa de una reforma de la formación de los artistas: ayudarles a producir ideas creadoras o "propósitos" y desarrollar su "oficio", haciéndolos trabajar, es decir realizar consecuentemente sus propósitos orientados hacia el mejoramiento de la humanidad.

Con esta posición quedó prácticamente solucionado el problema del clasicismo y el romanticismo debatido intensamente en aquella época. Ya en 1835, Luz y Caballero escribió que

...la diversidad de usos y costumbres de los varios pueblos, y aun del mismo pueblo, según los tiempos, son una fuente perenne de novedad. Luego la literatura debe renovarse, no ya sólo en el modo, pero hasta en la sustancia. He aquí establecida la necesidad del romanticismo. En consecuencia, los grandes ingenios siempre tuvieron una gran parte de romanticismo³⁷.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.* p. 165.

³⁵ *Ibid.* p. 76.

³⁶ *Ibid.* p. 94.

³⁷ *Ibid.* p. 75.

El concepto del romanticismo que tuvo Luz y Caballero, no se apoyó únicamente en los conceptos del progreso indefinido y la necesidad consiguiente de la innovación, sino, en dos conceptos más, tan esenciales de su visión del mundo como el citado. El primero fue el de la racionalidad: "Mas si por un lado es lícito abrir nuevas sendas al ingenio, sacudiendo el yugo de las reglas, jamás es permitido sacudir el de la razón; y esto han hecho infinitos románticos"³⁸. Una literatura que, obedeciendo a los ideales que impulsen el progreso de la época, mueva la conciencia humana en su totalidad orgánica, lo cual, lógicamente, incluiría que también mueva los sentidos, esto es, pues, el criterio de José de la Luz y Caballero con respecto a la misión y el método de la literatura. Y con respecto a su destinatario, el público y su actuación práctica, subrayó que "la intolerancia en materia de gusto desaparece en gran parte cuando nos colocamos en las circunstancias especiales de cada nación y de cada siglo"³⁹. Esto significa que enfocó la literatura desde un punto de vista no estrechamente nacional ni pegado al momento histórico concreto, sino universal. Precisamente por eso advirtió contra el peligro del relativismo historicista y localista, agregando inmediatamente: "Esto no es decir que el buen gusto deje de tener sus fundamentos en la naturaleza"⁴⁰, lo cual no significa otra cosa que el postulado de la universalidad intencionada de la literatura que descansa en la universalidad de la naturaleza, es decir de la realidad. Esta insistencia sólo resulta comprensible si se toma en cuenta que la obra literaria, apropiándose la realidad de su nación y su tiempo, sólo resulta grande si a través de lo particular de estas realidades se apropia también lo general. De esta manera, Luz y Caballero anticipó la idea unamuniana de encontrar lo universal en lo local.

Es en el sentido de esta síntesis de lo universal y lo históricamente concreto que hay que leer los pasajes siguientes del maestro cubano:

No hay [...] contraposición verdadera entre lo real y lo ideal: lo ideal es una realidad de la humana naturaleza. Así se deja comprender que el artista recibe de la naturaleza y devuelve bajo su propia forma de innei-

³⁸ *Ibid.* p. 94; casi textualmente también en p. 75.

³⁹ *Ibid.* p. 94.

⁴⁰ *Ibid.* p. 95.

dad lo que de ella ha recibido: a la manera que el filósofo, también inspirado por cuanto lo rodea, imprime su estampa en la prole con que regala al universo⁴¹ [...]

Siempre, pues, que intente el artista impresionarnos, tendrá que tomar y escoger así del mundo físico como del mundo moral; que todo se reconcentra en su pecho, para luego salir afuera. Así, en este sentido, el arte es eminentemente creador. Y esta sola consideración decide la contienda entre clásicos y románticos.⁴²

IV

Si los conceptos de José de la Luz y Caballero se despojan del ropaje de antaño en que andan presentados, suenan tremendamente actuales. Este pensador, cuya obra constituye una de las cumbres de toda la historia del pensamiento en América Latina, desarrolló entre 1835 y 1850 una visión del mundo y un concepto de la literatura que desde su profundidad genial anticiparon muchas de las posiciones que en su reacción contra la seudorracionalidad del positivismo han desarrollado decenios y hasta un siglo más tarde pensadores y escritores latinoamericanos, que recibieron también fecundaciones provenientes de las diferentes corrientes de la vanguardia europea.

Constatar este hecho significa plantear el problema de si hay relaciones entre la obra de Luz y Caballero y autores o corrientes de la literatura latinoamericana contemporánea, sea por la lectura de sus obras, sea por una tradición menos textual que se debe a la trasmisión de elementos importantes de la corriente del pensamiento, de la cual formó parte el gran cubano, en la conciencia social de la intelectualidad de una serie de países latinoamericanos. Si bien se puede comprobar una afinidad esencial entre elementos importantes del pensamiento de la época de Luz y Caballero y la literatura latinoamericana contemporánea como, por ejemplo, la dicotomía entre civilización y barbarie o asociación y soledad⁴³, resulta en el nivel actual de las investigaciones, sumamente difícil

⁴¹ *Ibid.* p. 165.

⁴² *Ibid.* p. 167.

⁴³ Véase A. DESSAU, "Zivilisation und Barbarei" im lateinamerikanischen Roman, en: *Beiträge zur romanischen Philologie*, año XIV, 1975, no. 2, p. 299, 242.

decir algo concreto sobre el particular con respecto al pensamiento de José de la Luz y Caballero.

Pero el planteamiento formulado queda en pie. Y en este sentido resulta tentador preguntar si tal vez hay alguna afinidad entre Luz y Caballero y su gran compatriota Carpentier. Sería prematuro enunciar cualquier juicio al respecto, y hasta las hipótesis parecen por el momento algo atrevidas. Sin embargo, hay hechos que llaman la atención. Así, por ejemplo, en los párrafos finales de *El reino de este mundo*, Carpentier enuncia ideas fundamentales del pensamiento elaborado en América Latina entre 1835 y 1850, cuando dice:

...el hombre ansía siempre una felicidad situada más allá de la porción que le es otorgada. Pero la grandeza del hombre está precisamente en querer mejorar lo que es⁴⁴.

Estas ideas se enunciaron no sólo en Luz y Caballero, sino en muchos otros pensadores de la época, como, por ejemplo, en Andrés Bello, quien dijo en 1836: "El carácter distintivo del hombre es la susceptibilidad de mejora progresiva"⁴⁵. La idea fue tan difundida que en Colombia Sergio Arboleda, quien trató de deshacer los lazos que inicialmente habían vinculado el pensamiento conservador con las ideas del siglo XVIII así como con las corrientes derivadas de él, escribió: "Nunca satisfecho el hombre con lo que es, aspira siempre a valer más, alzándose, si graves obstáculos no se lo impiden, a ser lo que no es"⁴⁶.

Por otro lado, por lo menos el ciclo americano de Carpentier corresponde, con toda su modernidad, en un grado muy alto, a las ideas que Luz y Caballero tenían sobre el arte y la literatura. Constituye una apropiación literaria de la realidad, efectuada mediante la totalidad de los sentidos y formas de conciencia, sin jamás prescindir de la razón, y directa o indirectamente trata el problema del "más allá" de las condiciones concretas en que viven y actúan sus protagonistas, orientándose hacia un público virtualmente universal porque saben

⁴⁴ CARPENTIER, A. *Dos novelas. El reino de este mundo. El acoso*, La Habana 1976, p. 153.

⁴⁵ Citado de: J. C. GHIANO, A. Bello. Buenos Aires 1967, p. 38.

⁴⁶ ARBOLEDA, S. *La República en la América Española*, Bogotá 1972, p. 41 y sig.

detectar en lo local y particular de su tema y acción lo universal que preocupa a todos los hombres, problema conceptual y metodológico que preocupó a Carpentier desde su juventud.

Todos estos hechos señalan coincidencias interesantes que parece que no se deben al acaso. De esta manera, la lectura de José de la Luz y Caballero sugiere buscar raíces que la literatura latinoamericana del siglo xx tiene en el rico patrimonio espiritual de sus pueblos.

Paralelo entre Varela y Martí: el anticlericalismo

Olivia Miranda

El estudio de los puntos de contacto entre las ideas de José Martí y Félix Varela no es, ni con mucho, un tema profundamente estudiado entre nosotros, a pesar del interés que puede despertar el que se aborde a las dos figuras de mayor relieve desde el punto de vista político en el siglo XIX cubano, cada uno en su momento, y de extraordinaria importancia en el mundo americano.

Varela abre la centuria —nace en 1777— e inicia su vida pública en 1811 como profesor de filosofía en el Seminario de San Carlos y San Ambrosio, cuando aún no había cumplido 24 años de edad. Martí, por una coincidencia histórica de indudable simbolismo, nace el mismo año de la muerte de Varela, 1853, y se incorpora directamente a las tareas revolucionarias cuando apenas cumplido los 16 años fue condenado a presidio por acusar de apóstata a un condiscípulo que había ingresado en el odiado cuerpo de voluntarios. Nos hallamos, pues, en un caso, ante un profesor de filosofía que deviene revolucionario luego de un proceso mediante el cual, al pasar por encima de una inicial repulsa hacia los problemas políticos en general, asume la representación en las Cortes Españolas de los intereses de los hacendados cubanos. Muy pronto se da cuenta de que los hijos de la colonia no podían esperar que la metrópoli satisficiera sus demandas encaminadas a tomar parte en el gobierno de la Isla. Por tanto, a su juicio, no quedaba otra salida que la independencia.

Era José Martí un adolescente cuando se enfrenta a la problemática de una sociedad donde la contradicción fundamental de su siglo —colonia-metrópoli— ha llegado a su punto

más álgido; quedaba, como única vía de solución, la revolución nacional liberadora que había comenzado en 1868, a escasos tres años del momento en que ha sido condenado por un tribunal colonial a trabajos forzados en las canteras de San Lázaro.

En la primera mitad del siglo XIX cubano, todavía quedaban esperanzas para los reformistas de conseguir que España accediera a sus demandas, mientras el miedo a una sublevación negra, el miedo a perder sus riquezas, y la oposición de los Estados Unidos, les impedían lanzarse a la lucha por la independencia como el resto de las colonias españolas de América a partir de 1810. Pero estaba por librar la gran batalla ideológica contra el pensamiento escolástico, cuya permanencia en nuestras tierras constituía un impedimento para el desarrollo de las ciencias naturales, de una parte y, de otra, servía de sustentación al *statu quo* colonial, al plantear la autoridad real como expresión en la tierra de la autoridad divina y derivada de ella. Desbrozar el camino para el desarrollo del pensamiento moderno, que se inicia en Europa con Descartes y Bacon en el siglo XVII, fue una labor revolucionaria que cumplió Varela cabalmente. Esto caracterizó el panorama ideológico de la primera mitad de la centuria pasada, a tal punto que, tras las polémicas filosóficas se escondió, en no pocas ocasiones, el enfrentamiento político.

El escolasticismo —filosofía oficial de la Iglesia Católica desde siglos atrás— sirvió de fundamentación teórica a esta institución para el desempeño de un papel de primera línea en el proceso de conquista y colonización de América. Su apoyo a España tuvo como recompensa jugosos beneficios económicos (la Iglesia era uno de los principales propietarios de tierra en la península y en las nuevas tierras descubiertas) y el derecho a convertir a los habitantes de esta zona del globo al catolicismo, como única religión admitida. Por ello, se comprenderá hasta qué punto tenía importancia el enfrentamiento ideológico en el plano de la filosofía, y su estrecha relación con el pensamiento político de la época.

No podemos deternernos en el estudio de las ideas filosóficas de Félix Varela, ni en la manera en que deviene el primero que entre nosotros estructuró una concepción filosófico-social coherente, que desembocó en una mantenida actitud independentista, hasta su muerte. Tampoco pretendemos insistir en la tan discutida filiación filosófica y religiosa de José Martí. No es

ese el objetivo de nuestro trabajo. Nos proponemos analizar de qué modo estos dos hombres, en épocas diferentes aunque unidas por una problemática común derivada de la contradicción colonia-metrópoli, se enfrentaron a la actitud de la Iglesia Católica en cuanto a los asuntos sociales se refiere; para señalar los aspectos en que coincidieron y aquellos en los que —como consecuencia lógica de la diferencia de épocas, posición social y desarrollo ideológico— Martí supera al que fuera calificado por José de la Luz y Caballero, como el primero que nos enseñó a pensar.

En cuanto a la concepción del mundo de ambos, Varela (siguiendo el dogma de la creación divina) afirma que Dios es el autor del mundo espiritual y del natural. Martí habla de la existencia de dos sustancias, una material y otra espiritual, no originadas la una de la otra, al mismo tiempo que consideraba tanto el materialismo como el espiritualismo exageraciones de un principio.

Tanto Varela como Martí creyeron en la existencia de un Dios, pero con características completamente opuestas. El de Martí no es el dios antropomorfo, el dios creador de los católicos, sino un principio ético: el bien, el amor a la libertad y su defensa, la conjunción de todos los espíritus, que así y de otros modos lo definió a lo largo de su obra, y cuyo estudio podría abarcar una monografía independiente.

La dedicación de Varela a la filosofía hace mucho más fácil el estudio de las fuentes fundamentales de su pensamiento: racionalismo cartesiano, empirismo, sensualismo, utilitarismo, así como las ideas de los materialistas franceses en cuanto a problemas sociales se refiere. Estas influencias fueron asimiladas por el presbítero habanero con el mismo espíritu crítico que caracterizó la filosofía cubana y americana de su época. José Martí no fue un filósofo, sino un pensador político que buscó la verdad más en la naturaleza y en la vida que en los libros. Tuvo la virtud de asimilar diversas ideas sin amarrarse a dogmas preestablecidos, y, además, poseyó una extraordinaria capacidad para incorporar diversas influencias a un pensamiento esencialmente original. Por todo ello se hace mucho más difícil enmarcarlo en una u otra corriente dentro del pensamiento filosófico, y definir las fuentes de que se nutren sus ideas al respecto. En nuestros días esto constituye un tema extraordinariamente polémico.

Desde el punto de vista político, en los casos de Martí y Varela, estamos ante dos posturas diferentes respecto a los

problemas de la sociedad. Aunque ambos sean partidarios de la independencia de Cuba, Varela fue un liberal burgués en extremo radical para su época, comparado con el liberalismo reformista cubano de la primera mitad del siglo XIX. La raíz de este radicalismo hay que buscarla en la profundidad de su pensamiento, que lo hace adelantarse a las posiciones del sector social cuyos intereses representaba (los hacendados cubanos) al plantear soluciones que éstos solamente aceptarían hacia finales de la década del sesenta, en vísperas de declarar la guerra a España.

Félix Varela defendió en la década del veinte la abolición de la esclavitud con indemnización —es fácil suponer que tal indemnización era una concesión a los hacendados, quienes se negaban incluso a terminar con la trata— y, la independencia, como única salida posible a la situación cubana.

En el caso de José Martí, cuya labor política se inicia más de cuarenta años después de la elección de Varela como diputado a las Cortes españolas, estamos en presencia de un revolucionario que, partiendo del pensamiento liberal más radical de su tiempo, se transforma en un demócrata revolucionario y antimperialista —como ha planteado Isabel Monal— al entrar en contacto con una realidad social mucho más avanzada que la que ofrecían los pueblos americanos de habla hispana: la de los Estados Unidos en los años en que este país pasaba a la etapa superior del desarrollo capitalista, el imperialismo. Su radicalización llega a tal extremo, que fue capaz, sin haber conocido las teorías de Marx y Engels, de descubrir algunos de los rasgos fundamentales del fenómeno que presenciaba —aunque sin llegar a su esencia última—, de percatarse de la existencia de la lucha de clases y de comprender —sin llegar tampoco a ser un socialista— que la fuerza fundamental en la que tenía que buscar apoyo para el logro de la independencia de su patria estaba en la clase obrera, apenas nacida en nuestro país en la década del sesenta del siglo pasado.

Por todo ello, el enfoque que cada pensador da a la multiplicidad de problemas a que se enfrenta, cada uno en su momento, es diferente; sobre todo, por el grado de radicalización del análisis y por las soluciones que plantean. En el caso de Varela, se trata de un independentista que busca el desarrollo capitalista a través de la abolición de la esclavitud; el establecimiento de un sistema donde prime el trabajo asalariado, donde se respete a ultranza la propiedad privada, donde la igualdad

se limite a la legal en una sociedad donde existirán ricos y pobres, inteligentes y brutos, hombres fuertes y débiles. Con un Estado que puede ser republicano, en el cual un parlamento sirva para establecer la sabia división de poderes y sea la expresión de los intereses de "todo el pueblo" —entendiendo hoy como tales los de los hacendados cubanos—; donde no haya esclavitud y los negros y mulatos libres sean considerados como seres humanos con los derechos que, como especie, les ha otorgado Dios —según opinión de Varela—; donde la religión católica, única verdadera según este pensador, no sufra la competencia de otras sectas, pero tampoco se dedique a la persecución de éstas. En la sociedad que Varela desea el Estado no está subordinado a la Iglesia ni la utiliza para encubrir un régimen tiránico, y los hombres tienen libertad para darse el gobierno que estimen conveniente, sin que la Iglesia constituya un impedimento para la felicidad en la tierra invocando el derecho divino de los reyes, que él niega de plano.

Aspira Varela a constituir una nación que sea libre en lo comercial para que sea libre en lo político, que obtenga su soberanía por su propio esfuerzo, sin ayudas que comprometan su futuro, y mucho menos con anexiones que la hagan seguir en el mismo *status* colonial que ha impedido su desarrollo. Un país donde las ciencias estén al servicio del hombre y a ellas se llegue a través de instituciones educacionales que puedan formar a sus alumnos en los principios del libre uso de la razón y la experiencia para el conocimiento de la realidad; instituciones que no estén subordinadas a viejos métodos, como el propugnado por la escolástica, ni al odiado principio de autoridad en materia de ciencias naturales y filosofía.

Martí se planteaba, en su período de madurez —como se sabe, enmarcado entre 1887 y el momento de su muerte—, una revolución democrático-popular que diera paso a una república en que imperase una verdadera democracia; en que las riquezas no se concentrasen en las manos de una minoría para el perjuicio de las masas explotadas (a favor de las cuales están sin discusión sus simpatías); que sirviera de barrera a infranqueable a las fuerzas expansionistas de los Estados Unidos, país que pretendía usar a Cuba como punto de partida para la dominación de toda la América; donde no hubiera discriminación de ningún tipo; donde el trabajo honrado fuera la única vía del bienestar; donde no existiera la propiedad privada sobre la tierra, los ferrocarriles y demás servicios públicos. La patria a la que aspiraba Martí debía basarse en una educación absolu-

tamente científica y laica; allí las religiones, cualesquiera que estas fuesen, no podían servir para adormecer al pueblo e impedir el desarrollo material y espiritual del hombre; todos los ciudadanos debían ser no sólo iguales ante la ley, sino, también, en el disfrute de las riquezas del país e iguales a la hora de determinar el gobierno que debían tener, puesto que todos tendrían derecho al voto; allí la *Constitución* tendría como premisa el “respeto a la dignidad plena del hombre”.

En realidad, Martí no precisó mucho más la república que se proponía fundar, pero los alcances de la misma pueden suponerse mucho más allá de una república burguesa como aquella con la que soñaba Varela. El carácter democrático-popular de la revolución que organizó era la mejor garantía de esa república que se adivina en frases como la que cuenta Carlos Baliño que pronunció un día: “Revolución es la que vamos a hacer en la república”. Lo avanzado de su democratismo antimperialista para su momento es tal, que aún hoy su programa está por cumplir en la mayoría de las repúblicas americanas; y en nuestro país no estuvo vigente hasta el Primero de Enero de 1959 en que comenzó a cumplirse. Por eso fue posible que Fidel Castro lo señalara como el autor intelectual del asalto al cuartel Moncada.

Para ambos, Varela y Martí, independientemente de las diferencias ya apuntadas, la Iglesia Católica como institución era un poderoso impedimento para el logro de sus objetivos. Por esta razón, aunque con diferencias sustanciales, se da en ambos una actitud de enfrentamiento a las posiciones reaccionarias del clero, defensor a ultranza del dominio colonial en Cuba y en América.

Hasta qué punto puede hablarse de anticlericalismo en la obra de Félix Varela es algo que puede ser objeto de discusión si tomamos en cuenta el significado de esta palabra y el hecho de que fue Varela un sacerdote católico, convencido de su fe honradamente y de que era su religión la única verdadera. La raíz de su enfrentamiento a la Iglesia Católica —enfrentamiento *sui generis* por demás—, como la de otros sacerdotes americanos que tomaron partido al lado de sus pueblos, en favor de la independencia nacional y de la difusión de las nuevas corrientes de pensamiento, salta a la vista, si se tiene en cuenta la posición adoptada por el alto clero en relación con la explotación colonial y, en general, la tradicional actitud de enfrentamiento a todo cambio en el plano de las ideas. Esta posición, como se sabe, llegó al crimen legalizado en los pro-

cesos que realizó el Tribunal del Santo Oficio, no sólo en la llamada Edad Media, sino en pleno Renacimiento, por el único delito de querer los hombres investigar la naturaleza y arrancarle sus secretos. En América, la Inquisición estableció su tribunal en el siglo XVI, y, aunque no se llevó a nadie a la hoguera después de finalizada la conquista, la represión contra los que violaban el respeto a la autoridad de las *Sagradas escrituras* estuvo siempre presente y se manifestó en el dominio que ejercían las órdenes religiosas en instituciones educativas como la Universidad, fundada en Cuba en 1728.

En la medida en que creció en América el sector de los hacendados criollos, y sus intereses económicos y políticos se opusieron a los de la metrópoli, se acentuó el interés por conocer los avances de las ciencias y de la filosofía y surgieron hombres que, aun en el seno de la Iglesia, se plantearon la necesidad de transformar el panorama ideológico y científico, de una parte, y de otra, la situación política. José Agustín Caballero, Benito Díaz de Gamarra y, en la propia España, Benito Jerónimo Feijóo, entre otros, iniciaron esta lucha. En lo político, sacerdotes como Hidalgo y Morelos, en México, tomaron partido, no sólo por la independencia, sino, además, por los derechos de las masas campesinas explotadas. En todos los casos, de una manera u otra, tuvieron que enfrentarse al clero reaccionario.

En este grupo de sacerdotes americanos se inserta Félix Varela, su actitud ante la Iglesia Católica tiene igual fundamento. Varela concilió perfectamente, como ocurrió en otros casos, esta actitud combativa y sus creencias religiosas. Como había ocurrido en Europa, en un proceso que se inicia en el período de disolución de la escolástica con Rogerio Bacon, Duns Escoto y Guillermo de Occam y continuaba profundizándose con las grandes figuras del pensamiento moderno, el presbítero cubano lleva a cabo la compleja tarea de separar los campos de la ciencia y la religión, ante todo, en su etapa de profesor del Seminario de San Carlos (1811-1821) oponiendo de este modo a la problemática y al método de la escolástica, una actitud radical. Las concepciones racionalistas y empiristas le sirvieron para oponerse al principio de autoridad de las *Sagradas escrituras* en filosofía y ciencias naturales. Adoptó las nuevas concepciones filosóficas con un sentido crítico y proclamó el derecho del hombre a usar las facultades otorgadas por Dios —según su opinión— para desentrañar los secretos de la naturaleza. Así, desarrolla sus ideas en torno

al proceso del conocimiento y su método, contrapuesto al silogismo, y afirma que la fuente de la verdad está en la naturaleza, que el hombre conoce a través de sus sentidos y no de supuestas ideas innatas cuyo origen es Dios; que existen únicamente verdades de razón y verdades sobre la razón, estas últimas reservadas para los misterios y milagros de la religión, vinculados con el más allá, que el Creador da a conocer a la criatura humana mediante la religión revelada, aunque, incluso en ese caso, deben ser analizados por el hombre para comprobar, previamente, que no se trata de supersticiones. Para Varela, si cualquier supuesto milagro puede ser explicado por la ciencia, esto significa que no lo era en realidad y que se trataba de una superchería elaborada por fanáticos y supersticiosos, y aun ateos, que se escondían a veces en el propio seno de la Iglesia, cuyos objetivos eran desprestigiar a la institución y servir a los intereses de los tiranos empeñados en sojuzgar a los pueblos.

Para desenmascarar a estos impostores —entre los que incluyó a algunos Papas— escribió, entre otros trabajos, *Cartas a Elpidio*, cuyos dos tomos aparecieron a mediados de la década del treinta del siglo pasado. Pero alusiones a estos temas se encuentran prácticamente en toda su obra. Afirma así Varela la posición científicista que caracterizó el pensamiento cubano a lo largo de toda la centuria, en sus expresiones más avanzadas. Las mismas que serían adoptadas por José Martí en su momento, en un grado más elevado.

Las verdades de razón, dice Varela, son las que se derivan de la investigación de la naturaleza y le permiten al hombre conocer la realidad con la ayuda de la razón y la experiencia. En los momentos en que este pensador desarrollaba sus concepciones, los hacendados cubanos estaban interesados en el estudio del mundo circundante impulsados por la necesidad de mejorar la agricultura y, en especial, la producción azucarera, cuyos métodos de explotación agrícola e "industrial" eran muy atrasados. Cuba había entrado en el comercio internacional, de carácter capitalista, con un sistema productivo basado en lo fundamental en el trabajo esclavo en lo que a géneros de exportación se refiere. Esto impedía que pudieran introducirse en el país muchos de los adelantos mecánicos surgidos como consecuencia de la revolución industrial inglesa (las máquinas de vapor eran ya una realidad en 1830 y como otros inventos, no podían ser manejados por esclavos). Si bien únicamente una minoría se daba cuenta de la necesidad de

terminar con la esclavitud, los más versados en asuntos de índole económica comprendían que era necesaria una nueva actitud científica que implicaba una transformación en el plano de la filosofía. Un ejemplo claro de esta situación es Francisco de Arango y Parreño.

En los planos social y político es donde se hace mucho más violento el enfrentamiento de Félix Varela a la posición de la Iglesia Católica, sobre todo, a la española. No podemos, por supuesto, agotar el tema, ya que sobrepasaría los objetivos de este trabajo.

Del mismo modo que Varela se planteó separar los campos de la ciencia y la religión, se propuso independizar la política y la moral, para que los hombres estuvieran en libertad de actuar frente a la opresión colonial de España en Cuba. Como se sabe, el presbítero habanero actuó en las filas del reformismo constitucionalista, de corte liberal, que se desarrolla en Cuba en la década del veinte; pero al abandonar España en 1823, condenado a muerte por Fernando VII una vez restituido éste como rey absolutista tras la derrota de la *Constitución*, Varela deviene independentista. Ambas etapas de su pensamiento, sin embargo, están basadas en las mismas ideas filosóficas y sociales; lo que cambia es el modo, el camino para llegar a lo que él considera una sociedad ideal. Esto puede comprobarse si se comparan trabajos como *Observaciones sobre la constitución política de la monarquía española*, *El Habanero* y *Cartas a Elpidio*, y aun obras esencialmente filosóficas como *Lecciones de filosofía* y *Miscelánea filosófica*.

Durante su estancia en España —como en el caso de Martí—, en medio de una gran agitación política (por el restablecimiento de la *Constitución* de Cádiz) Varela pudo comprobar el papel de quinta columna que había desempeñado el alto clero español en el fracaso del movimiento liberal constitucionalista. La *Constitución* fue presentada por la Iglesia como el gran azote de Dios, esencialmente por las confiscaciones —cuantiosas— de los conventos. Aunque Varela consideraba que no había derecho a atentar contra las propiedades de la Iglesia y estaba muy lejos de las posiciones de un Francisco de Asís en relación con una Iglesia pobre (al menos así lo expresa en algunas de sus obras al achacar a la Revolución Francesa como uno de sus errores, sobre todo en la etapa jacobina, su actitud frente a esta institución), no podía menos que comprender que la Iglesia española se había convertido en el mayor explotador

de los campesinos, y por aquí hay que buscar una de las causas de su condena al clero español, a lo que se une el franco atentado de éste a las libertades constitucionales que el propio Varela defendía.

Todo el proceso conspirativo que llevó al trono de nuevo a Fernando VII como rey absoluto tuvo un destacado apoyo en las sotanas, y Varela condenó esto sin vacilaciones, pues para él, como para Francisco de Vitoria en pleno siglo XVI, el derecho de los reyes no era un derecho divino. Opinaba que el Papa era el vicario de Dios en la Tierra, pero el papado podía estar ocupado incluso por impíos disfrazados de sacerdotes y estos podían apoyar determinadas posiciones de los reyes a cambio de dádivas otorgadas a la Iglesia. De igual modo, el gobierno civil —a juicio de Varela— es establecido por los hombres en plena libertad, Dios no determina siquiera si este gobierno debe ser monárquico o republicano. La Iglesia no tiene por qué meterse en estos asuntos.

La única relación de este gobierno civil con Dios — según Varela— es el hecho de que debe basarse en el divino principio de justicia emanado del Creador. Del mismo modo que el papado puede estar ocupado por un impío, un supersticioso que conspire contra la Iglesia misma, el trono puede ser detentado por un tirano, y en este último caso, los hombres, cuya organización en sociedad obedece a un principio de voluntariedad emanado del contrato social, pueden destituir a este rey.

Al negar el derecho divino de los reyes, Varela abre el camino a la revolución desde el punto de vista teórico. Coincide en su argumentación con los planteamientos de Santo Tomás de Aquino, de los cuales se vale, pero el objetivo que persigue es otro bien diferente. Mientras el padre de la escolástica pretendía defender el supuesto derecho de los Papas a quitar y poner reyes de acuerdo con los intereses de la Iglesia, en momentos en que desde Roma se regían los destinos del mundo; Varela defendía el derecho de los pueblos a organizar el gobierno que más le conviniera, y a derrocarlos cuando no cumplieran el deber —sagrado a su juicio— de hacer justicia.

La Iglesia, según Varela, tiene como función dirigir a los hombres hacia el camino de la vida eterna y para ello, la única religión verdadera es la católica. Pero el maestro del Seminario de San Carlos no se conforma con una vida feliz en el más allá, que pueda disfrutar el alma inmortal; no cree, como ha planteado la Iglesia, que este mundo es un valle de

lágrimas, un castigo impuesto a los hombres por el pecado original, y no es poco osada esta idea en su tiempo, para un sacerdote. Considera que el compuesto de alma y cuerpo que es el hombre, tiene derecho a buscar su felicidad en la Tierra. (Toda la vida y la obra de José Martí estuvieron dedicadas a lograr esa felicidad que tenía como principio la libertad plena de los seres humanos, llegó a identificar la religión con el culto a esa libertad.)

Varela hace referencia a los intentos de oponer libertad y religión por parte de los enemigos de la *Constitución*. En *El Habanero*, el primer periódico cubano destinado a hacer propaganda por la independencia, que edita entre 1824 y 1826, se opone a que se presente ante el pueblo sencillo, los crímenes de los tiranos envueltos en un falso manto de santidad, es decir amparados por la Iglesia.

El profesor de San Carlos había seguido el pensamiento iluminista y el liberalismo a la hora de separar la Iglesia del Estado aunque no llegó a concebir un Estado laico en el sentido que hoy se le da a este concepto. Consideraba como la peor desgracia para un pueblo la existencia de varias religiones tal y como ocurría en los Estados Unidos, y creía que la mejor garantía para una sociedad era el hecho de que todos sus miembros profesasen la única religión verdadera a su juicio: la católica. Al mismo tiempo, daba justificación a la intervención de la Iglesia —hasta cierto punto su función social— en los asuntos públicos, únicamente cuando el egoísmo desmedido de los hombres pusiera en peligro la propia existencia de la agrupación social, y sólo en defensa de causas verdaderamente justas.

También, influido sin duda por los pensadores iluministas y por los liberales, se mostró partidario de la libertad de cultos, y se opuso a la persecución de ninguna secta incluso de los ateos (a quienes consideraba hipócritas y deseosos de llamar la atención, pues para él era imposible que alguien negara en serio la existencia de Dios). Para conciliar su fe católica y esta libertad de culto acepta únicamente la igualdad legal que prohibía a la Iglesia valiéndose del poder civil, la persecución a cualquier ciudadano por sus creencias religiosas. Creía imposible la igualdad teológica, porque un creyente sincero consideraría siempre su religión como la única verdadera. La social tampoco era factible, puesto que si se aceptan como ciertos los principios de una religión, sería imposible considerar su igual a aquel que no creyese en los verdaderos.

Debe tenerse en cuenta la valentía de un planteamiento como el de la igualdad legal, en una sociedad como la española y por extensión la cubana, que no admitía la práctica de ningún otro culto que el católico, y que calificaba de herejes a todos aquellos que no lo practicaban. La Iglesia y la corona se valieron de estos criterios para afirmar que los negros esclavos dejaban de ser humanos (a los ojos de los tratantes de esclavos), en tanto que tenían diferentes prácticas religiosas y esto sirvió para someterlos a terribles condiciones de vida. La Iglesia tenía grandes intereses económicos en la trata, a pesar de que esta práctica contradecía las ideas de algunos teólogos católicos, entre ellos Francisco de Vitoria, quien desarrolló sus concepciones al plantearse la Iglesia y el gobierno español el derecho de esclavizar a los indios en el Nuevo Mundo.

Consecuentemente con la separación que había hecho del mundo terrenal y el más allá y la función que en ambos debía ejercer la Iglesia, defiende la existencia de una moral religiosa que tiene que ver con el destino de las almas, y una moral social que está estrechamente relacionada con la vida terrena, en la cual actúan principios relacionados con las leyes que rigen la existencia del hombre en tanto especie; estos últimos fueron creados, según la opinión de este pensador, por Dios. De acuerdo con esto, podrá existir una moral civil que rija la conducta del hombre en la sociedad, independientemente de la religión que profese. Si esa moral lo inclina a actuar en beneficio propio sin que por eso entre en contradicción con los intereses del resto de la sociedad; si esa moral lo conduce a luchar por el bienestar de la mayoría a defender a su patria de la opresión y a su pueblo de la tiranía; esa moral será positiva, aunque en el plano religioso sus conceptos éticos sean erróneos, en tanto que inspirados en una religión falsa.

Varela está dispuesto a reconocer la actuación correcta de los hombres en el plano social, independientemente de la religión que profesen del mismo modo que hará Martí, incluso cuando, como en el caso de McGlynn se trate de un cura católico.

Partiendo de estos principios generales, Varela entra a analizar el papel del clero en los días en que abogaba por la independencia de Cuba. Todo indica que conocía perfectamente la influencia de la Iglesia en nuestro país, y trata de demostrar a los curas nacidos en la Isla de cuál lado están sus intereses. Por ello no vacila en utilizar aquellos argumentos que sabe

son capaces de conmover cualquier posición ideológica al estar basados en intereses económicos.

En el número II de *El Habanero* aparece un artículo suyo titulado "Eclesiásticos en la Isla de Cuba", en el cual el presbítero cubano aborda tan importante tema en su época.

Como Martí a finales de la centuria, él está consciente de la importancia de la unidad de todos aquellos elementos que, a su juicio debían tomar parte en la lucha por la independencia de Cuba. En su caso, a diferencia de Martí, no era todo el pueblo, sino los sectores sociales de la población blanca que reunían la inteligencia y los caudales necesarios para llevar a cabo tal empresa. Consideró que la dirección de este movimiento debía estar en manos de los hacendados cubanos, los únicos que en su opinión, estaban en condiciones de guiarlo; y encaminó su prédica revolucionaria a convencerlos para que asumieran el papel que les correspondía. Como se sabe, este sector se mantuvo fiel al reformismo, mientras la pequeña burguesía rural y urbana, incluidos los mestizos y algunos negros libres daban calor a las ideas independentistas, que en la década del veinte fructificaron en conspiraciones impulsadas desde México y Colombia.

A la posibilidad de que un movimiento de esta naturaleza se produjera alentado por posiciones, extremistas, a juicio de Varela, de los sectores que constituían lo que hoy conocemos como pequeña burguesía, opuso la idea de la unión de la población blanca bajo la dirección de los hacendados cubanos y luchó incluso por convencer a los españoles radicados en Cuba de que sus intereses económicos estaban del lado de la independencia. En estas circunstancias, el papel del clero era especialmente importante, sobre todo si se tiene en cuenta el que había desempeñado en los períodos constitucionales en España. En Cuba no habían faltado actitudes igualmente reaccionarias, sobre todo entre los curas españoles. Sirva de ejemplo el caso del Padre Piñeres, furibundo anticriollo en los momentos en que se puso en vigor la *Constitución* de Cádiz.

No desconocía Varela la influencia que ejercían los curas en el seno de la sociedad y lo que podía ocurrir si se enfrentaban como institución a la lucha independentista si esta se desataba por fin. Seguro estaba de que la Iglesia española se pondría sin discusión del lado de la reacción colonial y, por ello trata en primer término de demostrar como, en Cuba, el Estado eclesiástico no constituía una corporación unida por

intereses económicos ya que la mayoría de los sacerdotes recibían sus ingresos de sus propiedades en el país.

Se trata, pues, de un clero que pertenece al alto patriciado cubano, por su origen y por sus intereses económicos, y debe reaccionar igual que este sector frente a los acontecimientos del país porque Varela ha afirmado que los hombres piensan de acuerdo con sus bolsas. También quiere demostrar —aunque quizás no esté él mismo muy convencido de ello— que el clero como tal no ha intervenido en los asuntos políticos de la Isla, sino que, en todo caso, algunos han asumido determinadas posiciones como miembros de la sociedad. En estas condiciones no hay razón para que este clero se vea mezclado (como pretenden algunos mal intencionados según Varela) en los asuntos políticos del lado de la reacción colonial, atemorizados por lo que pueda ocurrirles en caso de una sublevación independentista. Son los impíos y los fanáticos los que azuzan el miedo, los que quieren incorporar al clero a las posiciones más reaccionarias, para así, excitar los ánimos de los patriotas contra ellos y provocar reacciones extremas que serían fatales para el país.

Puede plantearse que tanto en el caso particular del clero habanero como cuando se refiere al papel de la Iglesia en general, Varela está consciente de cuál ha sido la posición adoptada por la institución a la cual pertenece ante los asuntos relacionados con la política y, sobre todo, en cuanto a la relación colonia-metrópoli: la de aliados de las fuerzas más reaccionarias. Esta posición no coincide en lo absoluto con lo que él considera que debe ser la actuación de la Iglesia en los problemas de la sociedad y el poder civil y se apresta a combatirla. Para ello plantea cómo debe ser en su criterio, la Iglesia, y no la que es en realidad, según sus interpretaciones muy personales que hace de los principios del catolicismo, en los cuales se nota la influencia del pensamiento de su época tanto en lo filosófico como en lo político. El contraste con la realidad es tan brutal, que resulta la mejor acusación a esa Iglesia que en lugar de servir a Dios, como aspira el maestro de San Carlos, sirve a los intereses de los tiranos.

Es en este sentido en el que puede hablarse del anticlericalismo en la obra de Félix Varela.

Hoy este lenguaje suena viejo poco trascendente. Pero si se toma como punto de comparación las concepciones oficiales del Estado y de la Iglesia en España, cuna de la Contrarre-

forma y último baluarte de la filosofía escolástica en Europa, es posible apreciar con mucha mayor precisión hasta qué punto fue importante este primer enfrentamiento, cargado de riesgos personales (como la propia vida de Varela) dirigido a liberar a los hombres del miedo inculcado por el alto clero para impedirles actuar en este mundo.

No parece que José Martí hubiera conocido a profundidad la obra política de Félix Varela, aun cuando las alusiones que aparecen en sus textos al precursor del ideario independentista cubano muestran un gran respeto por su figura y, por supuesto, gran admiración. De otro modo no se explica que no hiciera referencias, por ejemplo, a los artículos de *El Habanero*, sobre todo, si se tiene en cuenta el hecho de que fue esta publicación la primera dedicada a la prédica separatista y que en ella aparecen planteamientos cuyo radicalismo les hacía tener plena vigencia en la época de Martí. Incluso, en la propaganda revolucionaria martiana pueden encontrarse ideas similares. Hay que señalar que Varela vivió muchos años en los Estados Unidos, que *El Habanero* se editaba en este país y que circulaba clandestinamente en Cuba, que Varela tuvo como discípulo y sucesor en lo que a filosofía se refiere a un hombre del prestigio de José de la Luz y Caballero, mucho más cercano a su época, y con quien el maestro de Martí, Rafael María de Mendive, había mantenido estrecha relación.

No obstante, si se realizara un estudio acucioso de la obra martiana y la de Varela, se podrían señalar innumerables puntos de contacto entre los idearios de ambos hombres que fueron, sin lugar a dudas, las dos figuras más importantes del pensamiento revolucionario cubano del siglo XIX.

Si bien en los momentos en que Martí irrumpe en la vida nacional, lo fundamental en el plano ideológico era el pensamiento político y revolucionario (tres años antes de su ingreso en presidio Céspedes había iniciado la primera guerra de independencia) y el problema filosófico había pasado a un plano secundario, no lo es menos que todavía subsistían muchos de los males a los que se había enfrentado Varela en su tiempo (al menos en las instituciones oficiales y en las mentes de no pocos funcionarios). Pero, sobre todo, en el orden político Cuba seguía siendo una colonia de España y los cubanos no tenían ninguna participación en el gobierno de la Isla. La metrópoli —salvo breves períodos de ciertas libertades— gobernaba con el mismo espíritu que había caracterizado los tiempos de Miguel Tacón. La contradicción colonia-metrópoli había

alcanzado un primer plano y los más radicales habían comprendido, como Varela cuarenta años antes, que en España, tanto liberales como absolutistas, estaban de acuerdo en que Cuba debía continuar siendo la más preciada de las joyas de la Corona. Todo esto es lo que hace posible —además de la extraordinaria agudeza y la singular inteligencia de Varela para adentrarse en la comprensión de la realidad nacional de su momento, y su visión de futuro que lo hacen adelantarse a su tiempo— que el lector de hoy pueda encontrar en muchos de los planteamientos del maestro de filosofía, los antecedentes directos de posiciones que, con mucha mayor radicalidad, asumiría Martí varias décadas después. También el líder máximo de nuestra independencia, se adelantaría a su tiempo para situarse como precursor del nuestro.

Hemos visto como ni Varela ni Martí, pueden ser considerados pensadores materialistas. Su momento y el lugar en que desarrollaron sus actividades no les permitieron conocer la obra de los creadores del marxismo leninismo. Varela, porque muere antes de que la misma fuera escrita; Martí, porque, aunque contemporáneo de Marx y Engels, es probable que no conociera esa obra, que no circulaba lo suficientemente, no ya en Cuba, sino ni siquiera en los Estados Unidos, donde, al igual que Varela, vivió los últimos años de su vida. Martí tuvo conocimiento, al parecer, de corrientes materialistas de tinte vulgar que consideró exageraciones de un principio en el orden filosófico; y, en lo social, también llegan a sus oídos versiones confusas y mayormente influidas por ideas anarquistas que no le permiten calibrar a cabalidad la justeza de la obra marxista, aunque, como se sabe, manifestó públicamente su respeto hacia Carlos Marx en tanto éste se había puesto del lado de los pobres.

Tampoco se trata, ni en el caso de Martí ni en el de Varela, de pensadores ateos. Sin que entremos en la vieja disputa en torno a la filiación religiosa de Martí, no cabe duda de que hubo en él sentimientos religiosos, aunque de carácter particular, en tanto no se avinieron con los dogmas de ninguna de las sectas conocidas en su época, cuya existencia, como veremos, consideró a la postre negativa para la formación verdaderamente científica del hombre, aspiración de no poca importancia en su ideario.

Hay algo que resulta claro para la mayoría de los estudiosos del pensamiento martiano en lo que a filosofía y religión se refiere: al mismo tiempo que hay religiosidad en sus senti-

mientos, quizás más cercana a José de la Luz y Caballero que a cualquier otro pensador cubano anterior a él, hay también una posición sustancialmente idealista, objetiva desde el punto de vista filosófico, en tanto que, como hemos apuntado, no aceptó Martí —dejándose llevar quizás por la forma en que algunos pensadores del materialismo premarxista daban respuesta al problema fundamental de la filosofía— que la conciencia, el espíritu, fuese secundario con respecto a la materia; pero tampoco admitía la aseveración contraria, típica del idealismo, sobre todo en sus posiciones más extremas.

Además, el pensamiento martiano, al igual que el de Varela, estuvo caracterizado por un poderoso apego a las ciencias, que en no pocas ocasiones lo llevó a tomar posiciones mucho más cercanas al materialismo, aunque esto no significó el abandono de sus ideas iniciales en cuanto a su concepción del mundo; del mismo modo que su sentido práctico, o su pensar dialéctico, como afirman algunos críticos, le permitía una visión realista de su momento, aunque no puede hablarse de que conociera, ni con mucho, las tesis fundamentales del materialismo histórico. En definitiva, estas características de su ideario lo hacían entrar en contradicción en no pocas ocasiones con su propia orientación filosófica y con sus sentimientos religiosos, que iban perdiendo terreno ante el conocimiento cada vez más certero de la naturaleza, en momentos en que las ciencias se desarrollaban de manera impetuosa. Habría que apuntar sus ideas en torno a la teoría de Darwin, la cual significó en su momento, junto a otros descubrimientos como la ley de la transformación y la conservación de la energía o la teoría celular, fuertes golpes a las concepciones idealistas y verdaderos ataques a los dogmas religiosos, sobre todo al cristianismo. Con respecto al genial sabio alemán, Martí planteaba:

Bien vió, a pesar de sus yerros que le vinieron de ver en la mitad del ser, y no en todo el ser, quien vio esto; y quien preguntó a la piedra muda, y la oyó hablar; y penetró en los palacios del insecto y en las alcobas de las plantas, y en el vientre de la tierra, y en los talleres de los mares.¹

También afirmó:

Dos grandes exámenes ocupan hoy a los filósofos: el examen de la tierra, y el examen de la vida: Lyell

¹ MARTÍ, JOSÉ. *Obras completas*, La Habana, Editorial Nacional de Cuba, t. 15, p. 38. 1963.

en aquel, Darwin en este, han echado abajo orgullosas e incorrectas intuiciones de Oliver y Linneo. El Mundo no es una serie de actos, separados por catástrofes, sino un acto inmenso elaborado por una incesante obra de unión. Se hace viejo mejorando, pero natural y regularmente. El hombre no es un soberbio ser central, individuo de especie única, a cuyo alrededor giran los seres del cielo y de la tierra, animales y astros; sino la cabeza conocida de un gran orden zoológico, implacable en sus semejanzas, riguroso en sus comparaciones, invencible en sus reglas taxonómicas. Han muerto las teorías de la catástrofe, concepción hueca de Cuvier, y la teoría antropocéntrica, concepción presuntuosa de la sistemática escuela espiritualista.²

De ambas citas se desprende que, efectivamente, esta posición esencialmente científica fue un proceso de lucha entre los elementos materialistas e idealistas que no llegó a tener un desenlace definitivo — hay que recordar que Martí murió a los 42 años en 1895—, en el cual la ciencia iba ganando terreno, aunque no pudiera desterrar totalmente su esencial posición. También hay que recordar que no fue José Martí un filósofo, sino un líder político y que, por ende, no se propuso la estructuración de un sistema de ideas dentro de esta disciplina. No obstante, y precisamente por todo lo apuntado con anterioridad, Martí celebra en Darwin, al mismo tiempo que sus descubrimientos geniales, lo que en verdad constituyeron vacilaciones de este científico, en opinión de Marx y Engels: el ser materialista en tanto naturalista e idealista cuando llegaba la hora de sacar conclusiones generales de sus descubrimientos. Por esta razón hacía suyas las palabras de otro científico de la época, referidas a Darwin:

No vio en los tejidos ligados a la vida y en la ascensión por la lucha, la demostración negativa del sentido religioso y espiritual del universo, sino prueba mayor y terminante de él. ¡No puedo creer sin angustia, dijo Darwin, que una fábrica tan lenta y laboriosa como la del mundo no tenga más objeto que la batalla de la vida, no pare en algo superior a ella!³

² *Ibidem*, t. 15, p. 194.

³ *Ibidem*. t. 11, p. 480.

También en Varela, como hemos dicho, se dio una actitud abierta y propiciadora del estudio de las ciencias naturales. También en su caso, el apego a las nuevas concepciones filosóficas podía traer conflicto con sus ideas religiosas, pero la solución aparente del conflicto la habían dado ya los pensadores de su época, y la situación de esas disciplinas en Cuba y en América Latina permitían adoptar una actitud menos comprometedora, que dejaba a salvo tanto la fe religiosa como la actitud del investigador. La solución que adoptó el maestro de San Carlos fue la de separar, como hemos visto, los campos de la fe y la razón, sin tratar de explicarse la primera por medio de la segunda ni subordinar la razón a la fe. Pero en tiempos de Martí, dado el carácter de sus ideas, esta salida no era ya posible, al menos para un hombre de su inteligencia y honradez.

En otro orden de cosas, este apego a las ciencias que profesaron Varela y Martí se manifestó también en la actitud de ambos frente al proceso educativo mismo, a su carácter. En tiempos de Varela este tuvo que enfrentarse a la escolástica, a su problemática y métodos, que habían calado no sólo en la enseñanza de la filosofía, sino en el de las demás ciencias. Frente al silogismo abogó por el análisis y la síntesis; frente al principio de autoridad invocó la razón y la experiencia. Pero jamás se le hubiera ocurrido poner en duda el derecho de la Iglesia a enseñar el dogma cristiano ni, mucho menos, aceptar la existencia de escuelas en las que no se explicara la doctrina.

Martí avanzó mucho más. Para él la educación debía ser absolutamente laica. Se proponía que la escuela se mantuviera al margen de cualquier religión, del mismo modo como debía hacerlo el Estado. En su crónica titulada *Guerra literaria en Colombia*, expresaba:

Ni Religión Católica hay derecho a enseñar en las escuelas, ni religión anticatólica; o no es el honor virtud que cuenta entre las religiones, o la educación será bastante religiosa con que sea honrada. Ni es lícito a un maestro enseñar como única cierta, aunque la comparta, una religión por la mayoría de su país puesta en duda, ni ofender a una religión que desde que el educando la acata, en libre uso de su juicio, es ya un derecho. ¿O es tan de humo la Religión Católica que con el estudio de la naturaleza y la enseñanza de las virtudes humanas se venga abajo? ¿o ha venido ya a tan

poco que, sobre ser doctrina divina, y por tanto eterna, como afirman los que la mantienen, ni con el prestigio de la tradición, ni con el influjo que con las iglesias solemnes y encendidas ejerce en la imaginación y sentidos, ni con el ejemplo que con la amenaza de la condenación suscita en las almas, ni con la práctica y reverencia de todos los hogares, ni con el permiso de enseñar en las escuelas de niños y niñas su culto a todos aquellos cuyos padres lo soliciten? Sea libre el espíritu del hombre y ponga el oído directamente sobre la tierra; que, si no hubiera debido ser así, no habría sido puesto en contacto de la tierra el hombre.⁴

Antes de entrar en el estudio de algunas de las manifestaciones anticlericales en la obra martiana, se haría necesario especificar cuál fue la concepción de Dios que tuvo, no identificada en ningún momento con la concepción antropomórfica de la mayoría de las religiones conocidas hasta entonces, las cuales considera iguales y expresión de la ignorancia de los pueblos en su etapa de formación.

Como señala Emilio Roig de Leuchsenring en su libro *Martí y las religiones*, Martí se aparta de la Iglesia católica desde los días en que escribió *El presidio político en Cuba*, al plantear su concepción de Dios:

Dios existe, sin embargo, en la idea del bien, que vela el nacimiento de cada ser, y deja en el alma que se encarna en él, una lágrima pura. El bien es Dios. La lágrima es la fuente del sentimiento eterno [...] Si mi Dios maldijera, yo negaría por ello a mi Dios.⁵

En otros textos, lo definió como el culto a la libertad o a la patria, como el espíritu universal, mientras humanizaba al Cristo católico situándolo como un hombre que al unirse a los pobres fue crucificado. No se trata, pues, del Dios antropomorfo de los cristianos y, por ende, está muy lejos de ser el Dios creador del universo, vengativo, colérico. En este último aspecto es quizás donde pueda encontrarse cierta similitud con el Dios de Varela, con el Dios de la escolástica, eterno dictador del género humano, que guía a los hombres hasta en sus

⁴ *Ibidem.* t. 7, p. 416.

⁵ *Ibidem.* t. 1, p. 45.

más ínfimos actos. El Dios de Varela se acercaba más al de San Agustín, protector del hombre, a quien iluminaba con su sabiduría para que encontrara por sí mismo la verdad.

En cuanto a las religiones, tanto en las crónicas sobre el padre McGlynn como en *La Edad de Oro* (revista que escribe para contribuir a la formación del niño americano con un espíritu científico y un amor encendido por la tierra en que ha nacido), Martí ofrece una idea cabal de lo que creía era el origen de la idea de Dios en los diversos cultos conocidos:

Son los hombres, los que inventan a los dioses a su imagen y semejanza, y cada pueblo imagina un cielo diferente, con divinidades que viven y piensan lo mismo que el pueblo que las ha creado y las adora en los templos: porque el hombre se ve pequeño ante la naturaleza que lo crea y lo mata, y siente la necesidad de creer en algo poderoso, y de rogarle que le trate bien en el mundo, y no le quite la vida.⁶

La importancia ante la naturaleza es el origen de la creación de esos dioses por la mente del hombre. En general, para Martí Dios es algo que lleva el hombre en sí mismo, sus propios valores positivos que lo guían a actuar de manera justa en la sociedad en que viven. En cuanto a las religiones, no establece distingos entre ellas en el sentido de que una u otra pueda resultar verdadera, como sí hacía Varela con relación a la católica. En una de las crónicas dedicadas al padre McGlynn, Martí plantea que todas las religiones

... puestas unas sobre otras no se llevan un codo ni una punta: se necesita ser un ignorante cabal, como salen tantos de universidades y academias, para no reconocer la identidad del mundo. Las religiones todas, han nacido de las mismas raíces, han adorado las mismas imágenes, han prosperado por las mismas virtudes, y se han corrompido por los mismos vicios. Las religiones, que en su primer estado son una necesidad de los pueblos débiles, perduran luego como anticipo, en que el hombre goza, del bienestar final poético que confusa y tenazmente desea. Las religiones, en lo que tienen de durable y puro, son formas de la poesía que el hombre presiente [...] Por eso la religión no muere, sino se

⁶ *Ibidem*, t. 18, p. 330.

ensancha y acrisola, se engrandece y explica con la verdad de la naturaleza y tiende a su estado definitivo de colosal poesía.⁷

Las religiones son, pues, para Martí, hijas de la ignorancia de los pueblos, de la debilidad de sus etapas primeras, y perduran en el mundo civilizado, únicamente como fuerza espiritual que impulsa al hombre a actuar por el logro de un mundo mejor con el que sueña, anticipo poético no del más allá, sino del futuro de la humanidad misma. Si bien es cierto que en su época ya Marx y Engels habían sometido a rigurosa crítica las obras de los hegelianos de izquierda, y en especial, de Ludwig Feuerbach, sobre las religiones, y habían revelado su entraña clasista, no lo es menos el hecho de que Martí vive en otras condiciones sociales en Cuba y que aun en los Estados Unidos. En este aspecto de su ideario, como pasa en otros, asombra más lo que llegó a vislumbrar, sin dejar por ello de señalar elementos ideológicos que lo sitúan como hombre de su tiempo, llegando a serlo también del nuestro por sus atisbos geniales.

Hemos hablado ya de cierto anticlericalismo en Varela, resultado de su afán de liberar al hombre de la tutela de la Iglesia en lo que al conocimiento y la transformación del mundo natural y social se refiere, como consecuencia lógica del choque de los intereses del sector social que representaba en tanto que hombre de ideas modernas, y su posición como sacerdote honesto. Hemos dicho también que, pese a la labor que en este terreno desempeñaron hombres como José Agustín Caballero, el propio Varela y José de la Luz y Caballero (este último de marcada influencia en Martí, sobre todo en lo que a ideas morales y educacionales se refiere), por mencionar solamente la situación de Cuba, la Iglesia católica seguía desempeñando un papel de fuerza retrógrada en estos campos, aunque no había podido impedir que las nuevas corrientes de pensamiento penetraran en el continente, de tal modo que, en los años en que Martí desarrolla su obra revolucionaria, esta institución tenía fuerza manifiesta no sólo en Cuba —colonia española todavía—, sino, también, en las repúblicas americanas. El propio Martí fue víctima de la intervención de la Iglesia en la educación y en los asuntos del Estado en países como México, Guatemala, Venezuela, y conoció de la situación al respecto en otros como Perú, Colombia. Sobre esto

⁷ *Ibidem*, t. 11, p. 442.

escribió numerosas páginas que han sido estudiadas por los que se han detenido en el anticlericalismo martiano, baste señalar el libro de Emilio Roig de Leuchsenring *Martí y las religiones*. El anticlericalismo es uno de los aspectos del pensamiento martiano que aparece muy pronto en su obra (está presente con gran fuerza en *El Presidio político en Cuba*, por citar la primera de carácter político) y que permanecen en su etapa de madurez, a partir de 1887, cuando ha superado ya el ideario liberal burgués para adoptar una posición democrático-revolucionaria y antimperialista que lo sitúa más allá que la mayoría de los líderes americanos, cuya evolución ha sido estudiada con profundidad por Isabel Monal en su interesante trabajo *Martí: del liberalismo al democratismo antimperialista*.⁸ No podemos entrar aquí en el estudio pormenorizado de esa evolución, como tampoco podemos detenernos a analizar la influencia que en la misma desempeñó la estancia de Martí en los Estados Unidos en una época de mucho mayor desarrollo que la que vivió Varela (son curiosas las coincidencias en la vida de estos dos hombres: viven en España en momentos de agitación política; los años finales de sus vidas los pasan en los Estados Unidos como exiliados políticos, Martí nace el mismo año de la muerte de Varela) y la indudable influencia de las ideas del economista norteamericano Henry George en el pensamiento martiano, superadas en más de un aspecto en el continuo proceso de radicalización de su ideario. Tampoco podemos analizar todos y cada uno de los textos en que aparecen, a lo largo de toda su copiosa obra, aspectos de su anticlericalismo.

Por la importancia que tienen, hemos preferido centrar nuestro análisis en las dos crónicas que Martí escribe en relación con los sucesos que protagonizó el sacerdote católico de origen irlandés, el padre McGlynn, y otro trabajo cuya originalidad fue puesta en duda durante mucho tiempo, pero que definitivamente se ha probado que es suyo (nos referimos a *Hombre de campo*). En estos materiales se demuestra la posición de Martí con respecto a las religiones pero, fundamentalmente, en relación con la Iglesia Católica, la vinculación de esta institución con las clases poseedoras, y el reflejo que en su seno tiene la división en clases de la sociedad. Independientemente de otros aspectos a los que ya hemos hecho refe-

⁸ MONAL, ISABEL. José Martí, del liberalismo al democratismo revolucionario. *Casa de las Américas* (Habana) 13 (76): 24-41; enero-febrero, 1973.

rencia, que apartan a Martí de las posiciones de Varela este es un elemento esencial para comprender que ambos hombres viven, desarrollan su obra en etapas diferentes de la vida de nuestro país y de los Estados Unidos, responden a intereses clasistas diferentes y, por ende, actúan guiados por distintos presupuestos ideológicos, aunque ambos encarnaron las posiciones más radicales de su tiempo.

En *Hombre de campo* Martí dice:

No vayas a enseñar este libro al cura de tu pueblo; porque a él le interesa mantenerte en la oscuridad; para que todo tengas que preguntárselo a él. Y como te cobra por echar agua en la cabeza de tu hijo, por decir que eres el marido de tu mujer, cosa que tú sabes desde que la quieres y ella te quiere; como él te cobra por nacer; por darte la unción, por casarte, por rogar por tu alma, por morir; como te niega hasta el derecho a la sepultura si no le das dinero por él, él no querrá nunca que tú sepas que todo lo que has hecho es innecesario, porque ese día dejará él de cobrar dinero por todo eso.⁹

Varela no se hubiera hecho solidario de planteamientos de esta naturaleza; en tanto que jamás había puesto en duda la veracidad de su religión, tampoco se habría opuesto a aspectos del ritual que él mismo practicó como sacerdote, sobre todo, durante su estancia en los Estados Unidos. Creía que esta era precisamente la función de la Iglesia como guía de las almas en el más allá, en tanto que se oponía a su intromisión en los asuntos de este mundo. Hasta qué punto está de acuerdo o no con que esas funciones fuesen cobradas por la iglesia, no podemos precisarlo. Sí señaló su oposición a que la Institución dejara de presentarse al mundo con todo el lujo que la caracterizaba, que consideraba importante para sus funciones. Por otra parte, se dice que los últimos años de su vida los dedicó a ejercer la caridad entre los feligreses más pobres de su parroquia, y que en ello invertía una buena parte de sus entradas, hasta el punto de vivir en medio de estrecheces económicas. Sin embargo, ya en su tiempo Varela había denunciado la existencia dentro de la propia Iglesia de sacerdotes que bajo la sotana escondían sentimientos supersticiosos y hasta impíos

⁹ Martí, J. *Op. cit.* t. 19, p. 381.

—como llamaba a los ateos— que se empeñaban, según él, en mantener ignorantes a los hombres. Porque lo creyera de veras, o por razones tácticas, el sacerdote habanero insistía en que estos eran excepciones. Para Martí, al contrario, el afán oscurantista de la Iglesia era algo inherente a ella, pues en esto se basaba para mantener su predominio. Las excepciones eran sacerdotes como el propio Varela o el padre McGlynn.

Se ha dicho ya que Varela y Martí expresaron los intereses de sectores sociales diferentes. El profesor del Seminario de San Carlos asumió la defensa de los esclavos y aun de los negros y mulatos libres que integraban en parte lo que hoy conocemos como pequeña burguesía, en la medida en que estaba a favor de un desarrollo capitalista para el cual la esclavitud era un impedimento y resultaba necesaria la transformación de esa masa de esclavos en obreros asalariados. Era esto lo que convenía a los hacendados cubanos, aunque ellos mismos no compartieran las posiciones —radicales para su época— del presbítero; entre otras cosas, porque la esclavitud les proporcionaba todavía cuantiosas ganancias, temían una sublevación de negros, y no veían la posibilidad de obtener mano de obra por otras vías. No negamos con esto los sentimientos de verdadera conmiseración que animaron la posición antiesclavista de Varela, ni la importancia que ésta tuvo por entonces; pero, en el fondo, como factor de última instancia, su actitud obedecía a la defensa de los intereses de los hacendados cubanos, el sector social que a su juicio, podía asumir la dirección de un movimiento independentista en aquellos momentos.

Martí vive en otra etapa. Nacía el movimiento obrero, la esclavitud había dejado de ser rentable y era un obstáculo para el desarrollo económico del país; los hacendados cubanos lo habían reconocido así desde la tercera etapa reformista, y en el transcurso de la Guerra de los Diez Años habían dejado de ser, para siempre, el sector social que dirigía el movimiento revolucionario, función que había pasado a manos de sectores de la pequeña burguesía rural y urbana, incluidos los negros y mulatos libres, y otras clases explotadas, cuya representación la asumieron Máximo Gómez y Antonio Maceo. Este último sentía en carne propia, por su condición de mulato, la explotación y la discriminación de que eran víctimas los esclavos.

Martí, como revolucionario radical de su tiempo, se hará eco de los intereses de estas capas sociales; por ello su acercamiento a los obreros de Tampa y Cayo Hueso. Además de las

crónicas sobre el padre McGlynn, en *Hombre de Campo* se pone de manifiesto de qué lado de la escala social está el líder de la independencia de Cuba; por esto es que ese cielo al cual se llega por dinero no puede convenir a las ideas martianas, del mismo modo que tampoco se aviene con un Dios que vende indulgencias y cobra la entrada en su reino:

Ese Dios que regatea, que vende la salvación, que todo lo hace en cambio de dinero, que manda a las gentes al infierno si no le pagan, y si le pagan los manda al cielo, ese Dios es una especie de prestamista, de usurero, de tendero. No, amigo mío, hay otro Dios.¹⁰

Las crónicas sobre el padre McGlynn fueron escritas en abril y julio de 1887, precisamente en los momentos en que se está produciendo el trascendental cambio en las ideas martianas del liberalismo burgués al democratismo revolucionario y antimperialista. Son precisamente estos trabajos, más los titulados *Nueva York en junio* y *Un drama terrible*, los que hacen evidente este tránsito en su ideario en cuanto a problemas sociales se refiere. Baste señalar la posición martiana con respecto a la clase obrera y su radical antimperialismo para comprender que ha dejado atrás el ideario vareliano. Piensa ya por entonces en la función de un partido para organizar la guerra revolucionaria por primera vez en América Latina. Son estos algunos de los elementos que han situado a Martí como un contemporáneo, según ha planteado Carlos Rafael Rodríguez. Todo ello nos permite comprender su radicalización en cuanto al anticlericalismo se refiere, en relación con las ideas valerianas, sin que por ello pueda afirmarse que abandona sus posiciones filosóficas ya apuntadas, ni que tampoco estén exentas estas crónicas de planteamientos que hoy no podríamos suscribir, sobre todo en relación con el papel desempeñado por la religión en las sociedades primitivas y el que podían desempeñar en su época.

Carlos Rafael Rodríguez, Angel Augier y Juan Marinello han planteado, lo siguiente, en el prólogo que presidió la publicación de las crónicas mencionadas antes del triunfo de la Revolución por la Editorial Páginas:

Después de hacer la denuncia valiente y precisa de la corrupción eclesiástica y del modo sutil en que el

¹⁰ - *Ibidem*, p. 383.

clero utiliza las creencias religiosas de las gentes humildes para afincar el régimen de explotación que ellos padecen, Martí no logra vencer la influencia religiosa que le rodeó en su infancia y propone, como salida, "rescatar al cristianismo de manos del catolicismo", "restaurar la verdadera religión", la del amor y servicio que dio origen al cristianismo [...] No vio que, en la época de la fundación del catolicismo, en la creencia religiosa de las multitudes se expresa, como avisora Lenin, la impotencia de los explotados en la lucha contra los explotadores y que, esa religión de aparente servicio, no fue siempre más que un freno a la potestad de las masas, ofreciéndoles para después de la muerte lo que en vida pretendían arrancar de manos de sus opresores.¹¹

Precisamente contra esta función de la religión, se alzó Varela al separar a ésta de la política y la moral, aunque pensaba que esto se debía a la actitud de algunos eclesiásticos, y no a las raíces mismas de la religión. Martí llega más lejos, se da cuenta de que la Iglesia en su conjunto desempeña esa función retardaria en la sociedad de su tiempo, pero cree posible volver a un pasado en el que considera que estos elementos no formaban parte de la religión misma y de su Iglesia.

A la hora de analizar las opiniones expresadas por Martí en sus obras con respecto a la religión, hay que tener en cuenta, también, que en muchas ocasiones sus planteamientos podían estar condicionados en cierta medida por las circunstancias en que tenía que desempeñar su papel de dirigente revolucionario. No hay que olvidar tampoco que el objetivo final de su obra era la independencia de Cuba, junto a la liberación económica y política de toda la América de habla hispana. Esa América, sus masas, estaban imbuidas de un profundo sentimiento religioso, y a ellas Martí dirigía estas crónicas, como en general todos sus trabajos. Hasta qué punto algunos de estos planteamientos sobre la religión respondieron también a razones tácticas es algo que queda por dilucidar. En este caso está la tradicional disputa sobre la supuesta o real vinculación de Martí a la masonería, durante su estancia en España y en México, problema que hay que abordar teniendo en cuenta que las logias masónicas fueron para muchos cen-

¹¹ MARTÍ, J. *Martí y la Iglesia Católica*. La Habana, Editorial Páginas [s.a.] p. vii.

tros de conspiración revolucionaria más que verdaderos templos.

En las crónicas sobre el padre McGlynn Martí se muestra partidario de la posición vareliana contraria a oponer la religión a la libertad. En "El cisma de los católicos en Nueva York", escrita para *El Partido Liberal*, de México, y publicada también el 14 de abril de 1887 en *La Nación*, de Buenos Aires, Martí expresa lo siguiente:

Nada de lo que sucede hoy en los Estados Unidos es comparable en trascendencia e interés, a la lucha empeñada entre las autoridades de la Iglesia Católica y el pueblo católico de Nueva York, a tal punto que por primera vez se pregunta asombrado el observador leal, si cabrá de veras la doctrina católica en un pueblo libre sin calarlo, y si es tanta la virtud de la libertad que restablece en su estado primitivo de dogma poético en las almas de una Iglesia que ha venido a ser desdichadamente el instrumento más eficaz de los detentadores del linaje humano [...] De la controversia encendida en Nueva York, la Iglesia mala queda castigada sin merced, y la Iglesia de misericordia y de justicia triunfa [...] Se siente que el catolicismo no tiene en sí propio poder degradante, como pudiera creerse en vista de tanto como degrada y esclaviza; sino que lo degradante en el catolicismo es el abuso que hacen de su autoridad los jefes de la Iglesia, y la confusión en que mezclan a sabiendas los consejos maliciosos de sus intereses y los mandatos de la fe. Se entiende que se puede ser católico sincero, y ciudadano celoso y leal de una república. ¡Y son como siempre los humildes, los descalzos, los desamparados, los pescadores, los que se juntan frente a la iniquidad hombro a hombro, y echan a volar con sus alas de plata encendida, el Evangelio! ¡La verdad se revela mejor a los pobres y a los que padecen!¹²

Tanto Martí como Varela se plantean la existencia de dos Iglesias: una es la verdadera, otra la falsa. Esta última, aliada a los intereses mezquinos, en el caso de Varela: los que están por el mantenimiento del *statu* colonial; en el de Martí, ade-

¹² MARTÍ, J. *Op. cit.* (8) t. 11, p. 139.

más de esto, los que explotan y, para él, los ricos jamás podrán constituir la verdadera Iglesia. Para Martí, los falsos sacerdotes no son únicamente los que se oponen al estudio de las ciencias y a la independencia de Cuba; son, además, los que se alían a los ricos para impedir la nacionalización de la tierra, como planteaban Henry George y su partido, cuyas ideas apoyaba el padre McGlynn. Varela jamás hubiera defendido esta posición en su tiempo, no podía, dada su ubicación clasista.

Arremete Martí contra el alto clero que amenaza con excomulgar a McGlynn:

Lo han echado de su casa y de su templo [...] porque ha dicho que la tierra debe ser de la nación, y que la nación no debe repartir entre unos cuantos la tierra; porque con su fama y dignidad, porque con su consejo y su palabra, ayudó en las elecciones magníficas de otoño a los artesanos enérgicos y los pensadores buenos que buscan en la ley el remedio de la pobreza innecesaria— Su Arzobispo le quita su curato y el Papa le ordena ir disciplinado a Roma.¹³

En la época de Varela, era todavía revolucionario, en el caso de Cuba, defender el derecho de la propiedad sobre la tierra de los hacendados criollos, en tanto que hasta 1818 ésta fue propiedad del rey, al menos legalmente, y era dada en usufructo a los habitantes de América; esto constituía una manifestación de un sistema feudal trasnochado que impedía el desarrollo capitalista del país.

Martí no defiende este derecho, puesto que debido a su experiencia en Estados Unidos achacaba a la propiedad privada sobre la tierra la causa de la desmedida concentración de las riquezas en manos de una minoría explotadora. La vigencia de la necesidad de una reforma agraria en América, aún en nuestros días, muestra hasta qué punto la posición martiana resultaba radical en su momento.

Otro aspecto del ideario vareliano que se reitera en la prédica martiana es la separación de la Iglesia y el Estado. Recordemos las frases de Varela contra los que “empuercaban” el altar apoyando, en nombre del derecho divino inexistente, a

¹³ *Ibidem*, p. 141.

los gobiernos tiránicos a cambio de prebendas. Martí denuncia el papel desempeñado por la Iglesia en los procesos electorales en los Estados Unidos:

Pronto midieron y cambiaron fuerzas la Iglesia, que podía influir en los votos, y los que necesitaban de ellos para subir al goce de los puestos públicos. La Iglesia Católica comenzó a tener representantes interesados y sumisos en los Ayuntamientos, asambleas y consejos, y a vender su influjo sobre el sufragio a cambio de donaciones de terreno y de leyes amigas; y sintiéndose capaz de elegir los legisladores, o impedir que fuesen electos, quiso que hiciesen las leyes para el beneficio exclusivo de la Iglesia, y en nombre de la libertad fue proponiendo poco a poco todos los medios para sustituirse a ella.¹⁴

Como puede comprobarse, en los días en que escribe esto, Martí había pasado el espejismo liberal que le hacía creer en la posibilidad de que el gobierno burgués ofreciera a los obreros los mismos derechos que a los explotadores, y que estos pidieran unirse para imponer, con su voto, sus propios candidatos a los cargos públicos. No sólo el aparato represivo se volcaba sobre ellos para impedirlo, sino, también, la Iglesia, constituida para guiar las almas al más allá, según sus dogmas, se sumaba al gobierno para defender los privilegios de la clase dominante.

“Buscad el remedio de nuestro males en la ley” dicen los partidos políticos a los obreros, cuando censuran a sus tentativas violentas o anárquicas, pero apenas forman los obreros un partido para buscar en la ley su remedio, los llaman revolucionarios y anárquicos; los dejó solos la prensa: las castas superiores le negaron su ayuda; los republicanos, partidarios de los privilegios, los denunciaron como enemigos de la patria; y los demócratas, amenazados de cerca en sus empleos e influjos, pidieron auxilio a los poderes aliados a ellos para administrar la ley en común beneficio. La Iglesia entera cayó sobre los trabajadores que la han edificado. El Arzobispo que depone a un sacerdote por haber apoyado la política de los logreros y rufianes determi-

¹⁴ *Ibidem*, p. 143.

nados a venderlos. ¡Sólo un párroco, el más ilustre, no abandonó a las clases llanas, el padre McGlynn.¹⁵

Del mismo modo que Varela distinguía la función sacerdotal y el lugar que debe ocupar el sacerdote como miembro activo de la sociedad de la que forma parte, lo hará Martí. Pero el profesor del Seminario de San Carlos apela a la defensa de los propios intereses de los curas vinculados por lazos económicos y de sangre a las familias ricas de la Isla, más que a los beneficios que obtenían de la Iglesia como institución.

Martí considera que la actitud que debe asumir un sacerdote ante los problemas de su tiempo tiene que estar comprometida con la defensa de los intereses de las clases explotadas; esa actuación de los sacerdotes, en tanto que ciudadanos, no estaba bajo la jurisdicción de la Iglesia.

El párroco, es verdad, debe obediencia a su Arzobispo en materias eclesiásticas; pero en opiniones políticas, en asuntos de simple economía y reforma social, en materias que no son eclesiásticas ¿cómo ha de deber obediencia absoluta a su Arzobispo, si las materias no pertenecen a la administración del templo ni al ejercicio del culto a que se limita su autoridad sobre el párroco? [...] ¿O no ha de tener el párroco más política que la que manda a tener su arzobispo, que no es autoridad suya en política, y cura viene a ser tanto como esclavo, que tiemble ante la ira del señor, porque se atreva a abogar con ternura por los desventurados? ¿O el cura ha de renunciar a tener patria?¹⁶

En la *Excomuni6n del Padre McGlynn*, escrita el 20 de julio de 1887, Martí continúa su crítica demoledora a la Iglesia. El hecho de la excomuni6n del sacerdote muestra una vez más que no se trataba, como había dicho Varela, del enfrentamiento de impíos y supersticiosos, en el seno de la Iglesia, contra sacerdotes honestos. El problema de los intereses económicos del clero había sido intuido por el presbítero cubano, pero su alineamiento junto a los hacendados le impidió abordarlo. No podía Varela, en su época, en Cuba, penetrar en el fenómeno de la estructura de clases de la sociedad.

¹⁵ *Ibíd.* p. 146.

¹⁶ *Ibíd.* p. 148.

Martí está en condiciones de adentrarse en esta problemática y verla claramente en el seno de la Iglesia, al mismo tiempo que lo viene haciendo en otras esferas de la realidad de su tiempo, y percatarse de que en la institución religiosa se reflejaban los intereses de los distintos sectores sociales. Varela trata de atraer al campo de la independencia a los curas descendientes de las familias ricas, Martí encamina su prédica a enaltecer la posición de aquellos que, aun dentro de la Iglesia, se oponían a los explotadores. Así, acentúa un aspecto que ya había sido analizado por Varela: el deber social frente a la obediencia a la jerarquía eclesiástica, pero desde otras posiciones políticas:

¿Conque el que sirve a la libertad, no puede servir a la Iglesia? ¿Conque hoy, como hace cuatro siglos, el que se niega a retractar la verdad que ve, y que la Iglesia acata donde no puede vencerla, o tiene que ser vil, y negar lo que está viendo, o en pago de haber levantado en una diócesis corrompida un templo sin manchas, es echado al estercolero sin agua bendita ni suelo sagrado para su cadáver. ¿Conque la Iglesia se vuelve contra los pobres que la sustentan y los sacerdotes que estudian sus males, y echa al cielo en la hora de la hiel del lado de los ahítos, y arremete con ellos, como en los tiempos del anatema y la flor del Papado, contra los que no hallan aún que las cosas del mundo anden de modo que un hombre vulgar, acumule sin empleo lo que bastaría para sustentar a cincuenta mil hombres.¹⁷

Del enfrentamiento de ricos y pobres en el seno de la Iglesia saldrá ésta beneficiada, solamente en el caso de que quienes defienden los derechos de los explotados puedan influir en la posición que adopte la institución en el plano social. Entonces, y únicamente entonces, la libertad no se opondrá a la Iglesia.

Al fin se está librando la batalla. La libertad está frente a la Iglesia. No combate la Iglesia sus enemigos sino sus mejores hijos. ¿Se puede ser hombre y católico? Si el sol no peca con lucir ¿cómo he de pecar yo con pensar? [...] ¡Ya no vestimos sayo de cutí, ya no leemos historia, ya tenemos curas buenos que nos expliquen la verdadera teología, ya sabemos que los obis-

¹⁷ *Ibíd.* p. 241.

pos no vienen del cielo, ya sabemos por qué medios humanos, por qué conveniencias de mera administración, por qué ligas culpables con los príncipes, por qué contratos inmundos e indulgencias vergonzosas se ha ido levantando, todo de manos de hombre, todo como simple forma de gobierno, ese edificio impuro del Papado.¹⁸

Varela había afirmado que la Iglesia no era la jerarquía católica, sino el conjunto de todos sus fieles. Para Martí la Iglesia está formada por los fieles más humildes y los sacerdotes que luchan por su bienestar en este mundo, aunque, quizás, este planteamiento en favor de una Iglesia buena referido a la Católica, tenga más que otra cosa, una significación táctica.

Martí hace suyas las palabras de McGlynn con las que afirma que "contra la razón no puede haber verdad", planteamiento que había expuesto Varela casi medio siglo antes. Y añade, haciendo una síntesis de las palabras pronunciadas por el sacerdote de Nueva York, que han puesto la religión contra la razón

...por envilecerla en tratos temporales; por apetecer beneficios que no asientan a la tónica sagrada, por vender a trueque de poder o ganancia moral la libertad y conciencia de los fieles a príncipes y gobiernos enemigos; por atacar recientemente lo que la naturaleza enseña con su invencible pontificado; por deslucir la esencia amorosa de la cristiandad con los incontables abusos, errores, estulticias, crímenes del gobierno eclesiástico romano está la Iglesia, con crédito ni casa honrada, y no hay sátrapas más grotescos y escarnecidos que los curas en pueblos católicos.¹⁹

No es posible hablar del anticlericalismo de José Martí sin hacer referencia especial a *La Edad de Oro*. Fueron los niños de América una preocupación constante de Martí; y a contribuir a su formación en un espíritu científico y en el amor a la tierra en que nacieron dedicó los cuatro números de la que fue, según los críticos, la mejor revista infantil de habla hispana de todos los tiempos. En ella se hace evidente que su autor

¹⁸ *Ibid.* p. 243.

¹⁹ *Ibid.* p. 248.

quiere alejar a los niños de los peligros y los vicios de una educación eminentemente religiosa, y todavía lastrada por concepciones escolásticas; buenos ejemplos de este espíritu que lo anima son los relatos dedicados a exaltar las figuras de sacerdotes que habían adoptado el partido de los humildes, como Bartolomé de las Casas, Morelos o Hidalgo, o el que dedica a comentar *La Iliada* de Homero. Aquí vuelve Martí sobre el tema de la separación de la Iglesia y el Estado, aspecto esencial de la vida política de América, aun en el seno de las repúblicas independientes de habla hispana, en las que presencié Martí la intervención, más o menos directa, de la Iglesia, en los asuntos de la vida social y política, siempre de parte de las posiciones más reaccionarias. Por esto dice a los niños americanos:

A Aquiles no lo pinta el poema como hijo de hombre, sino de la diosa Tetis. Y eso no es muy extraño, porque todavía hoy dicen los reyes que el derecho de mandar los pueblos les viene de Dios, que es lo que llaman "el derecho de los reyes", y no es más que una idea vieja de aquellos tiempos de pelea, en que los pueblos eran nuevos y no sabían vivir en paz, como viven en el cielo las estrellas, que todas tienen luz aunque son muchas, y cada una brilla aunque, tenga al lado otra. Los griegos creían, como los hebreos, y como otros muchos pueblos, que ellos eran la nación favorecida por el creador del mundo, y los únicos hijos del cielo en la tierra. Y como los hombres son soberbios, y no quieren confesar que otro hombre sea más fuerte o más inteligente que ellos, cuando había un hombre fuerte o inteligente que se hacía rey por su poder, decían que era hijo de los dioses. Los reyes se alegraban de que los pueblos creyeran esto; y los sacerdotes decían que era verdad, para que los reyes les estuvieran agradecidos y los ayudaran. Y así mandaban juntos los sacerdotes y los reyes.²⁰

Pero también quiere Martí que los niños sepan cuál ha sido el origen de las religiones y por eso les cuenta que

En *la Iliada*, aunque no lo parece, hay mucha filosofía, y mucha ciencia, y mucha política, y se enseña a los hombres como sin querer, que los dioses no son en

²⁰ *Ibíd.* t. 18, p. 328.

realidad más que poesías de la imaginación, y que los países no se pueden gobernar por el capricho de un tirano, sino por el acuerdo y respeto de los hombres principales que el pueblo escoge para aplicar el modo con que quiere que lo gobiernen.²¹

Porque son los hombres, dice Martí a sus pequeños lectores, los que inventan los dioses a su imagen y semejanza:

Y en el cielo suceden las cosas lo mismo que en la tierra; como que son los hombres los que inventan los dioses a su semejanza, y cada pueblo imagina un cielo diferente, con divinidades que viven y piensan lo mismo que el pueblo que las ha creado y las adora en los templos: porque el hombre se ve pequeño ante la naturaleza que lo crea y lo mata, y siente la necesidad de creer en algo poderoso, de rogarle, para que lo trate bien en el mundo, y para que no le quite la vida.²²

No puede extrañar que con planteamientos como estos la revista no pudiera continuar saliendo, porque su editor consideraba que se hablaba poco de Dios en ella. Martí se negó a pasar por encima de sus concepciones al respecto, aun a costa de que la revista pereciera; aunque había puesto en ella todo su amor.

A su amigo Manuel Mercado le cuenta la pena que le causó abandonar su empeño:

Va el deber del artículo laborioso, y no el gusto de la carta, porque le quiero escribir con sosiego, sobre mí, y sobre *La Edad de Oro*, que ha salido de mis manos —a pesar del amor con que la comencé, porque, por creencia o por miedo de comercio, quería el editor que yo hablase del “temor de Dios” y que el nombre de Dios, y no la tolerancia y el espíritu divino, estuvieran en todos los artículos e historias. ¿Que se ha de fundar así en tierras tan trabajadas por la intransigencia religiosa como las nuestras? Ni ofender de propósito el credo dominante, porque fuera abuso de confianza y falta de educación, ni propagar de propósito un credo exclusi-

²¹ *Ibíd.* p. 330.

²² *Ibíd.*

vo. Lo humilde del trabajo sólo tenía a mis ojos la excusa de estas ideas fundamentales. La precaución del programa, y el singular éxito de la crítica del periódico, no me han valido para evitar este choque con las ideas, ocultas hasta ahora, o el interés alarmado del dueño de La Edad.²³

Diversas épocas, intereses clasistas, formación cultural, influyeron en las ideas de José Martí y Félix Varela, pero en ambos casos ellos integran el proceso de desarrollo del pensamiento cubano en su avance hacia posiciones cada vez más radicales. La importancia de José Martí en esta transformación se pone de manifiesto apenas se establece la comparación con el pasado, en cualesquiera de los múltiples aspectos que abarcó en su copiosa obra. De esta comparación surge siempre con nitidez, la proyección hacia el futuro de sus concepciones; el anticlericalismo no es una excepción.

Tanto Varela como Martí son figuras culminantes de sus respectivas épocas; por ello, el estudio comparado de las ideas de cada uno ante los diversos problemas de la sociedad, del hombre, del pensamiento, constituye un inagotable tema de investigación. Otros aspectos de igual importancia quedan por abordar, entre ellos podrían citarse: los principios éticos, el ideario en torno a la organización de la sociedad y el Estado, el concepto de libertad en lo político y en lo económico y su estrecha vinculación, el antianexionismo, las concepciones educacionales, la importancia de la formación científica de las nuevas generaciones. Enfoques de esta naturaleza contribuirían a precisar con mayor claridad el proceso de tránsito de las ideas martianas desde el liberalismo radical que le sirve de punto de partida, hacia el democratismo revolucionario y antimperialista que hace de José Martí un precursor de nuestro actual proceso revolucionario.

BIBLIOGRAFIA

FERNÁNDEZ RETAMAR, R. *Introducción a José Martí*. La Habana, Casa de las Américas, 1978.

MARTÍ, JOSÉ. *Obras completas*, La Habana, Editorial Nacional de Cuba, 1963, t. 27.

²³ *Ibíd.* t. 20, p. 153.

- MELLA, JULIO ANTONIO. Glosas al pensamiento de José Martí. En CENTRO DE ESTUDIOS MARTIANOS, HABANA. *Siete enfoques marxistas sobre José Martí*. La Habana, Editora Política, 1978. p. 9-18 (Colección de estudios martianos).
- MIRANDA, OLIVIA. Política, moral y religión en la obra de Félix Varela. *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* (Habana) 69(2): 71-88; mayo-agosto 1978.
- MIRANDA, OLIVIA. *Félix Varela, su pensamiento y su época*. Inédito.
- MONAL, ISABEL. José Martí: del liberalismo al democratismo antimperialista. *Casa de las Américas* (Habana) 13(76): 24-41; enero-febrero 1973.
- MONAL, ISABEL. Tres filósofos del centenario. *Universidad de La Habana* (Habana) (192): 111-131; octubre-diciembre 1968.
- ROCA, BLAS. José Martí: revolucionario radical de su tiempo. En CENTRO DE ESTUDIOS MARTIANOS ... *Op cit.* p. 37-67.
- RODRÍGUEZ, CARLOS RAFAEL. Félix Varela. *Mediodía* (Habana) 2 (47) 11; 20 diciembre 1937.
- RODRÍGUEZ, CARLOS RAFAEL. José Martí; contemporáneo y compañero. En CENTRO DE ESTUDIOS MARTIANOS... *Op cit.* p. 77-114.
- ROIG DE LEUCHSENDRING, E. *Martí y las religiones*. 3a. ed. La Habana [Oficina del Historiador de la Ciudad] 1958.
- SABIN, JORGE. *Historia de la teoría política*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- SALOMÓN, NOEL. En torno al idealismo de José Martí. En CENTRO DE ESTUDIOS MARTIANOS, HABANA. *Anuario* 1. Habana 1978. p. 41-58.
- TERNOVOI, OLEG. Pensar es servir a la humanidad. En CUBA. BIBLIOTECA NACIONAL JOSÉ MARTÍ, HABANA. SALA MARTÍ. *Anuario Martiano* 6. La Habana, Departamento Colección Cubana, 1973. p. 55-94.
- TOLEDO SANDE, LUIS. Anticlericalismo, idealismo, religiosidad y práctica en José Martí. CENTRO DE ESTUDIOS MARTIANOS, HABANA. *Anuario* 1. p. 79-132.
- VARELA, FÉLIX. *Cartas a Elpidio*. La Habana, Editorial de la Universidad de La Habana, 1954.
- . Doctrinas de Lógica, Metafísica y Moral enseñadas en el Real Seminario de S. Carlos de La Habana. En BACHILLER Y MORALES A. *Apuntes para la historia de las letras y de la instrucción pública de la isla de Cuba*. Habana, Imp. del Tiempo 1860, t. 2, p. 157-176.

- . *Instituciones de filosofía ecléctica*. La Habana, Editorial de la Universidad de La Habana, 1952.
- . *Lecciones de Filosofía*. La Habana, Editorial de la Universidad de La Habana, 1961.
- . *Miscelánea filosófica*. La Habana. Editorial de la Universidad de La Habana, 1944.
- . *El Habanero*. La Habana. Editorial de la Universidad de La Habana, 1945.
- . *Observaciones sobre la Constitución política de la monarquía española*. La Habana, Editorial de la Universidad de La Habana, 1944.

Los talleres litográficos en el interior de la isla (1846-186-)

Cuando podamos escribir con mayor extensión sobre estas interesantes materias [...] procuraremos completar las noticias a ellas concernientes...

RAMÓN DE LA SAGRA

Zoila Lapique Becali

Cuando se habla de los talleres litográficos que existieron en algunas ciudades del interior de Cuba en la etapa colonial, se piensa de inmediato en Juan de Mata Tejada¹ y su litografía en Santiago de Cuba. Sin embargo, el taller de Tejada tuvo vida efímera y una connotación diferente de los que irían surgiendo más tarde en otras poblaciones, creados con fines exclusivamente mercantilistas.

Después de la muerte de Tejada y la desaparición consiguiente de su taller escuela en 1835, no hallamos noticias inmediatas de actividad en este sector de la impresión fuera de la

¹ El abogado y pintor aficionado Juan de Mata de Tejada, en 1834 puso a disposición de la diputación provincial de la Sociedad Patriótica su taller particular para dar clases gratuitas de litografía a los jóvenes pobres de Santiago de Cuba para que aprendiesen tan útil como bello arte. Lamentablemente, Tejada falleció en 1835, a los pocos meses de la apertura de su escuela-taller. Además, debemos insistir en que Tejada siempre realizó sus trabajos artísticos gratuitamente.

capital hasta bien entrada la década siguiente cuando, en el otoño de 1846, el catalán Pablo Fotorcido, solicitó del gobernador local, brigadier José Falgueras, permiso para establecer en dicha ciudad una casa impresora de ese género. Para ello contrató en La Habana al también catalán José Uguet², de oficio litógrafo, quien asumió la responsabilidad técnica del nuevo taller. El momento era propicio para tal proyecto. Matanzas, desde las primeras décadas del XIX, gozaba de gran auge económico gracias al azúcar que producían los ingenios de su jurisdicción y zonas colindantes; además del prometedor mercado que había con la elaboración del tabaco torcido para Europa, la América y, muy especialmente, para los Estados Unidos de Norteamérica. Hasta entonces, los papeles y etiquetas impresas para las diferentes industrias y casas de comercio de la comarca tenían que ordenarse a talleres de La Habana, por carecer Matanzas de imprenta litográfica. Esta especial circunstancia fue aprovechada por Pablo Fonoll y Cross para tratar de abrir una empresa de este género, según solicitud a las autoridades suscrita el 16 de octubre de 1846, en cuyo texto exponía, entre otras cosas, "... la necesidad que ya se experimenta en esta popular ciudad, de un Establecimiento Litográfico de que carece..." Fonoll esperaba obtener del gobernador la aprobación por el interés que éste mostraba siempre "...en los adelantos sociales de los pueblos de Cuba..."³

Como era usual en la época, la solicitud fue enviada al censor, quien informó poco después al capitán general, Leopoldo O'Donnell, su parecer acerca del asunto ateniéndose a que

...siendo un establecimiento industrial como otro cualquiera el que trataba de poner el citado Fonol [sic], no hay inconveniente en que se le conceda el permiso que solicita, aunque con la precisa condición de que ha de participar al espresado Sor. Gobernador de Matanzas la calle y número de la Casa donde establezca su litografía...⁴

² Sobre este litógrafo catalán no hemos podido hallar otra información que la suministrada en el artículo *Litografía Matancera*, por Heberto Rovira, publicado en el periódico *Girón* de Matanzas, el 2 de septiembre de 1966, p. 6.

³ ARCHIVO NACIONAL DE CUBA, fondo *Gobierno Superior Civil*, leg. 660/20 814.

⁴ *Ibidem*.

Siete días después de recibido el informe del censor, ó sea, el 27 de octubre, el capitán general O'Donnell pasó oficio a su colega subordinado de Matanzas en el que se le informaba la concesión del permiso solicitado para establecer allí un taller litográfico que llevaría el nombre de *Litografía Matancera*. Poco después, el sábado 31 de octubre de 1846, fue inaugurado este taller en la casa de la calle Matanzas número cuatro. Su trabajo inicial estuvo listo el tres de noviembre: éste era el retrato del poeta Ignacio María de Acosta (Iñigo), como ilustración al tomo segundo de su proyectado libro de versos titulado *Delirios del corazón*, publicado posteriormente⁵.

Meses más tarde, el diario local *La Aurora*, en su edición de 28 de abril de 1847, publicaba el anuncio siguiente:

Los señores que deseen hacer algunos trabajos correspondientes a este arte de tarjetas, como planchas de cobre y madera, pueden ocurrir al despacho de este periódico, donde se complacería con la mayor prontitud y a precios equitativos, asimismo se desempeñará todo trabajo litográfico por difícil que sea.⁶

Por el anuncio inferimos que la *Litografía Matancera* tuvo pronto en la localidad algún competidor de la especialidad, bien que trabajase en el periódico citado o bien que los de *La Aurora* fuesen intermediarios de algún taller litográfico habanero. Nos inclinamos a pensar en esta última posibilidad, ya que uno de los empresarios del periódico matancero, Manuel Francisco Salinero, tenía vínculos muy estrechos con sus colegas de la capital. Pero, parece que esta relación competidora

⁵ Ignacio María de Acosta (Iñigo), nació el 2 de octubre de 1814 en La Habana, aunque según Calcagno muchos lo creen natural de Matanzas porque residió muchos años en esa ciudad y colaboró en publicaciones seriadas matanceras como *La Aurora*, *El Yumurí*, *La Guirnalda* —que dirigía Tolón—, etc. También fue director del *Colegio Matancero*. Dejó varios libros de poesía publicados: *Nuevas décimas glosadas para cantar al tiple* (Matanzas, 1841), *Romance histórico y geográfico de la Isla de Cuba* (Matanzas, 1858), *Aguinaldo de Luisa Molina* (Matanzas, 1856), *Poesías de Ignacio María de Acosta (Iñigo)* (New York, N. Ponce de León, 1893). Falleció en 1871. Es importante señalar que en el ejemplar de su obra *Delirios del corazón*, editada en Matanzas en la Imprenta del Gobierno en 1845, que se encuentra en la Sala Cubana de la Biblioteca Nacional José Martí, no aparece el retrato litografiado de Iñigo, por lo que suponemos éste se hiciera para ilustrar una 2da. edición de la obra.

⁶ Citado en el trabajo de Heberto Rovira mencionado en nota 2.

no afectó seriamente el desarrollo del nuevo taller, pues el nueve de septiembre de 1849, Fonoll trasladó la tabaquería y la litografía a un lugar más céntrico, situado en la calle Milanés No. 43, frente a la Plaza de Armas.⁷

Ignoramos las razones que tuvo el litógrafo Uguet para separarse de la empresa —no obstante su experiencia y disposición— en enero de 1850, después de permanecer más de tres años en el taller. Fonoll traspasó entonces la dirección de la *Litografía Matancera*, en junio 27 de 1850, a otro artesano de la piedra, que era también vecino de esa ciudad, llamado Francisco Vivente, y que operó con él la razón social *Pablo Fonoll y Cía.* por el término de cuatro años, aunque en la dirección donde se había establecido inicialmente: en la calle Matanzas número cuatro y allí estuvieron hasta el 14 de julio de 1854, en que, según lo estipulado, resolvieron liquidar dicha sociedad comercial⁸. Al rendir cuentas y liquidar, Pablo Fonoll entregó a Vicente la cantidad de tres mil trescientos cuarenta pesos y tres reales por concepto de utilidades, dando fin a este modesto taller que inauguró en la capital matancera las lides litográficas.

Desgraciadamente, ha quedado muy poco de la obra impresa en la *Litografía Matancera*. De ella se conserva apenas una serie de estampas tituladas *Matanzas*, integrada posiblemente por veinticinco láminas o vistas con paisajes de la ciudad yumurina. De esta serie se han hallado sólo cinco en la Sección de Estampas y Grabados de la Sala Cubana de la Biblioteca Nacional José Martí, pero suponemos que se imprimió un número mayor de litografías que las encontradas, por el pequeño número que aparece junto al título de la serie. Todas las estampas presentan igual medida (15 × 25 cm), e igual firma de taller: "*Litog, Matancera*" y la del artista realizador: "J. López", que para nosotros no es otro que José López Martínez, dibujante e impresor de oficio, natural de la ciudad de Cárdenas, provincia de Matanzas.

Las cinco litografías encontradas de esta serie son las siguientes:

1. *Puente de Bailén* (No. 7)
2. *Tenería en el Yumurí* (No. 8)

⁷ Ibídem.

⁸ Ibídem.

3. *Plaza de la Vigía* (No. 10)
4. *Vista de la Plaza de Armas* (No. 24)
5. *Calle de Matanzas tomada desde la Plazoleta de la Imprenta Vieja* (No. 25).

Estas litografías están impresas en blanco y negro, pero después le han dado una ligera tonalidad de agua tinta color verde amarillo, sepia o gris. El dibujo —que no podemos compararlo en calidad con el de otros litógrafos de la época como Mialhe y Laplante— posee, sin embargo, cierto candor y gracia en sus trazos, a veces tan simples y pueriles que recuerdan los trabajos xilográficos de Santiago Veza⁹, publicados en las revistas habaneras *Memorias de la Sociedad Económica*, *El Plantel* y *La Siempreviva* de los años 1837, 1838 y 1839. Pero, no importa que el dibujo de estas estampaciones no sea perfecto, si nos ha quedado esta pequeña colección gráfica de la ciudad de Matanzas, de un singular valor histórico y documental. Gracias a estas litografías, sabemos hoy cómo eran algunas de las imágenes de la ciudad poco antes de mediar el siglo XIX, imágenes que el incesante crecimiento urbano, debido al auge económico azucarero, hizo desaparecer totalmente hasta hacerlas hoy irreconocibles.

Tres años después de la solicitud presentada por Fonoll, o sea, en 1849, hallamos un propósito similar en Puerto Príncipe. El solicitante se nombraba Antonino Cannet; era de oficio cajista, aunque tenía, además, oficio de encuadernador. Cannet trató, primeramente, de establecerse como impresor tipográfico. Concedor de este oficio y poseedor de una imprenta de regular tamaño, Cannet creyó oportuno incursionar en este ramo —cuyo servicio en la ciudad de Puerto Príncipe estimaba deficiente— ya que contaba con sólo un taller tipográfico para todas las necesidades locales.

En el documento por el que solicitó Cannet permiso para establecerse, aseguraba que:

...algunos intereses sujetos a empresas públicas y económicas, las cuales cree amenasadas [sic] por falta

⁹ Santiago Veza, grabador xilográfico y en metal, probablemente español, apareció en el escenario habanero en 1837; a partir de entonces trabajó para las publicaciones seriadas ya mencionadas en el texto. Su trabajo como dibujante y realizador deja mucho que desear, por lo que suponemos haya tenido en realidad otro oficio y que ejerció como ilustrador dada la escasez de éstos en La Habana de esos años. En 1839, en *La Siempreviva*, se dio a conocer su partida definitiva de Cuba.

de medios para publicar las ventajas y conveniencias de ellos; no pudiendo contar [...] con la única imprenta q^e allá ecsiste [sic] ...¹⁰.

Cannet se refería a la imprenta donde se imprimía el periódico *El Fanal*, que realizaba también otros trabajos de impresión para la localidad, como hemos expresado. Con su nueva casa impresora, Cannet se proponía ofrecer a la pública demanda "... publicaciones puramente económicas, y no se opongan á la ley de imprenta que rige, tales como papeletas de entierros, circulares mercantiles, &^a ..."¹¹.

La solicitud de este lugareño, que como resorte emotivo declaraba ser casado y padre de siete pequeños hijos, fue concedida según documento fechado en Puerto Príncipe en junio dos de 1849, firmado por José de la Gándara y dirigido al gobernador superior político, en oficio que si bien reconocía que la imprenta de *El Fanal*

...de esta Ciudad es bastante en mi concepto á llenar las necesidades de la población en anuncios y publicaciones, pero siendo Cannet un vecino honrado que tiene los medios [...] no encuentro inconveniente en que V.E. le imparta el permiso...¹²

El capitán general, que era entonces el Conde de Alcoy, ateniéndose a lo expresado por José de la Gándara, no opuso reparo a que se le concediera el permiso solicitado y, en consecuencia, lo extendió el tres de julio de 1849.

Cannet probablemente estudió la situación a que se enfrentaba y no vio muchas posibilidades económicas en este negocio, además de la competencia que le oponía la imprenta de *El Fanal*, ya con años de establecida, y una sólida clientela en el giro de la impresión tipográfica. Estudiada en detalle la situación, desistió de su proyecto inicial, y con fecha seis de septiembre del mismo año, se aventuró en los predios litográficos, campo no explotado aún en la capital camagüeyana.

En una nueva solicitud enviada al gobernador superior político, el futuro impresor planteaba que con el establecimiento

¹⁰ ARCHIVO NACIONAL DE CUBA, fondo *Gobierno Superior Civil*, leg. 681/22 167.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

de un taller litográfico en la localidad, solucionaría diferentes aspectos personales, tales como "... el loable fin de ejercitar su industria, llenar sus necesidades y las de su numerosa familia, e introducir en su país los progresos de las bellas artes y la civilización..."¹³.

Cannet, que poco antes había solicitado en ese organismo permiso similar, ahora pedía se le extendiese a su nueva solicitud el permiso concedido con anterioridad. Y, efectivamente, días después, el 19 de septiembre de aquel año, Medina el censor comunicaba al Conde de Alcoy "... que no encuentra inconveniente en que se le conceda la licencia al igual que se le concedió anteriormente para una imprenta tipográfica..."¹⁴. Y Alcoy, el 25 de septiembre, aprobó el parecer del censor, y dictó conformidad con respecto a la petición¹⁵. Y en esta feliz coyuntura perdemos el rastro del principañero Antonino Cannet, tipógrafo que intentó abrir una imprenta primero; y poco después gestionó la apertura de un taller litográfico en Puerto Príncipe, sin que tampoco podamos saber si llegó a establecerse, ya que no hemos encontrado documento ni prueba gráfica que testifiquen que sus prensas hayan funcionado.

Después de las gestiones hechas por Cannet, no hemos hallado otro taller litográfico en el interior de Cuba hasta mediar el siglo, 1858, esta vez, de nuevo, en Santiago de Cuba, donde años antes —entre finales de 1834 y mayo de 1835—, funcionara la escuela-taller de Juan de Mata Tejada.

La empresa inicial estuvo formada por Emilio M. Lamy y David¹⁶ asociado a Carlos Sánchez Arregui¹⁷, dibujante y litógrafo. Este taller funcionó excepcionalmente hasta mediados

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ Emilio M. Lamy y David, litógrafo de origen francés, de una conocida familia establecida en el ramo de la impresión litográfica en esta Isla, abrió un taller de ese giro en Santiago de Cuba, primero asociado con Carlos Sánchez Arregui y luego con el francés Carlos Collet. Posteriormente se estableció en La Habana, asociado con su hermano Pedro.

¹⁷ Carlos Sánchez Arregui, litógrafo, dibujante e impresor de la segunda mitad del siglo, nacido en Santa Clara, Villaclara, Cuba, alrededor de 1829. Trasladado a Santiago de Cuba desde pequeño, se hizo bachiller en esa ciudad y se estableció en la imprenta litográfica con Emilio M. Lamy y David.

los años sesenta, en que Lamy pasó a La Habana a trabajar, asociado con su hermano Pedro.

Es indudable que este taller, y el establecido en Matanzas por Fonoll, fueron las dos litografías que lograron funcionar más tiempo y cubrir las necesidades locales mercantiles y artísticas de dos ciudades del interior de Cuba en el período colonial.

La inauguración del taller de Lamy y Sánchez Arregui la consigna de manera escueta Emilio Bacardí en sus *Crónicas de Santiago de Cuba*, cuando, reseñando el mes de enero de 1858, nos dice: "D. Emilio Lamy y D. Carlos Sánchez y Arregui establecen una litografía". El primer trabajo de este taller del cual tenemos noticias es la ejecución de un plano de Santiago de Cuba, dibujado por el "... empleado de obras públicas José López"¹⁸. Todo hace suponer que, en los años que siguieron, Lamy y Sánchez Arregui no continuaron asociados, y que el taller estuvo dedicado exclusivamente a satisfacer las demandas del comercio y la industria locales. No tenemos otras noticias de sus actividades hasta 1861, año en que Lamy se asoció con el dibujante y litógrafo francés Carlos Collet¹⁹, para realizar la última serie de vistas panorámicas impresas en Cuba por el procedimiento litográfico. La serie se titula *Departamento Oriental de la Isla de Cuba*. Según nos informa Bacardí, esta nueva razón social se constituyó en septiembre del mencionado año, y lo consigna con las palabras siguientes: "Don Emilio Lamy, en unión del artista Mr. Collet se ocupan en dibujar y litografiar distintos lugares del Departamento"²⁰.

De esta serie de paisajes, realizada en ese taller entre 1861 y 1863, hemos hallado las láminas siguientes:

Vista Parcial de P^{to}. Príncipe, integrada por dos litografías separadas: una, la Plaza del Cristo, tomada desde la iglesia de igual nombre, y otra, que es una panorámica de la calle Real de la Caridad, con el puente de igual nombre sobre el río Hatibonico.

¹⁸ José López, dibujante y topógrafo de Santiago de Cuba. En esa ciudad realizó algunos trabajos de dibujo aplicado.

¹⁹ Carlos Collet, dibujante y litógrafo francés, según Emilio Bacardí. No hemos podido determinar si ejecutó otros trabajos similares o se marchó de Cuba, pues no hemos encontrado posterior información sobre él.

²⁰ BACARDÍ, EMILIO *Crónicas de Santiago de Cuba*. Barcelona, 1913. t. 3

Vista parcial de la Villa del Cobre.

Ingenio El Confluente, propiedad de la Sra. Vda. de Favre.

Minas de la Compañía Consolidada del Cobre. Esta lámina es la única que tiene fecha de publicación: 1863.

Vista del puerto de Santiago de Cuba, que suponemos sea la lámina No. 1 de las dos vistas del puerto que hemos hallado y que engarza, por el estilo del dibujo y el tema, con la siguiente lámina:

Vista parcial de Sg. de Cuba No. 2. Copia de una fotografía de Agüero y Bavastro²¹, tomada desde la bahía.

Esta última litografía, a pesar de tener muy desvaída la tinta en la parte superior (lugar donde aparece la firma de taller), podemos leer parcialmente, parte del texto que coincide con el texto de las demás litografías que integran esta serie: "C. Collet dib. y lit.", "Pub. por Lamy y Collet", "Litog. de Em. M. Lamy. Cuba", y "Departamento Oriental de la Isla de Cuba".

Es interesante observar también que esta última litografía se realizó sobre una base fotográfica, y no de un dibujo del natural. Este procedimiento de hacer una litografía según una fotografía, se inició en Cuba en la lejana fecha de 1841, cuando Federico Mialhe realizó una litografía de la Fuente de la India, según un daguerrotipo tomado por Antonio Rezzonico²².

Estas estampaciones de Collet, iluminadas posteriormente con aguatinas muy ligeras, nos muestran el delicado y minucioso dibujo de este artista francés, aunque se le puede señalar que es un tanto planimétrico y carente de volúmenes. Sus líneas son suaves y tenues, a veces se difuminan entre uno y otro plano. Todas, a excepción de la sacada según una foto, fueron tomadas del natural y a una altura desde donde podían dominarse, con extensión y profundidad, los lugares escogidos

²¹ Posteriormente, Eduardo Bavastro inauguró en 1868 un taller de fotografía en la calle baja de San Juan Nepomuceno entre San Germán y Trinidad. Véase *Op. cit.* nota anterior, t. 3, p. 350.

²² Antonio Rezzonico procedía de Nueva Orleans e introdujo el uso del daguerrotipo en Cuba poco después que otro norteamericano, el pintor miniaturista George Washington Halsey. Sin embargo, Rezzonico fue el único que puso este novedoso invento al servicio de los talleres litográficos establecidos entonces en La Habana, pero sólo el de los franceses aceptó su uso. Rezzonico abrió casa en Obispo No. 26. Como nota curiosa añadiremos que el daguerrotipo que sacó Rezzonico de la Fuente de la India (y sobre el cual se hizo una litografía) causó gran sensación entre los habaneros que diariamente iban a contemplar la imagen de la fuente perpetuada de ese modo.

por el artista. Esta amplia perspectiva ofreció al dibujante la oportunidad de recrear su lápiz graso sobre la piedra al trazar un paisaje de montaña detrás de un pueblecito, como nos dejó en la *Vista parcial de la Villa del Cobre*, o destacar la llana vegetación y el río que enmarcan al ingenio *El Confluente*, único en la región que utilizaba la fuerza hidráulica para mover sus máquinas, o mostrarnos los intrincados vericuetos de tubos y hierros de las instalaciones de una compañía explotadora de minas de cobre, o la descripción nítida de la cercana ciudad de Santiago de Cuba, y la vista de su puerto, tomadas ambas desde el mar, o bien el caserío de dos zonas de la ciudad de Puerto Príncipe, con su conjunto de techos de tejas y las cúpulas de las iglesias camagüeyanas. El elemento humano está ausente en estos paisajes urbanos, excepto en las dos vistas principieñas, pero allí son figuras muy desdibujadas y pequeñas, dada la lejanía, ya que Collet se las ingenió para tomar estas imágenes desde una leve altura.

No hemos encontrado más obras firmadas por Carlos Collet. Tampoco hemos hallado más noticias acerca de su destino. Es posible que la sociedad con Emilio M. Lamy se disolviera antes que éste se trasladara, a La Habana, donde se unió a su familia, que trabajaba en una imprenta litográfica de su propiedad.

Después de su llegada a La Habana, Emilio M. Lamy y David se estableció por su cuenta. Así, su nombre nos aparece en otro repertorio comercial, establecido con su taller en la calle de O'Reilly No. 23; pero, ya en 1900, su nombre no está registrado en los referidos directorios o repertorios correspondientes a ese año, lo que nos hace suponer su desaparición como impresor litográfico, bien por retiro o liquidación de los negocios, o por fallecimiento.

Con esta serie editada en Santiago de Cuba por Collet y Lamy, concluyen las tiradas litográficas de paisajes, escenas costumbristas y vistas panorámicas de ciudades realizadas en el interior de Cuba que hemos hallado hasta ahora, tal y como sucedió en las décadas de los años 40 y 50 en La Habana.

Los talleres litográficos establecidos años más tarde en el interior de nuestro país —como sucedería con los habaneros—, se dedicarían casi exclusivamente a servir a la industria y al comercio, sin otro interés artístico. Así, muchos libros que fueron impresos en talleres tipográficos del interior de la Isla, tienen escasa o ninguna ilustración litográfica. Y los que las tienen, están ejecutadas, casi todas, en talleres habaneros.

Reseña de libros

Sobre "Estudios de literatura cubana"

La valoración de la literatura cubana por nuestros críticos e investigadores está tomando esperanzadores caminos en los últimos años. Un análisis de lo que se publica —que no es todavía suficiente— demuestra el interés creciente en apoyar nuestra exegética sobre bases científicas y que por ello tienda, más que a demostraciones eruditas, a ampliar el margen de comprensión del cada vez mayor número de lectores.

Entre los estudiosos de la producción literaria cubana surgidos al calor de la Revolución y que han dejado ya de ser promesa, se encuentra sin lugar a dudas, Sergio Chaple. La publicación de *Estudios de literatura cubana*¹ es una buena demostración de ello.

Chaple recoge en este volumen algunas muestras de su trabajo como investigador del Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba. Varias de ellas ya van siendo clásicas, como la centrada en la obra poética de Rafael María de Mendive —de cuya revaloración es Chaple responsable en buena medida—, y el análisis de *Hierro viejo* de Onelio Jorge Cardoso, un acercamiento fundador a la obra de nuestro cuentista nacional.

Discípulo aventajado del profesor Oldrich Belic, profesor de la Universidad Carolina de Praga, Sergio Chaple aplica crea-

¹ CHAPLE SERGIO. *Estudios de literatura cubana*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1980.

tivamente el método estructuralista del Círculo Lingüístico de Praga el que, como ha dicho José Antonio Portuondo, "en oposición al método reaccionario del movimiento francés, no olvida la historicidad de la literatura y sus estrechas e irrompibles relaciones con la existencia social.²

En el estudio aludido, *Rafael María de Mendive: definición de un poeta*, el método se hace diáfano por el carácter de investigación académica que tiene esta monografía. Tomando como principio tres planos estructurales de la obra literaria: temático, lingüístico y composicional, el autor no pretende el despiece del todo que constituyen los poemas para mostrar mecánicamente cuáles son y cómo están armados sus elementos, sino, precisamente, *definir* a un poeta mediante el análisis de todos los elementos relevantes que conforman este todo, así como sus relaciones e implicaciones.

Esta investigación no sólo tiene el mérito de develar la técnica poética de Mendive superando la estimativa impresionista, sino que ofrece —en forma práctica—, un válido método de análisis que puede ser asumido por otros críticos.

Los trabajos sobre Juan Clemente Zenea, Luisa Pérez de Zambrana y Joaquín Lorenzo Luaces complementan el estudio sobre Mendive. En ellos se aplica también el método de análisis antes referido, aunque su objetivo específico —redactados para un ciclo de conferencias— marque las necesarias variantes. La publicación conjunta de estas valoraciones ofrece al lector la visión de Chaple sobre las cuatro grandes figuras del segundo romanticismo cubano, que el crítico ha estudiado con profundidad.

Como se sabe, estos cuatro poetas representan la superación de las ya decadentes normas del romanticismo al uso y, por lo mismo, la transición hacia la modernidad en la expresión poética cubana. Chaple también los *define* tanto desde el punto de vista de sus circunstancias vitales como en las características de su obra poética, ambos planos en mutua correlación.

Incluye también la selección otros dos trabajos sobre poetas cubanos. Se trata en cada caso del "Prólogo" al *Epistolario entre Regino E. Boti y José Manuel Poveda* y la conferencia

² PORTUONDO JOSÉ ANTONIO, Prólogo. En *Rafael María de Mendive: definición de un poeta*, La Habana, Cuadernos de la Revista Unión, no. 3, (sin paginar)

que pronunciara en Guantánamo en la clausura de los actos por el centenario de Boti. En el primero, el autor, más que presentar las importantes muestras de la correspondencia de los dos poetas orientales, realiza un acertado análisis de la vida y obra de ambos, a partir de lo reflejado en las cartas, Chaple demuestra la vinculación entre la aplastante realidad social de la época y las características de la actitud y la obra de Boti y Poveda, enfatizando una vez más en el método dialéctico que toda investigación científica debe aplicar para ser válida.

Para los que al emprender el estudio de una obra artística atienden tan sólo al aspecto formal, para los sustentadores de que el arte es ajeno a la vida, de que el estudio de la obra literaria puede realizarse al margen de las relaciones sociales que inexorablemente influyen sobre el autor, el presente *Epistolario* constituye una verdadera refutación. Entendido de modo correcto, el estudio estructural de una obra da por sentado que su estructura se encuentra en relación dialéctica con las restantes estructuras sociales, las que —al actuar sobre ella— influyen sobre la jerarquía de sus elementos internos. Toda obra literaria se inserta en una tradición y es apreciada de acuerdo con las normas estéticas prevalecientes en el momento de su aparición³

Defiende el crítico —como ya lo han hecho nuestros más importantes exégetas— la cubanía de los dos grandes renovadores de la poesía cubana a principios del siglo:

¿Cubanía? Hablen las páginas de este *Epistolario*, dignas de un estudio estilístico, donde bajo el implacable y sabroso escalpelo del habla nuestra, manejada de modo insuperable por los renovadores de la lengua poética nuestra, se cuestionan lacerantemente la realidad política y literaria de una etapa de la república frustrada, por fortuna ya no nuestra.⁴

En el centenario de Regino Boti es un emocionado homenaje al poeta guantanamero en el que tampoco falta el examen sobre la correlación arte-sociedad que le permite hacer un acer-

³ CHAPLE SERGIO. *Op. cit.* (1) p. 159.

⁴ *Ibidem.* p. 157.

tado juicio sobre la actitud de Regino Boti ante su circunstancia histórica.

Para nosotros, Regino Boti encarna como pocos el drama del intelectual honesto que al no lograr plenamente explicarse las leyes que rigen el curso de la historia, queda preso en sus propias contradicciones y termina por sucumbir enajenado ante las fuerzas retardatorias de una sociedad en esencia hostil a las manifestaciones artísticas.⁵

El resto de los estudios antologados trata de la cuentística. *Panorama de la cuentística cubana* es un útil recorrido por ese género en nuestro país desde sus orígenes hasta la obra de las promociones más jóvenes. Para Chaple

El saldo de la cuentística cubana posrevolucionaria hasta la fecha resulta, quizás, el más satisfactorio que puedan mostrar los distintos géneros literarios cultivados entre nosotros en este período. Cada año los distintos concursos nos revelan el surgimiento de escritores noveles de alta promesa, los cuales con gran frescura van dejando la impresión literaria de la magna empresa que con su trabajo tesonero gesta nuestro pueblo.⁶

En torno a un cuento de Onelio Jorge Cardoso no sólo cumple su propósito de “destruir el marchamo de ‘sencillo’, ‘ingenuo’, ‘poco elaborado’ que la crítica impresionista ha fijado al arte de este hombre complejo”, sino que brinda un ejemplo de análisis concreto de una unidad narrativa, lo que es de un valor metodológico incuestionable.

Descubrir sobre bases científicas la compleja estructura de uno de los cuentos que se ha considerado tradicionalmente entre los más sencillos de Onelio es abrir caminos hacia la justa valoración de las técnicas de quien tiene —entre otros muchos— el mérito de no exhibir la arquitectura de sus narraciones en busca del aplauso de los entendidos, sino que esta sirva efectivamente de base estructural —y como tal interna— a los elementos todos de la obra. Las actuales valoraciones de

⁵ *Ibidem.* p. 187.

⁶ *Ibidem.* p. 200.

la cuentística de O.J.C. —que se realizan no sólo en Cuba— demuestran que el camino era el correcto. Cada vez son menos los que subvaloran estéticamente la obra de nuestro cuentero mayor. No es exagerado decir que Sergio Chaple, con su valioso análisis de *Hierro viejo* contribuyó en mucho a ello.

Estudios de literatura cubana es indudablemente un aporte a la investigación científica de nuestras letras, no sólo en lo referente a las obras y autores que se incluyen en esta antología, sino en lo que tiene de ejemplar metodológicamente hablando. Para la totalidad de estos estudios de Chaple, siguen teniendo vigencia las palabras con que José Antonio Portuondo termina el prólogo a *Rafael María de Mendive: definición de un poeta*, editado en 1973 por la Unión de Escritores y Artistas de Cuba:

Con la sobria modestia de todo investigador científico cabal, Chaple no pretende haber dicho la última palabra sobre Mendive y exhorta a otros a continuar las investigaciones comenzadas por él. Es justa y encomiable esta actitud. Pero ella no obsta para que destaquemos la excelencia de su análisis que debe iniciar una corriente de acuciosas indagaciones científicas que nos ayuden a superar el rampante impresionismo de nuestra crítica y de nuestra historia literarias.⁷

DENIA GARCÍA RONDA

Breve crítica de un breve esbozo*

Mucho discuten los entendidos sobre cuál ha de ser el nombre de la disciplina que se ocupe de la reflexión teórica sobre la literatura: algunos, teniendo, quizás, en mente, trabajos de origen germánico, proponen *Ciencia de la literatura* (Literaturwissenschaft); otros hablan de *Teoría de la literatura* o *Teoría literaria*: mientras que otros se inclinan a *Crítica literaria*, por el modesto *criticism* actualmente en boga entre los ingleses frente al *scholarship* de principios de siglo; sin olvidar el clá-

⁷ PORTUONDO JOSÉ ANTONIO. *Op. cit.* (2)

* CAMPUZANO, LUISA. *Breve esbozo de poética preplatónica*, Ciudad de La Habana, 1980.

sico término de *Poética*. Hay quienes establecen conjuntos científicos entre ellos y así fundamentan deslindes y nexos. Pero, lo cierto es que —alejándonos de batallas terminológicas— la creación literaria ha atraído la atención desde los tiempos más remotos, cuando se sentía como algo fuera de la norma común del hombre y, por tanto, sólo explicable como don de la divinidad, concepción en la que deben haber estado pesando los orígenes mágicos del arte.

Este vínculo se nos presenta en las obras más antiguas que conservamos de los griegos, los poemas homéricos, en que la reflexión sobre el arte poético y sobre el poeta, según señala Grube,

...debe ser la culminación de una larga tradición poética iniciada algunos siglos antes y que presupone cierto pensamiento crítico y ciertas técnicas literarias, aunque empíricos¹.

Es por ello que Luisa Campuzano, muy atinadamente, abre el primer capítulo de su estudio aseverando que "El esbozo de una teoría literaria en la Antigüedad corre parejo con el desarrollo de la literatura."²

Sin embargo, al igual que la necesidad de una ciencia de la literatura es producto de este siglo xx, los estudios sobre teoría literaria en la Antigüedad no rebasan en mucho los inicios de la centuria de modo que bien podía ocurrir que, como comenta Atkins, "en el año 1900, un distinguido historiador se lamentaba con justicia de la ausencia de trabajos que se refirieran a esta materia en particular"³.

La indagación sobre las teorías de la Antigüedad no se agota en el interés de los estudiosos del período sino que adquiere su verdadero valor, como plantea el propio Atkins, en la medida que proporciona luz para comprender la problemática literaria posterior.

Por siglos, la *Poética* de Aristóteles y los estudios marcados por el aristotelismo, fueron la fuente y modelo para todo aquel que se acercaba a la especulación teórica de la literatura, más

¹ GRUBE, G. M. A. *The Greek and Roman Critics*. Londres, 1965, p. 1.

² CAMPUZANO. p. 21.

³ ATKINS, J. W. H. *Literary criticism in Antiquity*, Cambridge, 1952, p. 1.

con afán de dictar cánones, que de cuestionar y explicar las interrogantes que el hecho literario suscita. Basta para convencernos de ello el somero recuento de *Poéticas* que hace Kayser⁴, donde, de manera fehaciente, se demuestra cómo hasta bien adentrado el siglo XVIII dominó este espíritu normativo. El siglo XIX, bajo el ambiente propiciado por las revoluciones burguesas, vio alzarse el movimiento romántico como rebelde ante toda norma que coactara su libertad de expresión, pero si se rechazaron las preceptivas neoclásicas, se descubre a Grecia —en cuanto, en verdad, a partir del Renacimiento el conocimiento de la Antigüedad había estado bajo el signo romano—, la cual es por muchos entonces admirada como sinónimo de libertad en todas las esferas de la vida, como el ideal que ellos postulaban. El replanteo crítico y la búsqueda de un mejor conocimiento de los principios teóricos de los antiguos griegos no se hace esperar, y no es mero azar que sea el libro de Egger, *Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs* (1849), con el que, como apunta Luisa Campuzano, “comienzan a entreabrirse las puertas de un nuevo campo a los estudios clásicos y a insinuarse las líneas más generales que adoptará la investigación en estos dominios un siglo después”.⁵

La búsqueda de las fuentes y la dilucidación de la génesis de los conceptos y categorías aristotélicas fue tarea primordial para los investigadores de principios de este siglo, así como, luego de acumulados los datos necesarios, su interpretación e integración en un cuerpo coherente, labor en la cual, sin duda, los estudios de Augusto Rostagni marcan un hito.

A partir de la investigación y de los intentos de aproximación y aprehensión de los postulados aristotélicos así como de los vínculos de continuación y reacción frente a su maestro Platón, se hace evidente la necesidad de explorar y clarificar las líneas en que se había movido el pensamiento anterior en torno a la creación poética. De ahí lo valioso que resulta para todo interesado en el campo de la teoría literaria, y aun para el aficionado a la literatura, el *Breve esbozo de poética pre-platónica*, resultado de las tareas investigativas que en este sentido tuvo que realizar la autora como parte de su preparación para obtener el grado científico de doctora de la Universidad de Bucarest.

⁴ KAYSER, V. *Interpretación y análisis de la obra literaria*. Madrid, 1968, p. 23-25.

⁵ CAMPUZANO, p. 9.

Como bien señala Luisa Campuzano, “esto que llamamos con gran desenfado ‘poética preplatónica’ es el conjunto de teorías que va elaborando la práctica de lo que a nadie se le ha ocurrido llamar “literatura preplatónica”⁶. Sobre este nexo entre práctica y teoría literaria estructura la autora la metodología que seguirá en su estudio: la atención se centra en la poética explícita que se puede hallar en obras y fragmentos de autores —literarios y filosóficos— que en una forma u otra se pronunciaron sobre la creación poética, sin obviar su confrontación necesaria con la poética implícita de los mismos y sin olvidar las interrelaciones con otras manifestaciones de la conciencia social y su determinación “en última instancia” por las condiciones sociales. Establecidas las restricciones pertinentes, en relación con las cuales es de lamentar que el gusto sentido por la autora ante sofistas, con excepción de Gorgias, historiadores e Isócrates no se sobrepusiera a las razones metodológicas por las que los excluye de su estudio, Luisa Campuzano expone por qué adoptó dentro de la división acostumbrada en las poéticas peripatéticas —*poiesis (ars)*, *poiema (opus)*, *poietés (artifex)*— el criterio de analizar los aspectos que se suelen incluir en relación con el creador: formación e instrucción del poeta, objetivo y función de su obra, lugar del poeta en la sociedad y por qué ocupa esta posición, cuál es el poeta perfecto.

De la dificultad de la tarea propuesta nos da idea la propia autora cuando nos refiere cómo lo que debió ser un capítulo introductorio sobre la concepción del poeta en Platón y Aristóteles se transformó en un trabajo referativo. Como se desprende de la lectura del bien documentado ensayo de la profesora Campuzano, y como se puede fácilmente verificar mediante la consulta de algunos de los más citados tratados sobre el particular, no sólo hay que desbrozar el camino a través de citas y breves fragmentos, sino que sobre esta materia no abunda la bibliografía, limitándose en algunos aspectos, como en lo tocante a la lírica o a los trágicos, a considerarlos como *quantité négligeable*, para recordar las palabras de Lanata⁷; o en otros, resulta polémico y difícil, dada la documentación disponible, el arribar a conclusiones seguras. No estamos, pues, ante un mero trabajo de recopilación, lo que ya sería interesante ante la carencia, en nuestra lengua, de estudios

⁶ *Ibíd*, p. 12.

⁷ Citada por Campuzano, p. 30.

sobre el tema, sino que, una vez tomado firmemente el hilo conductor, la metodología apuntada, la autora, a través de un claro análisis, muestra el proceso seguido y cómo en el pensamiento de los literatos y filósofos de la etapa denominada preplatónica,

...se encuentran esbozados o desarrollados todos los conceptos y criterios sobre la naturaleza, finalidad y característica de la creación literaria que se abordarán en el debate del fundador de la Academia o en la sistematización del Estagirita.⁸

Más que comentarios o adjetivos, mucho nos dice sobre las cualidades de la autora y el valor del *Breve esbozo*, a manera de ejemplo, la apreciación que la profesora Campuzano hace de Gorgias y de Demócrito. En cuanto al primero, aunque si bien es cierto que los estudios de Rostagni al respecto proporcionaron una nueva formulación de la teoría literaria en la Antigüedad, no por ello la cuestión está zanjada, según se desprende de las posiciones asumidas por Lesky y Grube; por ello es de notar cómo a partir de la confrontación de los fragmentos de Solón, Simónides, Empédocles y Gorgias sobre la relación entre la literatura y las artes plásticas, la autora puede concluir que con el sofista "podemos empezar a hablar de una teoría del arte que, basada en la emotividad que producen sus distintas manifestaciones, no plantea ninguna finalidad ulterior, sino que se realiza en sí."⁹

En lo tocante a Demócrito, apoyada en una justa valoración del pensamiento filosófico del abderitano y en lo que sobre él, Lucrecio devela, Luisa Campuzano ubica, dentro de un todo conexo, fragmentos y noticias aparentemente contradictorias, mostrando cómo

...en Demócrito se encuentra una de las más originales concepciones de la poética antigua, que aporta a la solución de la "vieja disputa entre la poesía y la filosofía" no solo más que sus contemporáneos, sino que abre el camino a la interpretación racional de la creación literaria que formulará posteriormente Aristóteles¹⁰.

⁸ CAMPUZANO, p. 87.

⁹ *Ibid.* p. 59.

¹⁰ *Ibid.* p. 76.

El rigor científico, la soltura en el manejo bibliográfico y la claridad de exposición que caracterizan el esbozo, se complementan con una antología de fragmentos y testimonios, en la que sólo se echa de menos el citado agón entre los "dioscuros tebanos" de la *Antíope* de Eurípides. Pero, en general, si alguna objeción habría que formular, esta sería la anunciada brevedad del estudio; defecto y virtud al mismo tiempo, ya que, al concluir la lectura del *Breve esbozo*, nos quedamos con el deseo no sólo de ampliar en algunos aspectos tratados u obtener información sobre aquellas cuestiones excluidas voluntariamente por la autora, sino de que Luisa Campuzano cumpla su propósito inicial y pronto podamos tener también en nuestras manos un tomito, gemelo por lo menos de este *Breve esbozo de poética preplatónica* al que los Cuadernos de Arte y Sociedad de la editorial Arte y Literatura nos han permitido el acceso, sobre el concepto del poeta en Platón y Aristóteles. Queda en pie, pues, la propuesta.

ELINA MIRANDA CANCELA

"El poder de la literatura
para niños y jóvenes"
de Alga Marina Elizagaray

A la sombra benéfica de dos ilustres maestros, Herminio Almendros y Eliseo Diego, se ha venido formando como analista y defensora de la literatura para niños y jóvenes Alga Marina Elizagaray. Por suerte, encontraron en ella los dos maestros materiales indispensables: vocación y ternura. Almendros, que llegó a la literatura juvenil a través del análisis de esa obra maestra del género, *La Edad de Oro* de Martí, español tan cubano y hombre terco en la bondad, puso la preocupación analítica y la intención didáctica; Eliseo, dueño de un estilo singular y de una mirada buida que convierte en poesía cuanto toca su palabra, pero además especialista en la formación literaria de las primeras edades, puso la gracia verbal y la sed insaciable de acudir a las fuentes universales. Así, en poco más de una década, Alga Marina se ha convertido, desde su posición asesora en el Ministerio de Cultura, por su obra y dedicación a la formación literaria de niños y jóvenes, en una

especialista, en un árbol a cuya sombra van formándose nuevos valores.

Antes del triunfo de nuestra Revolución no existía en Cuba una literatura especial para las primeras edades. La revista de Martí para los niños, de asombrosos aciertos, quedaba como un monte solitario. La Revolución hurgó en las entrañas de ese monte, en la intención declarada y olvidada de Martí, y halló la esencia de aquella revista con la que Martí quiso poner al alcance de los niños de América las cosas ingeniosas del hombre, y la bondad infantil, lo real y lo poético, con amabilidad y claramente. La Revolución, que tenía en el 59 por delante nada menos que hacer la república, iniciar el socialismo y formar al hombre nuevo, no podía soslayar la invitación implícita en la revista de Martí de hacer felices a los niños y satisfacer un poco su curiosidad insaciable. El nacimiento, desarrollo y organización de todo ese nuevo sistema entre nosotros que es la escritura, publicación y enseñanza de la literatura, de manera extracurricular, para los que empiezan a formarse, quedan claramente tratados en la última obra de Alga Marina Elizagaray: *El poder de la literatura para niños y jóvenes*, de 1979 a la cual se ceñirá nuestro comentario.

Alga Marina, graduada de doctora en Filosofía y Letras en 1964 en la Universidad de la Habana, trabajó en la Dirección de Literatura del Consejo Nacional de Cultura hasta 1967, en que pasó como investigadora y asesora de literatura para niños a la Biblioteca Nacional José Martí. Diez años después se trasladó al Ministerio de Cultura, dentro del mismo campo de la literatura para niños. La información y la experiencia adquiridas en estos años de trabajo especializado las ha volcado en dos obras: el extenso ensayo *En torno a la literatura infantil*, premio UNEAC de 1974, publicado el año siguiente y de amplia difusión en los sectores interesados, y *El poder de la literatura para niños y jóvenes*, aparecido en septiembre de 1979, que reúne dos ensayos publicados separadamente el mismo año y agrega otro inédito.

El ensayo premiado por la UNEAC, de sus seis capítulos, tiene cuatro dedicados a la historia de la literatura infantil, además, uno en parte teórico, el primero, y otro eminentemente práctico, el último, cuyo título dice claramente su índole: *Algunos problemas y aspectos polémicos relacionados con la edición de libros infantiles*. En general, toda la obra de esta autora sobre la literatura infantil, sus fundamentos teóricos y

problemas actuales, refleja una gran unidad de criterios, formados ya en gran parte al escribir su primer libro. Sin embargo, el de 1979, por su apertura a una escogida y valiosa bibliografía, por los frutos del Primer Fórum Nacional de Literatura Infantil y Juvenil (1972) y los debates y luces del Primer Encuentro de Programación Infantil del Instituto Cubano de Radiodifusión (1976), cuyos resultados enriquecen las reflexiones del libro; por todo esto y también por la fluidez del estilo, es ya una obra de madurez. Vamos a ofrecer una imagen de este libro y algunos juicios sobre sus valores y funciones.

Presenta tres partes bien definidas y relativamente autónomas: 1) un análisis teórico de la literatura para niños y jóvenes, 2) un estudio metodológico de la iniciación literaria extracurricular, y 3) una visión panorámica del desarrollo de dicha literatura en el proceso de la Revolución Cubana. En pocas palabras, tres enfoques: uno teórico, otro práctico y el último descriptivo, de la literatura como formación paralela.

Consideramos un acierto empezar por lo teórico. El esclarecimiento del concepto de literatura para niños y jóvenes y de su función esencial, que es familiarizarlos con las bellas letras y sembrarles para toda la vida el gusto por la lectura; la exigencia de que tal literatura de libre disfrute sea auténtica y valiosa; las cualidades más generales del lenguaje de este tipo de literatura, son los temas con que se inicia el análisis teórico. Pero el ensayo pasa después a lo psicológico —peculiaridades de la infancia e importancia del juego en la niñez— para llegar con sólida base al análisis de las características de la literatura para niños y jóvenes y a las condiciones que debe reunir el libro para ellos. La sección dedicada a los *comics* —entre nosotros, los muñequitos—, apoyada en gran medida en el trabajo de Pastor Vega: *Pequeña crítica ideológica a los llamados "comics" en América Latina*, y la sección en que analiza la mejor utilización del folklore, sobre todo en los cuentos de remoto origen, esclarecen sin dudas problemas importantes.

Este primer ensayo, de terso lenguaje y honesto reconocimiento —con amplias citas— a lo que otros han pensado sobre las cuestiones que se analizan, nos da la medida de la escritora, que tanto pone en sí con sencillez extrema.

No es necesario enfatizar la función formativa de la reflexión teórica, y su aprovechamiento en la solución de los problemas prácticos. La lectura de este libro pero, sobre todo, de este ensayo; el ahondamiento en los temas que trata y el

debate consiguiente, debieran ser obligatorios para todos los que realizan funciones dirigentes o técnicas en este tipo de formación.

El siguiente ensayo, de carácter práctico, como ya hemos dicho, supone en el que va a usar el libro como herramienta de trabajo —para ello se ha escrito— la total asimilación del aspecto teórico. No le va a la zaga al primer ensayo en cuanto al contenido de enseñanza y amenidad de exposición, y ofrece de manera sencilla una guía para la acción. ¿El objetivo básico? Ayudar a los que trabajan en este campo a crear en niños y jóvenes el hábito de la lectura. A pesar de los numerosos y hasta refinados recursos audiovisuales, los libros siguen siendo el principal instrumento para crecer espiritualmente. Si a tiempo el niño no se familiariza con ellos, no los busca por el placer de leer y la curiosidad de sus variadas formas de presentarle algo interesante, su formación ulterior quedará disminuida, quizás para siempre. Hacia los libros de la escuela puede sentir un inconsciente rechazo, por la obligación de examinar su contenido o por otras razones. Por tanto, se hace indispensable crear y fortalecer el hábito de leer placenteramente y, por supuesto, con provecho. Alga Marina, que tiene mucha experiencia en la función de la biblioteca, escolar o pública, siempre que posea materiales adecuados para los jóvenes lectores y disponga de expertos narradores, dedica a este tema dos secciones, que terminan con estas certeras palabras de Louis Pauwels:

Cuando un niño escucha, la historia que se le cuenta penetra en él simplemente como historia. Pero existe una oreja detrás de la oreja que conserva la significación del cuento y la revela mucho más tarde.

El centro temático de este ensayo, sin embargo, no es cuanto llevamos dicho, sino el análisis de dos de los problemas esenciales de la formación literaria del niño: 1) las características de los cuentos que se le ofrecen, 2) la función formativa de los cuentos.

Por último, teniendo en cuenta la posibilidad de crear talleres literarios en las escuelas, termina con algunas recomendaciones prácticas sobre la organización y funcionamiento de un buen taller literario, más una breve muestra de composiciones redactadas por niños de quinto y sexto grado sobre lecturas literarias realizadas por ellos.

Dejamos a un lado la recomendación obvia con que termina el ensayo sobre la necesidad de mantenerse en permanente superación —¿quién no lo necesita?— y hacemos una sencilla sugerencia: ¿por qué no se incorpora a las actividades de los talleres, lo que la educadora argentina María Hortensia Lacau (véase su libro *La lectura creadora*) ha hecho para estimular el gusto de los adolescentes por la literatura y al mismo tiempo su creatividad al enfocar un tema y escribir sobre él? Es necesario huir de los esquemas académicos, que generalmente bloquean la creatividad.

El tercer y último ensayo, que es, salvo lo relativo a *La Edad de Oro*, más bien un trabajo descriptivo, una visión panorámica de lo realizado en el campo de la educación literaria extracurricular en el proceso de la Revolución Cubana, cumple cabalmente el propósito de la autora de reunir datos dispersos, como los premios y ganadores en los distintos concursos literarios nacionales, y ofrecer un cuadro completo, aunque de manera breve, ordenado cronológicamente, de los eventos, instituciones y organismos creados por nuestro Gobierno, que han hecho posible el desarrollo extraordinario de la literatura para niños y jóvenes en nuestro país.

La breve introducción, que trata de *La Edad de Oro* como antecedente de nuestra literatura infantil, muestra la agudeza de Alga Marina, sobre todo, en el análisis de los cuentos, adaptados unos y originales otros, que escribió Martí para los niños de América.

Termina el trabajo con una relación de los autores cubanos que más se han destacado dentro de la literatura para niños y jóvenes, con valiosos juicios sobre su obra, y la sal y delicadeza de esta mujer sencilla, entregada con pasión a su trabajo.

ERNESTO GARCÍA ALZOLA

“Temas de literatura griega” una indagación de las raíces

Recientemente publicado por la Universidad de La Habana como texto para los estudiantes de la Facultad de Filología, *Temas de literatura griega*, de Elina Miranda, excede con mu-

cho lo que pudiera esperarse de un simple manual en función docente.

Enjundiosamente asume aquí la autora aspectos esenciales de una cultura en la que es imposible dejar de hallar raíces poderosas de nuestro propio acervo. Destilados al cruzar múltiples tamices, han llegado hasta la literatura cubana innumerables tópicos y elementos artísticos creados por los griegos: una lectura superficial del *Espejo de paciencia*, en los albores de la cultura en la Isla, bastaría para demostrarlo, aun si se obviarán momentos inolvidables de las obras de autores como —por citar al azar— Julián del Casal, Esteban Borrero, José Lezama Lima, Alejo Carpentier, Virgilio Piñera... Por otra parte, la herencia griega no llega solamente por vía indirecta y transustanciada, al cruzar los eruditos cauces de las literaturas europeas. Antes bien, el estudio directo de las fuentes, ya sea como ejercicio escolar, ya sea como medio de personal disfrute, ha sido en la Isla suficientemente vivo a lo largo de los siglos como para que haya dejado entre nosotros una indeleble impronta.

En la introducción de su libro, la autora busca precisamente el delinear los perfiles específicos de esta vigencia clásica. Así, guiada por una certera óptica científica, señala:

En esta dirección, dentro de la cosmovisión sistemática marxista, es que hay que buscar la verdadera vigencia de los clásicos. Su conservación no es mero culto al pasado ni aceptación acrítica de la herencia cultural. La continuidad cultural, enmarcada en la construcción de una sociedad sin clases, significa la asimilación de la parte realmente valiosa y progresiva de la producción teórica y artística de las formaciones económico-sociales anteriores y la elaboración creadora de la cultura de la nueva sociedad a partir del trabajo realizado sobre la base del aprovechamiento de todas las conquistas obtenidas en el curso del desarrollo y la cultura de la humanidad. (p. 17)

Abarcar la literatura griega en tanto reflejo de la sociedad que la produjo y disfrutó, no es, desde luego, tarea sencilla. Elina Miranda, sin embargo, cumple tan ambiciosa meta con plena madurez intelectual. Si un capítulo como "Introducción a la literatura griega" tiene un sentido claramente docente —en atención a los fines inmediatos del texto—, a partir de los

siguientes encontramos una obra de penetrante discernimiento, avalado por un conocimiento medular de las infinitas investigaciones que —y sobre todo en el presente siglo— se han venido realizando sobre el mundo heleno.

Esta erudición bien formada y bien aplicada se evidencia en el hecho de que, debiendo adaptarse obligadamente a un guión —el de los acápites de un programa docente—, la autora está forzada a no tocar aspectos principalísimos de esta literatura, tales como la lírica arcaica, ni figuras de la talla de Píndaro o Teócrito. Sin embargo, afloran en su momento referencias oportunas, el necesario balance y comparación con las formas de poesía que no le ha sido permitido tratar.

Especialista en teatro de la Antigüedad, es en el tratamiento de la tragedia y la comedia griegas donde la autora revela la agudeza de su juicio, en particular cuando penetra en el polémico terreno del surgimiento del teatro como manifestación artística. Hay que señalar especialmente la forma en que —aunque sucintamente, por las condicionantes ya señaladas— se aborda el difícil problema de los juicios atribuidos a Aristóteles en relación con la tragedia, los cuales son sometidos por ella a análisis y confrontación con la *Poética* del estagirita; sobre su sentido y traducción estrictos se apoya para concluir:

...las llamadas leyes aristotélicas, que tantas discusiones suscitaron en los últimos siglos, fueron sobre todo la interpretación que los neoclásicos franceses quisieron dar a las palabras de Aristóteles (p. 187).

Su minuciosidad le permite, por otra parte, estudiar no sólo textos dramáticos principales —así como sus condicionantes socio-económicas, políticas y culturales en general—, sino, también, detallar aspectos escenográficos de actuación y de vestuario que luego de su explicación se revelan como instrumentos imprescindibles para una comprensión entrañable de la dinámica particular de las obras. De aquí que pueda concluirse que uno de los valores principales de este libro radica en la aplicación atinada de un conocimiento detallado de la cultura griega, conocimiento que es puesto en función bajo la guía permanente de un método marxista-leninista cabalmente interiorizado.

Por esta misma razón, los críticos e investigadores consultados son aprovechados en sus virtudes y aciertos, pero nunca ciegamente apoyados, ya se trate de Francisco Rodríguez Adra-

dos, con ser uno de los helenistas de mayor prestigio en el mundo hispánico, ya sea George Thomson, cuyo apasionamiento traiciona a veces la serenidad de criterio que debe regir a un investigador marxista.

En todos los casos, la autora somete a juicio los puntos de vista —y aun los suyos propios, como se evidencia tácitamente en el análisis cuidadoso del surgimiento de la comedia griega—, de forma de presentar solamente conclusiones con una muy sólida sustentación.

Esta actitud, siempre mantenida, agrega relevancia a su visión de tópicos particulares, especialmente discutidos hasta hoy por los investigadores. Tal es el caso, sobre todo, de su valoración de Sófocles, tantas veces descrito como un tradicionalista a ultranza y como un artista de orientación incluso reaccionaria en relación con la vida intelectual y política de la Atenas de su tiempo. Es imposible referirse aquí a la inapreciable sutileza con que la autora emprende el estudio de este problema; baste indicar que su análisis —bien provisto, ciertamente, de no disimulada fascinación por el dramaturgo— demuestra con gran fuerza persuasiva que, en efecto,

[la] indagación del hombre es precisamente lo que hace que la obra de Sófocles rebase las estrechas posiciones del pensamiento tradicional religioso; en su obra, reflejo de las contradicciones sociales de su momento, el hombre se debate en busca del verdadero conocimiento y choca en su actuación con leyes ignoradas por él, que condicionan las apariencias entre las que se ve condenado a actuar, y se apuntan nuevas orientaciones en la consideración del hombre en su obrar y de las relaciones humanas: un nuevo humanismo que rompe con normas aristocráticas generalizadas por el pensamiento tradicionalista, al mismo tiempo que rechaza las posiciones de las nuevas tendencias intelectuales de su época. (p. 321)

En este mero comentario de lector es imposible agotar las zonas relevantes de un libro que, como *Temas de literatura griega*, abraza en sus casi quinientas páginas temas de una trascendencia fundamental para el estudio de la literatura griega y para la formación filológica imprescindible en los investigadores de nuestra propia cultura. Cabe señalar, sin embargo, que este libro hace esperar que Elina Miranda aborde en breve

aquellos temas que en él están ausentes. Su dominio del ámbito griego, sus dotes de investigadora y su íntima compenetración con la cultura helénica, parecen augurar estudios cabales de la poesía arcaica, la oratoria clásica y el período helénístico, cuyas finas producciones y peculiar modo de reflejo estético resultan especialmente familiares para nuestra sensibilidad actual. Pero, además, permiten suponer que Elina Miranda contribuirá personalmente a la indagación de nuestra propia literatura, en la que, como ya se ha insistido, se encuentran a cada paso los signos de una herencia asumida en forma creadora y vital.

LUIS ALVAREZ ALVAREZ

COLABORADORES

SALVADOR BUENO (1917-) Candidato en Ciencias Filológicas y profesor titular de la Facultad de Artes y Letras (Universidad de La Habana). Autor de *Historia de la literatura cubana* (cuarta ed. 1972), *Temas y personajes de la literatura cubana* (1964), *Aproximaciones a la literatura hispanoamericana* (1967), *De Merlin a Carpentier* (1978), *Cinco siglos de relaciones entre Hungría y América Latina* (1978), *Figuras cubanas del siglo XIX* (1981) y de varias antologías publicadas en La Habana y Budapest.

DAVID CHANAIWA. Profesor Asociado de Historia en la Universidad del Estado de California.

ERNESTO GARCÍA ALZOLA (1914-). Estudió Magisterio y Pedagogía. Poeta y cuentista, le fue conferido el premio Hernández Catá en 1945 y en 1952, el Premio Nacional de Cuento. Fue director de la Escuela Anexa a la Normal y codirector de la Escuela Libre de La Habana. En 1961 fue nombrado profesor de Estadística Aplicada a la Educación en la Universidad de La Habana. Tiene publicados los libros de poesía *Rumbo sin brújula* (1939), *Diálogo con la vida* (1947) y *Martí va con nosotros* (1953). En 1971 apareció su obra didáctica *Lengua y literatura* que ha alcanzado cuatro ediciones; en 1977, *El paisaje interior*.

ZOILA LAPIQUE. Licenciada en Bibliotecología y en Historia (Universidad de La Habana). Trabaja como investigadora en el Departamento de Investigaciones Histórico-Culturales de la Biblioteca Nacional José Martí. Publicó *Música colonial cubana en las publicaciones periódicas (1812-1902)* y numerosos artículos de investigación.

JULIO LE RIVEREND (1912-) Historiador y economista. Miembro del Consejo Técnico Asesor del Ministerio de Cultura. Ex embajador de

Cuba ante la UNESCO. Director de la Biblioteca Nacional José Martí. Ha publicado distintos ensayos y libros basados en investigaciones históricas y económicas de Cuba; entre ellos, *Historia económica de Cuba* (varias ediciones) *La Habana; biografía de una provincia*, *Los orígenes de la economía cubana*. *La república: dependencia y revolución*, y otros.

OLIVIA MIRANDA. Ex profesora de la Facultad de Filología de la Universidad de La Habana. Actualmente es investigadora del Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba.

DON FERNANDO ORTIZ FERNÁNDEZ (1881-1969) Sabio cubano, filósofo, historiador de un conocimiento científico: los estudios afrocubanos. Su extensa bibliografía fue publicada por la Biblioteca Nacional José Martí en 1970. Su obra enriquece sobremanera nuestra bibliografía nacional. Ha publicado, entre otros títulos: *Hampa afrocubana*, *Los negros brujos*, *Los negros esclavos*, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, *Los instrumentos en la música afrocubana*, *Historia de una pelea cubana contra los demonios*.

De su "convicción educadora" nacieron por su gestión o participación la Institución Hispano-Cubana de Cultura, la Sociedad de Folklore Cubano, la Sociedad de Estudios Afrocubanos, el Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos (México), la Asociación Nacional contra las Discriminaciones Racistas, la Sociedad Cubana de Estudios Históricos e Internacionales, el Instituto de Relaciones Culturales Cubano-Soviético y el Movimiento Cubano por la Paz.

NORMA T. PERAZA ZARAUSA. Doctora en Pedagogía y Licenciada en Bibliotecología (Universidad de La Habana). En la actualidad es investigadora de la Sección Gallega del Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba. Ha publicado los artículos *Las publicaciones científicas y la Química*, *La medicina actual y la iatroquímica* y "Esclavos" gallegos en Cuba.

JORGE A. VIVÓ ESCOTO (1906-1979) Doctor en Derecho Civil (Universidad de La Habana). Colaboró con Julio Antonio Mella en la organización de la Universidad Popular José Martí. Junto con Rubén Martínez Villena escribió el trabajo *Cuba, factoría yanqui*. Luchó intensamente para derrocar la dictadura machadista. Entre sus obras más importantes se destacan: *Geografía física* (1945), *Geografía humana* (1946), *Geografía de México* (1948), *Geografía política* (1958) y *La conquista de nuestro suelo* (1958).

Este título ha sido impreso
en la Imprenta "Urselia Díaz
Báez", del Ministerio de Cultura,
en el mes de mayo de 1982.
"Año 24 de la Revolución"