



Diversidad cultural y pluralismo. La africanía cubana en el multiculturalismo isleño

Tristano Volpato*

Índice

1. La especificidad cubana; 2. Multiculturalismo cubano: ¿un problema de contexto?; 3. Algunos elementos del legado afro-cubano; 4. Multiculturalismo isleño: un catauro de cubanismos

Palabras clave

Sincretismo cultural, pluralismo, cubanidad

1. La especificidad cubana

La teoría multicultural contemporánea define los Estados modernos teniendo en consideración cuatro principios teórico-prácticos, contruidos bien sobre la composición sociocultural plural de sus sociedades actuales, o bien basados sobre las medidas estatales de integración, reconocimiento y representatividad relacionadas con sus minorías nacionales.

Los Países considerados culturalmente plurales vienen así organizados en *asimilacionistas* (que buscan incluir las minorías culturales de origen migratorio en el tejido social local, transformándolas en minorías nacionales e igualando sus normas con las que predominan en el Estado que las acoge); *cosmopolitistas* (que aseguran la convivencia de las culturas minoritarias, imponiéndoles sólo el respeto de las normas legales estatales); *multiculturales fragmentarios* (que se caracterizan por la presencia de minorías nacionales *ab origine* no reconocidas según leyes, normas o derechos formales de carácter constitucional, o informal); *multiculturales propios* (definidos como aquellos Estados que contemplan la existencia de la diversidad cultural, respetándola formalmente, dotándose de un principio explícito de pluralismo jurídico). Dicha definición incluye, de manera exclusiva, aquellos Estados considerados liberal-democráticos¹.

* Universidad nacional autónoma de México (Unam).

¹ D. Hartmann, J. Gerteis, *Dealing with Diversity: Mapping Multiculturalism in Sociological Terms*, en «Sociological Theory», vol.23, n.2, June 2005, pp.218-240 (<http://www.jstor.org/stable/4148883>); E.D. Barberá, *El derecho frente al pluralismo en América Latina*, en «Saskab», Cuaderno 5, 2003 (<http://www.ideaz-institute.com/>); K. Fierlbeck, *The Ambivalent Potential of Cultural Identity*, en



Por contraste, Cuba no se caracteriza ni por la presencia de un régimen democrático que contemple la producción y el uso de ciertas normas legales dirigidas a crear un cierto grado de pluralismo jurídico, ni por un reconocimiento específico de las culturas locales. Lo cual limita las ya difíciles dinámicas sociales, culturales, económicas y políticas en las cuales se encuentra su población, y específicamente los grupos que, territorialmente, resultan ser de los más estigmatizados.

A pesar de ello, nuestra percepción del principio multicultural se encuentra desligada de una concepción estrictamente política, siendo (por lo contrario) una visión dirigida a valorar la mentalidad y el uso de la diversidad cultural como los elementos de intercambio y sincretismo que, en la Isla, parecen representar la práctica de convivencia cultural más desarrollada.

Desde esta perspectiva, Cuba encarna un ambiente sociocultural claramente multicultural, del cual la integración y la práctica intergrupales son sus elementos de mayor relevancia.

Con el objetivo de analizar el problema de la diversidad a la luz de un caso “multiculturalmente atípico”, hemos tomado en consideración algunas de las culturas locales cubanas, estudiando tanto sus características, como las normas intergrupales que definen las minorías isleñas, especialmente la que históricamente ha permitido el desarrollo de gran parte de la cultura vernácula actual, bien en el campo de las artes, de la religión, de las músicas, o bien en relación a los estándares estéticos del mestizaje: la africana.

El texto que se presenta es así el resultado de una investigación sociológica, de carácter empírico, que consideramos pueda dar cuenta tanto de la existencia de ciertos elementos culturales autóctonos, como de una nueva perspectiva multicultural localizada.

Más claramente, el artículo se refiere a un estudio de campo llevado a cabo en Cuba, y realizado durante un periodo de tres meses, ubicado temporalmente entre Noviembre 2007 y Enero del año 2008².

La ubicación territorial de las áreas interesadas para el análisis se refieren a las ciudades de La Habana, Pinar del Río, Matanzas, Cienfuegos, Camagüey, Santiago de Cuba.

Los objetivos de la investigación fueron tres.

Por una parte, el análisis fue dirigido a ubicar conceptualmente el contexto sociocultural cubano en una visión multicultural del pluralismo isleño. Esto es, razonar

«Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique», vol.29, n.1, Marzo 1996, pp.3-22 (<http://www.jstor.org/stable/3232205>); J.M. Sanders, *Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies*, en «Annual Review of Sociology», vol.28, 2002, pp.327-357 (<http://www.jstor.org/stable/3069245>); W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, New York, 2007; W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2002.

² El texto que se presenta se compone de la información teórica, rescatada a partir de los textos, y de los relatos que los entrevistados han accedido a brindarnos durante nuestra estancia *in loco*. Por motivos de privacidad, no se reportan los nombres de las personas involucradas en esta dinámica. Para eventuales datos adjuntos, el autor cuenta con la información correspondiente.



acerca de cómo y si es posible ubicar Cuba en una definición multicultural clásica, la que proponen los filósofos políticos contemporáneos, especialmente los canadienses y norteamericanos. En este caso se analizaron los elementos más relevantes del debate filosófico-político moderno, a la luz del contexto sociocultural cubano actual. Lo cual supuso reubicar algunos elementos culturales específicos isleños – por lo que nos concierne, de origen africano – en una visión multicultural construida a partir de la dicotomía institucional entre reconocimiento-olvido, imprescindible en la visión política de los filósofos anglosajones³.

En segunda instancia, debido a que el documento constitucional cubano incluye a todos los isleños en una definición de ciudadanía basada sobre el ejercicio de los derechos territoriales, étnicos, religiosos o raciales (castigando la trasgresión de los mismos)⁴, y que sin embargo no existe ningún decreto dirigido a la construcción de una cierta dinámica institucional de reconocimiento formal de específicos derechos de minoría, nos hemos cuestionado la validez de la teoría multicultural clásica. Si esta tuviera valor absoluto, Cuba no tomaría parte de una definición plural de la cultura local. Por lo contrario, el País representaría un caso atípico tanto en relación al multiculturalismo *per sé*, como con respecto a las posibles medidas institucionales de reconocimiento. En esta ocasión el objetivo de la investigación fue comprobar la existencia de una diferencia cultural parcialmente tajante entre los diversos grupos que contribuyen a componer la población actual de la Isla, suponiendo así una composición multicultural localizada⁵.

En tercera y última instancia, el análisis nos permitió afrontar una de las múltiples dimensiones culturales que Cuba ofrece y describir la normatividad intragrupal de la comunidad africana local, en relación a su tradición simbólica, musical y religiosa.

La metodología empleada para su realización fue mixta.

³ Para mayor detalle acerca del concepto de multiculturalismo, relacionado con la modalidad regional cubana, se remite a la primera parte de esta investigación, publicada con anterioridad en el n.8 de «Visión Latinoamericana». Cfr. T. Volpato, *Un análisis sociológico del multiculturalismo cubano entre ajiaco y diversidad. Aproximación histórica a los problemas del reconocimiento y de la raza*, en «Visión Latinoamericana», 8, 2013, pp.60-81.

⁴ *Constitución de la República de Cuba*, art.20 (http://www.parlamentocubano.cu/index.php?option=com_content&view=article&id=70&Itemid=90).

⁵ El trabajo que se presenta afronta específicamente la africanía cubana como forma de expresividad local, sincrética y socialmente transversal. De esa forma se trata de demostrar que el multiculturalismo no representa solamente una medida política de lo que Kymlicka afirmaba ser una perspectiva posible para el “acomodo” de las minorías en la sociedad, sino también una forma de relación basada bien sobre la presencia palpable de la diversidad, o bien a partir de la manera según la cual el pluralismo entra a tomar parte de la mentalidad de los usos y del *habitus* humano. Sucesivamente será nuestra tarea analizar las influencias culturales que por su importancia relativa, en cuanto a mestizaje y condicionamiento étnico locales, hemos elegido definir “menores”. Dicho estudio será objeto de análisis en un segundo trabajo, a publicar. Cfr. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996; *Language Rights and Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2007; W. Kymlicka, W. Norman, *Citizenship in Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts*, en W. Kymlicka, W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp.1-42.



Por una parte se ha construido un muestreo teórico, a partir de los conceptos clave de la perspectiva multicultural contemporánea, haciendo hincapié en las ideas de justicia compartida, reconocimiento y autoadscripción. Dicha visión teórica nos permitió avanzar bien en un acercamiento general del problema del multiculturalismo *per sé* (estudiando un caso atípico de pluralismo), o bien “criticando” la visión canadiense, norteamericana o, más en general, anglosajona de la diversidad que excluiría *a priori* el modelo cubano de lo que los filósofos políticos clásicos definen “Estados pluriétnicos”⁶.

Por la otra se ha procurado emplear dos técnicas empíricas de “levantamiento” de los datos: la observación no-participante y la entrevista semi-estructurada. De esa manera hemos presenciado a diversas de las actividades culturales locales, específicamente en los templos religiosos de *santería*, *Palo Mayombe*, *Briyumba* y *Kimbisa*, en las habitaciones de *babalawos*, en las sedes de la potencias *Abakuá*. Al mismo tiempo tomamos contacto con los sacerdotes paleros, santeros, *ñáñigos*, y con algunas de las autoridades académicas más reconocidas nacional e internacionalmente, llevando a cabo seis entrevistas en las instalaciones del Centro cultural Fernando Ortiz, la Unión nacional de escritores de Cuba (Uneac), el Centro cultural africano de Santiago de Cuba, la Casa de los árabes, el Centro sefardí de La Habana, la Universidad de la Habana, dirigidas a los funcionarios responsables de dichas instituciones. En esta ocasión los especialistas fueron escogidos en base a su trayectoria académica, relevancia científica y reconocimiento⁷.

Por lo que concierne, en cambio, a las demás entrevistas, éstas fueron aplicadas a 90 personas, escogiendo los participantes a “bola de nieve” y seleccionándolos en base a sus características fenotípicas, trayectoria de vida, edad, y sexo.

En el primer caso, los rasgos sub-saharianos destacaron tanto en el aspecto tradicional (incluyendo músicas, danzas y religión), como en el académico. La estética oeste-europea fue claramente escasa en los aspectos religiosos, más característicos de la población afrodescendiente, y mucho más abundante en los demás espacios culturales.

En el segundo y tercer aspecto se han elegido los entrevistados por su edad, separándolos en rangos incluidos entre los 15-26, 27-35, 36-60, y mayores de 60 años. Esta subdivisión nos garantizó un cierto nivel de objetividad, entrevistando actores sociales productores pero también “consumidores” de ciertas tradiciones.

En el cuarto caso, y sobre todo en relación a los practicantes religiosos, el género masculino fue el predominante.

Con el objetivo de explicar la diversidad cultural isleña y demostrar la presencia de grupos culturales locales *per sé* (es decir, aquellos que los multiculturalistas contemporáneos consideran necesarios para el diseño de políticas culturales locales *ad hoc*), o bien abundar en la profundización de los elementos culturales que caracterizan cada uno de ellos, el artículo se organiza en tres momentos.

⁶ La referencia central para la diferencia entre Estados pluriétnicos y multinacionales se encuentra plasmada en la obra clásica de W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, *ob. cit.*

⁷ Debido a la falta de permisos formales por parte de las personas entrevistadas no es posible divulgar por escrito su identidad.



En primer lugar se analizan algunas de las influencias culturales más significativas de la africanía isleña, introduciendo brevemente nuestra percepción acerca del problema del multiculturalismo isleño y razonando sobre los efectos socioculturales de la falta de políticas públicas específicas, destinadas al reconocimiento formal de la diversidad intercomunitaria.

En segunda instancia, explicando algunos de los elementos culturales locales (cómo por ejemplo la forma según la cual la cultura ancestral subsahariana llegada a la Isla ha sobrevivido al paso de los siglos, incrustándose en la cultura local y contribuyendo a su atesoramiento general) se describen las principales tradiciones religiosas, el sincretismo idiomático *yoruba* y *ba-ntu*, el uso familiar de los meta-etnónimos tradicionales, algunos de los ritmos y músicas africanas, sus instrumentos y utilidad social⁸.

Finalmente, discutiremos a grandes rasgos el concepto de pluralismo cultural cubano, haciendo hincapié en los elementos descritos, y resumiendo algunas de las características más influyentes que pertenecen a las minorías cubanas analizadas.

El objetivo del artículo es dicotómico.

Por una parte, se busca demostrar el pluralismo cultural cubano, generando una evidencia palpable de su existencia y explicitando los elementos que, al fin de impulsar la discusión acerca de un cierto tipo de multiculturalismo isleño, consideramos imprescindibles.

Por la otra tratamos de perpetrar la discusión multicultural local, eligiendo un razonamiento sociológico bipartito. Mostrando la diversidad cultural que el Régimen castrista – en beneficio de su perduración y predominio social – elige no reconocer de manera formal. O bien, divulgando la certidumbre de que la teoría multicultural clásica no se acopla exclusivamente a los Países considerados oficialmente democrático-liberales (transformándose por ende en una medida política prácticamente elitista), sino que al contrario ésta puede ser modificada, enriquecida o puesta en discusión por la existencia de universos simbólicos ajenos a su control institucional y al mismo tiempo claramente valiosos, tanto para la reflexión sociológico-cultural de la cual, en esta ocasión, nos hacemos promotores, como para el análisis del caso cubano, en términos multiculturales.

Los resultados que consideramos haber alcanzado por medio de la investigación se subdividen en tres tipologías que se refieren específicamente a una distinción de las características culturales propias de la minoría local africana, una descripción del pluralismo cubano como forma de reconocimiento potencial de la exclusividad de grupo y de la normatividad intracomunitaria, una nueva perspectiva sociológico-cultural del multiculturalismo contemporáneo.

⁸ Para una referencia general acerca de lo mencionado, se remite a los textos de L.M. Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en el Caribe*, Conaculta, México, 1995; L.L. (Jr.) Smallwood, *African Cultural Dimensions in Cuba*, en «Journal of Black Studies», vol.6, n.2, Diciembre 1975, pp.191-199 (<http://www.jstor.org/stable/2783614>).



2. Multiculturalismo cubano: ¿un problema de contexto?

Cuando se hace referencia a las dinámicas multiculturales y al reconocimiento de específicas minorías nacionales, Cuba representa un contexto sociocultural espurio, bien en relación a una práctica institucional que mide la diversidad y el pluralismo como valores nacionales imprescindibles para la construcción de la identidad isleña, o bien con respecto a la presencia de específicas políticas de integración y justicia compartida.

Dicha dinámica limita las oportunidades de negociación de un cierto tipo de identidad cubana constituida por elementos característicos ancestrales de las sub categorías culturales que compiten a componer el tejido sociocultural isleño. Por otra parte, y en contraste con la imagen que la política isleña quiere construir para su exportación ideológica, ésta encarna el resultado de un «... proceso revolucionario... [que]... tuvo como objetivo borrar la sociedad anterior y procedió a liquidar el legado de la memoria»⁹.

En la actualidad, este proceso se presta a ser percibido como el resultado más relevante de una trayectoria histórica que excluye a las minorías nacionales (especialmente la afro descendiente) de una re-identificación como sujetos conscientes del imaginario heredado y recolocados dentro del relato histórico de su nacionalidad¹⁰. En consecuencia de lo mencionado, la perspectiva multicultural clásica, que busca la construcción de un principio de “justicia compartida” basada sobre la equidad de derecho, queda obviada¹¹.

⁹ L. Garve, *Ser negro o negra y no morir en el intento*, en «Islas», año 7, n.21, Junio 2012, pp.38-39.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ El término “multiculturalismo clásico” se refiere al pensamiento filosófico-político de John Rawls (a quien hacemos referencia específicamente en relación a los conceptos de equidad jurídica y justicia compartida), de Will Kymlicka (con respecto a las modalidades estatales asimilacionistas, cosmopolitistas, multiculturales fragmentarias y multiculturales clásicas), de Brian Barry (relacionado con el concepto de justicia social), Jeremy Waldron (normatividad y teorías del derecho), Michael Walzer (justicia e identidad). Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, London, 1971; *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, en S. Avineri, A. De-Shalit (edit.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp.186-204; W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, *ob. cit.*; *Individual and Community Rights*, en J. Baker, *Groups Rights*, University of Toronto Press, Toronto, 1994, pp.17-33; B. Barry, *Culture and Equality*, Harvard University Press, Cambridge 2002; J. Waldron, *Cultural Identity and Civic Responsibility*, en W. Kymlicka, W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, New York, 2000, pp.155-174; M. Walzer, *Membership*, en S. Avineri, A. De-Shalit (edit.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp.65-84. Para una visión general acerca del problema de la representatividad y multiculturalismo, específicamente en América Latina, se remite a los textos de J. Mansbridge, *What Does a Rrepresentative Do? Descriptive Representation in Communicative Settings of Distrust, Uncrystallized Interests, and Historically Denigrated Status*, en W. Kymlicka, W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, New York, 2000, pp.99-123; I.M. Young, *Justice and Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990; E.D. Barberá, *El derecho frente al pluralismo en América Latina...*, *ob. cit.*; K. Fierlbeck, *The Ambivalent Potential of Cultural Identity*, *ob. cit.*; J. Lamont, *Distributive Justice*, en G.F. Gaus, C. Kukathas, *Handbook of Political Theory*, Sage, London, 2004, pp.221-238; J.M. Sanders, *Ethnic Boundaries...*, *op. cit.*; B. Walker, *Plural Cultures, Contested Territories: a Critic of Kymlicka*, en «Canadian Journal of Political Scene/Revue canadienne de science politique», vol.30, n.2, Junio 1997, pp.211-234, (<http://www.js.to.r.o.r.g/s/tab1e/32>)



Mencionado proceso reduce además la representatividad cultural de las minorías locales (eliminando toda posibilidad de una definición cubana según un modelo político potencialmente multicultural) y perpetra el olvido práctico de los grupos, devaluando la importancia estructural que cobra el reconocimiento político de las necesidades grupales correspondientes.

Con estas premisas, Cuba queda excluida de una concepción teórica multicultural clásica y mantiene una postura política que no le permite ser clasificada ni como un Estado caracterizado por un cierto grado de pluralismo étnico, impulsado en el pasado por los procesos históricos de la trata y mestizaje, ni como una nación que busca el acomodo cultural a través del reconocimiento de la diversidad.

A pesar de ello, si se considera el concepto de multiculturalidad, obviando las disposiciones institucionales que la teoría clásica supone y teniendo en consideración el pluralismo cultural que caracteriza *de facto* la sociedad cubana actual, no es solamente posible demostrar la existencia de un marco sociocultural estático, construido sobre la base de un reconocimiento de la igualdad como un principio de unificación nacional¹². Por otra parte, resulta consecuente destacar la presencia palpable de grupos culturales, sub grupos y categorías humanas que se definen por características exclusivas de su identidad ancestral y que, a pesar de ello, no dejan de pertenecer al entorno cultural localizado. De esa forma es además posible demostrar que, contrariamente a las imposiciones ideológicas del Régimen, la cubanidad (entendida como una forma de auto reconocimiento y pertenencia) permite afirmar la multiculturalidad de Cuba, tanto gracias a su estructura social, como a causa de las necesidades de reconocimiento y representatividad cultural demostradas por las minorías nacionales.

Ahora bien, en relación a la importancia de entender los mecanismos según los cuales se desenvuelve la cultura negra cubana y analizar el proceso de mestizaje entre población criolla y esclava representan elementos analíticos imprescindibles tanto para el estudio del contexto multicultural que pretendemos afrontar, como por lo que concierne la observación de la frecuencia e intensidad con que las diversas culturas que participaron a mencionado proceso condicionaron la formación de ciertos parámetros normativos cubanos actuales.

El problema es dicotómico: por un lado dicha dinámica explica el incremento de la población cubana durante los primeros siglos de dominación europea, a partir del fenómeno esclavista isleño; por el otro ésta destaca la importancia determinante de los rasgos culturales africanos en el proceso de transculturación local. Específicamente durante la época temprana de la Colonia, la cercanía entre población de color y criolla

32379); H. Díaz Polanco H. (coord.), *Etnia y nación en América Latina*, Dirección general de publicaciones del Consejo nacional para la cultura y las artes, México, 1995.

¹² Para una perspectiva general del concepto de multiculturalismo en América Latina, se remite a T. Volpato, *Para una teorización del concepto de multiculturalismo latinoamericano*, en «Visioni Latinoamericane», 7, 2012, pp.7-29.



favoreció el proceso de mestizaje racial entre esclavos empleados en cañaverales e ingenios y población europea¹³.

En relación a la dinámica de transculturación, ésta nos permite explicitar la importancia de la cultura afrocubana tanto en relación a la manifestación estética de la población isleña actual, como por lo que concierne a las interrelaciones étnicas entre minorías locales. Condición sociocultural que, a lo largo de los siglos, ha permitido (concediéndolo todavía) el mantenimiento de rasgos culturales originales conjuntamente a una forma de “transculturización” que asegura la cultura africana cubana como una cultura de defensa, basada tanto sobre parámetros culturales ancestrales que alimentan la esencia *ab origine* de la normatividad inter grupal de las minorías portadoras de tales elementos, como por su capacidad de adaptación y flexibilidad social¹⁴.

El Estado cubano no separa los grupos y no existe una subdivisión institucional de las culturas cubanas. Cada individuo lleva adelante las tradiciones que su familia le ha enseñado y se las enseña a las nuevas generaciones. Cada persona define a su cultura y su cultura es definida por ella. Esto es central, pues la tradición, sobre todo la religiosa, sigue constantemente ciertas expresividades, y esto conserva la cultura misma... Los grupos prácticamente se auto definen y se rigen por normas socialmente aprobadas y compartidas, que pueden modificarse según el uso de esas mismas tradiciones, creencias, y prácticas culturales (Entrevista en el Centro Fernando Ortiz, La Habana, 21/11/2007).

¹³ Para mayor información acerca del proceso de mestizaje durante la Colonia española en Cuba, se remite a M. de los A. Meriño Fuentes, A. Perera Díaz, *Matrimonio y familia en el ingenio, una utopía posible. Cuba (1825-1886)*, «Caribbean Studies», vol.34, n.1, Enero-Junio 2006, pp.201-237 (<http://www.jstor.org/stable/25613515>); R. de la Sagra, *Historia económico-política y estadística de la Isla de Cuba, o sea, de sus progresos en la población, la agricultura, el comercio y las rentas*, Imprenta de las Viudas de Arazoza y Soler, La Habana, 1831; R. Guerra, *Azúcar y población en las Antillas*, Ciencias Sociales, La Habana, 1970; J.H. Galloway, *Tradition and Innovation in the American Sugar Industry, c. 1500-1800: An Explanation*, en «Annals of the Association of American Geographers», vol.75, n.3, Septiembre 1985, pp.334-351, p.338 (<http://www.jstor.org/stable/2562638>); B.H. Pollitt, *The Rise and Fall of the Cuban Sugar Economy*, «Journal of Latin American Studies», vol.36, n.2, Mayo 2004, pp.319-348 (<http://www.jstor.org/stable/3875618>) o, más en general, a T. Volpato, *Un análisis sociológico del multiculturalismo cubano...*, *ob. cit.*, pp.3-8.

¹⁴ El concepto de “cultura de defensa” se refiere a la dinámica de restricción que la Colonia española impuso sobre las manifestaciones culturales de los esclavos africanos. Éstos, con el objetivo de perpetrar sus tradiciones ancestrales, empezaron a mezclar sus elementos religiosos y musicales con los que el catolicismo peninsular les imponía interiorizar. La cultura africana se mantuvo así durante los siglos y empezó a crear una dinámica de sincretismo local, basada tanto sobre los elementos europeos de contaminación árabe-andaluz, como a partir del bagaje cultural ancestral subsahariano. Acerca del tema se remite a F. Ortiz, *Los cabildos afrocubanos*, Imprenta La Universal, La Habana, 1921; *La africana de la música folklórica de Cuba*, Ministerio de Educación, Dirección de Cultura, La Habana, 1950; *Los instrumentos de la música afrocubana*, Ministerio de Educación, Dirección de Cultura, La Habana, 1952-1955; *Nuevo catauro de cubanismos*, Ciencias Sociales, La Habana, 1985; J. Macle Cruz, *El huracán como instrumento de análisis de la sociedad*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», año 12, n.22, 2010, pp.57-65, L.A. Neira Betancourt, *La percusión abakuá, paradigma de una cultura religiosa afroamericana*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», año 8, n.15, 2007, pp.34-46; M.E. Faguagua Iglesias, *La Iglesia católica romana y la Santería cubana: relaciones de poder y autoridad*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», año 12, n.22, 2010, pp.47-66, T. Fernández Robaina, *El negro en Cuba. 1902-1958*, Ciencias Sociales, La Habana, 1994, entre otros.



Esta dinámica implica entonces el ejercicio formalizado de derechos grupales específicos y garantiza un cierto tipo de identidad y representación colectiva que, informalmente, refleja el principio kymlickiano de “seguridad cultural”¹⁵.

De esa manera, si se considera la africanía cubana como una suerte de minoría nacional construida idealmente sobre un principio de hermandad destinado a perpetrar un cierto nivel de consciencia de grupo, sus miembros no pueden ser considerados solamente como actores oficiales del grupo de referencia, diferenciándose de otros grupos minoritarios nacionales por la presencia y uso de ciertos estándares de comportamiento, tradiciones, creencias, normas, o valores específicos. Al mismo tiempo, al ser parte del grupo cultural de pertenencia física, los miembros de la minoría cultural afrocubana vienen reconocidos como actores específicos de la dinámica sociocultural local, que permiten definir el patrimonio de uso y costumbres comunes (destinados a caracterizar la identidad del grupo), y capaces de perpetrar los estándares de comportamiento, las normas interiorizadas y la posible modificación de los *habitus* locales generalizados.

En este sentido, la dinámica formal de reconocimiento inter e intra grupal descrita permite la creación de un cierto número de derechos individuales (informales), abocados a obtener el reconocimiento por parte de los demás miembros de la comunidad o sociedad civil y a crear una suerte de “competencia” social entre quien es parte de la comunidad africana isleña y quien no toma parte de la misma. Dinámica que no pone sólo en discusión cierta continuidad cultural en los rituales y en las manifestaciones tradicionales. También hace dudar de la validez local del principio multicultural mismo.

En cambio, en cuanto a la relación entre ejercicio de los derechos informales de grupo y la obtención de un cierto tipo de justicia compartida (en este caso entendida como una forma de equidad de derechos socioculturales locales de grupo), la minoría afrocubana asume su estatus sociocultural como una forma de expresar un cierto grado de autonomía individual y colectiva, eligiendo cómo perpetrar, modificar u obviar sus propias tradiciones, obteniendo apriorísticamente un cierto grado de equidad cultural.

Este comportamiento comunitario encarna así una suerte de proceso de justicia distributiva, construido sobre la autodeterminación de las posiciones sociales y de los derechos relativos a la minoría africana local. Una minoría nacional representada, en el caso que nos concierne, por sus miembros, pero también por el ejercicio mismo de los derechos informales de grupo, concretados por medio de la manifestación explícita de sus tradiciones ancestrales¹⁶.

¹⁵ Kymlicka hace específicamente referencia a un cierto número de derechos especiales de minoría destinados a convertirse en *derechos de autodefinición*, o en algunos casos específicos, en *derechos de autogobierno*, dirigidos a definir los márgenes culturales de los grupos minoritarios. Para ulteriores informaciones acerca de la reflexión teórica original se remite a la consulta de W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, *op. cit.*

¹⁶ Acerca del problema de la justicia distributiva se remite a W. French, A. Weis, *An Ethics of Care or an Ethics of Justice*, en «Journal of Business Ethics», vol.27, n.1/2, Septiembre 2000, pp.125-136 (<http://www.jstor.org/stable/25074369>); T.R. Tyler, R.J. Boeckmann, H.J. Smith, Y.J. Huo, *Social Justice*



3. Algunos elementos del legado afrocubano

En relación al grado sincrético del multiculturalismo isleño y a la influencia sociocultural que la cultura cubana de origen africano tiene en cuanto a la definición de la identidad local, es posible afirmar que la cultura africana de Cuba ha tenido la capacidad estructural de engarzarse con el entorno cultural circunstante, integrándose en la dinámica social y convirtiéndose en un elemento cultural transversal, hoy determinante para la alimentación de los diversos universos simbólicos de referencia territorial y – como en el caso del arte africano – constituyente de parámetros normativos y de comportamientos específicos, extendidos a gran parte de la población local.

La música negra por ejemplo... es parte de nosotros... el ritmo es lo que tenemos pa' sentir que tenemos armonía... la gente viene y se baila, se conoce... por eso se les dice *okobios* (Entrevista a practicante *Abakuá*, Matanzas, 29/11/2007).

Nuestra gente no es interesada, es una comunidad... también vienen de otras partes, Europa, los Estados Unidos... vienen a aprender nuestra religión, los *toques*... y después se van (Entrevista a practicante de *Regla de Ocha*, Cienguegos, 28/11/2007).

De esa manera «la música negra ejerce siempre una función colectiva primordial, religiosa, utilitaria, dramática... En ella la resonancia estética es solo añadidura de su efecto social»¹⁷; «el arte 'de sociedad' del negro... contrasta con el europeo, que es más individualista»¹⁸.

El proceso de hibridación entre África y Europa muestra así la sensible diferencia en influencia y divulgación cultural, ejercidas por una u otra tradición, bien en relación a las dinámicas de reproducción cultural, o bien con respecto a la estructura social de la Isla. De esa manera,

el proceso de mestizaje nos ha proporcionado un sincretismo múltiple (social, cultural y estético) que ha modificado la cultura cubana original, imponiendo una relación jerárquica entre cultura europea y africana... Los esclavos empezaron así a mezclar también los símbolos de sus culturas y a aprender nuevas formas de expresar sus raíces¹⁹.

in a *Diverse Society*, Westview Press, 1997; T.R. Tyler, *Restorative Justice and Procedural Justice: Dealing with Rule Breaking*, en «*Journal of Social Issues*», vol.62, n.2, 2006, pp.307-326; J. Lamont, *Distributive Justice*, en G.F. Gaus, C. Kukathas, *Handbook of Political Theory*, ob. cit.; P. Kelly, *Multiculturalism Reconsidered*, ponencia presentada al XX Ipsa World Congress of political science, Fukuoka 2006, International Political Science Association, pp.1-44 (<http://paperroom.ipsa.org/>).

¹⁷ F. Ortiz, *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, Letras Cubanas, La Habana, 1951, p.40.

¹⁸ *Ibidem*, p.38.

¹⁹ La información hace referencia a una discusión que tuvimos el día 07/12/2007 con el prof. Heriberto Feraudy Espino, miembro de la Unión de escritores y artistas de Cuba, especialista en cultura y religión afrocubana, en la sede de la Uneac, La Habana.



Específicamente por lo que concierne a la cultura afrocubana, dicha subordinación demuestra de haber modificado profundamente los parámetros de producción y permanencia de algunas tradiciones ancestrales, dando vida a una serie de sincretismos culturales que se entrelazan en diversas áreas de interés y que, dependiendo de su uso doméstico, condicionan con mayor o menor intensidad el *habitus* dominante de los actores.

En el caso de la religión, por ejemplo, ésta aparece de gran impacto para los participantes a los rituales y más allá de representar una forma de creencia paralela a la vida cotidiana de los actores involucrados en dicha dinámica, encarna una forma de vida que en todo momento es excluyente, determinante y transversal. Específicamente, en relación a la sociedad secreta *Abakuá*²⁰, a la *Santería* más ortodoxa, a las *Reglas del Congo (Palo)*, o al *Yedrismo*²¹, los actores toman parte de la realidad brindada por dichas “doctrinas” y excluyen de su práctica de comportamiento todas las actitudes que modificarían la esencia del *ñáñigo*, del *babalawo*, de los rituales mágicos para la realización y efectividad de la *nkisi* (medicina sagrada) y las formulas rituales *yoruba* y *ba-ntu* que la caracterizan.

De esa manera, la influencia africana destaca también en el uso y transformación del castellano isleño, cobrando especial importancia en los rituales para la invocación de la divinidad, garantizando «la preservación del culto de los *orichas*... [logrado]... en gran medida gracias al soporte idiomático de la lengua *yoruba* simplificada al extremo y adaptada... [al]... entorno... [cubano]... hispanoparlante»²², y adquiriendo relevancia peculiar como uno de los elementos lingüísticos autóctonos de la cultura tradicional local.

A pesar de ello y de su importancia territorial, lo *yoruba* no es el único ejemplo de las influencias lingüísticas africanas en Cuba. Como consecuencia del comercio esclavista, el bagaje idiomático isleño se fue modificando a partir de conceptos y significados sociales que dependieron de la influencia que la sociedad colonial ejerció sobre los africanos, pero también gracias a la cercanía cultural resultante de la trata.

²⁰ Debido a las prohibiciones impuestas a los esclavos en cuanto a derechos de asociación y comunicación inter étnica, durante los siglos XIX y parte del XX, la sociedad *Abakuá* desarrollaba sus actividades de forma confidencial, obviando la declaración explícita de la membresía y ocultando los rituales que se llevaban a cabo durante las celebraciones religiosas. Dicha práctica ha contribuido positivamente a limitar su sincretismo y a conferirle el carácter de una tradición africana ancestral. Debido a lo mencionado la sociedad *Abakuá* se caracteriza por rasgos culturales y lingüísticos originales que se traducen en el uso de una lengua secreta para la evocación del *Okobio* o de los rituales del *fambá*, y en el uso de específicas vestimentas durante los rituales religiosos. En la actualidad es posible la “visita” de los lugares *abakuá*, a exclusión del *fambá*, el “cuarto de los misterios”. A pesar de la hoy “pública” manifestación de esta práctica, la nomenclatura “sociedad secreta” ha permanecido y aquí elegimos conservar la dicción original. Cfr. L. Cabrera, *Ritual y símbolos de la iniciación en la sociedad secreta Abakuá*, en «Journal de la Société des Américanistes», vol.58, n.58, 1969, pp.139-171; I.L. Miller, *Cantos abakuá cubanos: examen de la nueva evidencia lingüística e histórica de la diáspora africana*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», año 8, n.15, 2007, pp.4-33; L.A. Neira Betancourt, *La percusión abakuá...*, *ob. cit.*; J. Guancho Pérez, *El itón abakuá y su universalidad simbólica*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, año 8, n.15, 2007, pp.67-81.

²¹ L.E. Ramírez Cabrera, *Yedrismo. Un culto de origen africano poco conocido*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, año 4, n.7, 2003, pp.128-132.

²² S. Bernal Valdés, *El legado yoruba en el español de Cuba*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, año 8, n.15, 2007, pp.82-93, p.88.



Fenómeno que, en el Nuevo mundo, obligó la lengua a modificarse de acuerdo a nuevos usos que alteraron la construcción gramatical original del idioma (el *yoruba* «perdió el sistema de tres tonos con valor semántico, gramatical o simplemente enfático»²³), y que condicionaron los pobladores de origen africano a adquirir una forma de comunicación local.

Las influencias lingüísticas empezaron así a tomar parte del ambiente cotidiano como parámetros de comunicación interpersonal y se fueron interiorizando y mezclando con los valores y la cultura del pueblo (es este el caso de la influencia lingüística *ba-ntu*) incorporándose a la mentalidad y a la tradición, y transformándose en una base ancestral localmente aceptada para los recuentos mitológicos o los relatos que algunos ancianos recuerdan de vez en cuando²⁴.

Entonces, si por un lado el mantenimiento de metaetnónimos y numerosas jergas lingüísticas de origen africano permite conservar la presencia plural de la cultura cubana, ofreciendo evidencia de esta influencia sobre la idiosincrasia local, por el otro, el pluralismo isleño encarna un cierto tipo de ideología interiorizada que permite al cubano asimilar la condición de multiplicidad cultural caracterizada por la presencia de usos perpetrados en el tiempo y transversales a todos los estratos sociales y a las razas que, en cuanto a color de piel y posición, parecen a menudo corresponder a los primeros.

El negro [de hecho] tiene su cultura. Los españoles cuando vinieron a los esclavos los tenían botaos... no le permitían hacer sus ritos, sus cosas... ahora todos vienen co'l padrino... así, como dice, nadie le quiere al brujo, pero todo le piden... todos acá tienen algún negro en la familia (Entrevista a santero, Santiago de Cuba, 03/12/2007).

Todo cubano parece así tener afiliaciones más o menos importantes con los rasgos étnicos y estéticos que caracterizan su cultura de proveniencia – los cuales a menudo corresponden a la percepción estética de los actores sociales que pertenecen a una u otra tradición – y que sin embargo muestran la presencia intrínseca de un bagaje cultural adquirido y compartido de forma individual y colectiva. Dinámica que a menudo se concreta en el reconocimiento de la derivación étnica de determinadas familias negras, mulatas o “blancas” en relación a las raíces tradicionales *oyó* o *ilecha* y que más allá de la percepción estética de los actores (sintetizada en fenotipos resultantes de la mezcla triple entre africano, europeo y chino) remite a la pérdida de las interrelaciones sociales

²³ *Ibidem*.

²⁴ El grupo étnico *Ba-ntu* es el segundo núcleo lingüístico afrocubano más importante. En muchos de los rituales religiosos, o para nombrar los instrumentos musicales empleados durante las ceremonias del *aché*, se usan nombres *ba-ntu* (*mula*, *yuka* y *cachimbo* para los tres tambores de los rituales musicales) o *yoruba*, como en el caso del *echeké de nganga* (“aché que da el muerto”), en la religión del *Palo Monte* (*nganga* – muerto – es palabra *ba-ntu*). En cambio, en las influencias mixtas, el español dio el mayor aporte lingüístico, dejándose “contaminar” por las influencias negras, aún imponiéndose como la forma de comunicación local determinante. Los factores que lo justifican son tres: «... no:... el idioma español era el idioma de la clase dominante. Dos:... [el]... hecho de que a partir de la segunda mitad del siglo XIX la población blanca fue aumentando a un ritmo superior al de la población negra. Tres:... la dominación española duró por espacio de más de tres siglos»; L.E. Ramírez Cabrera, *Yedrismo...*, *ob. cit.*, p.131.



tradicionales (como el linaje o el compadrazgo) que perpetrarían la linealidad familiar actual.

La misma que hace presuponer, erróneamente que uno puede ser babalawo, sólo por que es negro o por que su abuelo lo es aquí en Cuba hay un dicho quien no tiene de Congo, tiene de Carabalí... todos son iguales... ¿Me entiende? (Entrevista a santero, blanco, Camagüey, 12/01/2008).

Al perderse en Cuba el sistema de linajes tribales o familiares se procuró una hermandad religiosa que agrupa a los padres y a sus ahijados, que va más allá de la ligazón sanguínea, que se denomina popularmente como “línea del santo”.

Una forma de perpetrar la continuidad cultural, religiosa, familiar de quien persigue las tradiciones de origen africano. Ellos²⁵ tienen una cultura familiar y solamente quien es ahijado o quien es un hallegado de un *tata* puede decirse parte de lo que los santeros llaman ‘línea del santo’ (Entrevista en el Centro cultural africano de Santiago de Cuba, Santiago de Cuba, 08/01/2008).

Debido a su interiorización en cuanto práctica social, dicha relación de dependencia familiar indirecta encarna hoy un elemento de la cultura vernácula, bien por la conjunción de los patrones estéticos con la representación social del estatus, o bien debido a la mezcla de dinámicas culturales excluyentes.

A pesar del prejuicio y la discriminación hacia la cultura cubana negra²⁶, la africanía isleña sigue siendo determinante no solamente para la manifestación individual de su presencia en el ámbito sociocultural de la Isla, sino también para la manifestación explícita de su imprescindibilidad para garantizar tanto la homogeneidad cultural del contexto cubano, como su pluralismo.

Entonces, si consideramos el concepto de homogeneidad en función de un principio rawlsiano de justicia resulta consecuente destacar que en Cuba ninguno de los aspectos aquí mencionados es contemplado²⁷. Por un lado, la diversificación cultural cubana sufre la limitación impuesta por la reproducción de la igualdad por decreto²⁸ que aplanan las reivindicaciones de grupos étnicos (o culturales) específicos, contrastando con el principio según el cual, en condiciones de pluralismo, cada persona tiene que gozar de

²⁵ Se refiere a quienes practican la santería.

²⁶ La afirmación remite a una discusión que tuvimos posteriormente al levantamiento de la información, el día 17 de Mayo de 2008, con la dra. Velia Cecilia Bobes, investigadora de la Facultad latinoamericana de Ciencias sociales de la Ciudad de México.

²⁷ La referencia al pensamiento multicultural contemporáneo remite a la falta del reconocimiento institucional por parte estatal local y se alimenta por el concepto rawlsiano de “justicia compartida”. Este no incluye sólo el principio de equidad, introducido por el Autor. La más amplia idea rawlsiana de justicia, a la cual hacemos referencia, representa la base teórica de la ideología política relativa al pensamiento multicultural actual, y contempla la existencia de las facultades minoritarias acerca del ejercicio de “justicia distributiva”, autodeterminación, autodefinition, autolegislación, autogobierno, autopercepción fenotípica. La referencia es así extensible a todos los autores involucrados en dicho matiz teórico. Para más detalles acerca de lo mencionado y de los Autores sugeridos, véase nota 11.

²⁸ La idea de igualdad por decreto hace referencia a la *Constitución de la República de Cuba*, art.20.



los mismos derechos contemplando el respeto de los principios básicos de la libertad y obteniendo una libertad similar a la de los demás²⁹. Por el otro, el documento constitucional cubano no perpetúa la libre demostración de las creencias y de las diversas culturas de forma explícita y, en cambio, incentiva la reproducción de manifestaciones folklóricas construidas *ad hoc*, y la estigmatización fenotípica³⁰.

Así, el problema cultural cubano toma en cuenta de la diversidad a partir de una autoconcientización del isleño hacia su propio bagaje tradicional, generando una medida “natural” para la elección entre costumbres y usos típicos que, en su conjunto, caracterizan la mentalidad individual de los actores sociales.

En este contexto, el cubano toma conciencia de la diversidad y asume un rol específico dentro de la sociedad, empleando las características que la naturaleza sincrética de su cultura actual le sugiere.

En segunda instancia, las disposiciones políticas cubanas, predisponen la eliminación de toda diferencia racial, étnica y religiosa e imponen el respeto y el reconocimiento mutuos. Dicho decreto no se preocupa ni de tomar en cuenta la diversidad en cuanto principio natural del hombre, ni de regular la indiscriminada y libre afiliación de los actores sociales al rechazo y al prejuicio³¹.

Entonces, perpetrando la omisión del reconocimiento social en cuanto a posición y estatus, y confirmando la presencia de un principio de justicia escogido sin el objetivo de evaluar las necesidades prácticas de las minorías cubanas actuales, el Estado obvia también la representatividad, el reconocimiento y el sincretismo que la cultura negra, en cuanto antecedente étnico determinante de la idiosincrasia isleña, encarna y emplea cotidianamente como garantía apolítica de igualdad de oportunidades y respeto interétnico mutuo³².

Más allá de obviar la representación africana en cuanto influencia cultural imprescindible para la definición de la cultura nacional isleña, el Estado encarna así la doble cara de una realidad homogénea (aunque empíricamente diversa) retroalimentada por una estructura de control político que no hace otra cosa sino la de alimentar la construcción de tradiciones folklóricas ficticias y adaptadas a las nuevas exigencias turísticas de la Isla. De esa manera, no solamente falsifica la idea del pluralismo cultural local. El Estado también no contribuye a reforzar un principio de justicia institucional, entendida en términos multiculturales.

²⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, *ob. cit.*, p.60.

³⁰ Cfr. A. Valle (del), *El odio racial, ¿una herencia ineludible?*, en «Islas», año 7, n.21, Junio 2012, pp.31-33; H. Chaviano Montes, *El color del delito*, en «Islas», año 7, n.21, Junio 2012, pp.34-35.

³¹ S. Bernal Valdés, *El legado yoruba en el español de Cuba*, *ob. cit.*

³² J. Rawls, *A Theory of Justice*, *ob. cit.*, p.11. Conscientes de que el uso del concepto de “inter-étnicidad” contrasta con el principio de homogeneidad impuesta *a fortiori* por el Estado cubano, la expresión encarna la hipótesis que con el presente texto pretendemos demostrar, asegurando entonces que, a la base de la sociedad isleña, la diversidad y el multietnicismo representan los elementos que se aproximan, con más acierto, a una definición objetiva del contexto sociocultural local. De esa manera no se está admitiendo la presencia de etnias propiamente dichas (lo cual implicaría su reconocimiento formal por parte del Estado), sino solamente la presencia de su herencia cultural.



A pesar de ello, sería erróneo evaluar la diferencia cultural solamente por lo que Baumann define un multiculturalismo de botas rojas³³, que destaca exclusivamente como una imagen de fachada verosímil a los ojos del turista.

Por contraste, interpretar la cultura cubana como una suerte de praxis resuelve *a priori* un problema que, al fin de su definición, es clave. Si se considera la praxis como una forma de reproducción por herencia o por tradición de determinados habitus, costumbres, formas de pensamiento que se establecen a partir de un universo simbólico cerrado, la cultura asume el semblante de un simple conjunto de características que se desarrolla exclusivamente de forma endógena y no se relaciona, modifica o condiciona por el contacto con un grupo cultural, porción de la población o nación ajenos a sus parámetros de auto reconocimiento autóctono. En cambio, al momento de un intercambio cultural construido sobre la interrelación de mundos antes ajenos uno al otro, el resultado será una fusión, y en ningún modo una superposición cultural. Así se entiende el fenómeno del mestizaje cubano... una forma de comportarse y de dialogar con las culturas existentes, pero también con las que produjeron las actuales... culturas de las cuales depende la identidad misma de Cuba (Entrevista en la Facultad de ciencias sociales y humanísticas, Universidad de La Habana, La Habana, 14/12/2007).

Cada cultura que caracteriza las prácticas localizadas asume entonces una importancia determinante tanto para la creación de una nueva manifestación estética de un cierto grado de cubanía, como para el mantenimiento de su intelectualidad y su memoria.

Así, a la par de las manifestaciones musicales afrocubanas organizadas por el Ministerio de cultura de Cuba, o el uso de un espacio público durante las festividades del carnaval de La Habana a disposición de los bailes y vestimentas chinas, la sociedad isleña destaca la presencia de un *background* cultural *per sé*, que perdura en el tiempo y que representa un dilema entre un universalismo generado a partir de la conjunción de elementos tradicionales disímiles, y una defensa cultural que permite mantener el particularismo del cual las tradiciones y usos africanos son testigo³⁴.

Ejemplo de ello es (nuevamente) la religión, determinante para el análisis del mosaico cultural cubano (especialmente el africano isleño) e imprescindible para el estudio de la dinámica de resistencia cultural impulsada, en el pasado, por los “cabildos de nación”³⁵. Ambientes culturales éstos que si por un lado permitieron perpetrar ciertas tradiciones originales, como en el caso de la herencia africana de la *ekpe* (carabalí) o de

³³ G. Baumann, *El enigma multicultural*, Paidós Studio, Barcelona, 2001. La expresión se refiere a manifestaciones culturales de fachada, preparadas para los lugares de fuerte influencia extranjera.

³⁴ R. López Valdés, *Los africanos de Cuba*, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe con la colaboración del Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan de Puerto Rico, 2000.

³⁵ En las épocas coloniales tempranas, los “cabildos de nación” eran lugares desconocidos a los españoles y empleados como espacios de recreo en los cuales se realizaban rituales religiosos y manifestaciones culturales de diversa naturaleza. Además representaban espacios culturales exclusivos que, en el intento de quedar ocultos, hospedaban imágenes de la creencia tradicional africana, asociadas a la iconografía católica impuesta por el conquistador. De esa manera, al mismo tiempo en que permitieron la defensa cultural que la africanía isleña muestra en la actualidad, los cabildos representaron además el punto de partida para el sincretismo que los rituales afrocubanos de la *santería* y del *Palo Monte*, hoy, representan. F. Ortiz, *Los cabildos afrocubanos*, *ob. cit.*



los métodos de adivinación *chamalongo* y *Vititi Mensú* (en el Palo Monte Mayombe), por el otro permitió tanto un cierto grado de “folklorización normativa” dirigida más a la divulgación (y comercialización de los rituales) que a la interiorización cultural de los mismos (es este el caso de la corneta china³⁶), como un proceso de “genuino sincretismo”, resultado actual del proceso ortiano de transculturación³⁷.

De esa forma de los paleros muy pocos tiene su ceiba allí, cerca de la casa, donde tiene que estar... entonces ¿Cómo llaman los *mpungos*?... los paleros de verdad no cobran, pero como vienen de afuera y te dicen que la tradición le ponen dos o tres cosas allí y está el *caldero*. Lo mismo con el dialécto... hay los que dicen sus fórmulas en inglés... no saben cuando le dices ¿*Kindiambo*?... [¿qué quiere?].... ¿*Ki enkita*?... [¿quién es tu santo?].... ¿*Ki entata*? [¿quién es tu tata?].... ¿*Ki inkisi*?... [¿cuál es tu prenda?].... ya casi no te entienden... los nuevos ya ni hablan congo ni te hechan *bilongo* (entrevista con palero *Mayombe*, Matanzas, 30/12/2007).

En el contexto de los cabildos nacionales, los antiguos mitos cosmogónicos aborígenes se fueron así disolviendo en una práctica social posterior a ellos y fueron reconstruidos (a menudo en base a las concepciones bíblicas del *apocalipsis* y del *armagedón*) por la simbología y las figuras teogónicas de la santería y de otras religiones populares de origen africano (como lo son las *Reglas Congas* y parte de los rituales del *Brikamo*, caracterizado por elementos de Espiritismo, Catolicismo, Santería y Abakuá)³⁸ que hoy constituyen una referencia permanente y central de los creyentes en sus actividades rituales y festivas, como el mito de la creación del mundo, modificado y atribuido, desde las primeras llegadas de los negros a la Isla, a la cultura afrocubana. Así «el mito cosmogónico de Huión (el sol) y Maroya (la luna), que utilizan a Ocón (la tierra) para crear respectivamente a Hamao (el primer hombre) y Guanaroca (la primera mujer)... aunque forma parte de la antigua mitología aruaca, ya existe con

³⁶ La *corneta china* cobra un papel fundamental en el carnaval de Santiago de Cuba y su sonido decreta el comienzo del concierto de la *conga*, género musical autóctono que anima la festividad desde el 21 al 28 de Julio. El instrumento no es tocado por chinos locales, sino por negros que han readaptado sus notas al son isleño.

³⁷ La obra de Fernando Ortiz describe ampliamente el concepto de transculturación, acuñado por el mismo Autor.

³⁸ Algunas de las obras clásicas para la consultación son las de L. Cabrera, *El monte*, Ediciones Erre, La Habana, 1954; *La sociedad secreta abakuá*, Ediciones Erre, La Habana, 1958; *Las Reglas de Congo: Palo Monte Mayombe*, Miami, Peninsular Printing Inc., Col. Del Chicherekú en el exilio, 1979; *La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*, Miami, Peninsular Printing Inc., Col. del Chicherekú en el exilio, 1977; y de F. Ortiz, *Hampa afrocubana. Los negros esclavos (estudio sociológico y de derecho público)*, Revista Bimestre Cubana, La Habana, 1916; *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*, Carta pról. del Dr. C. Lombroso, Librería de Fernando, Fe Madrid, 1906. Acerca de las relaciones interculturales y sincretismo afrocubano del Palo Mayombe, es posible además hacer referencia a nuestro trabajo, *El Palo Mayombe en el distrito federal. Práctica y normatividad inter grupal de un patrimonio cultural africano localizado*, presentado en el marco del XXXV congreso internacional de americanística, Perugia (Italia), el día 10 de Mayo de 2013. El ensayo será disponible para su consultación en las actas del mismo Congreso, en la revista «Quaderni di Thule. Rivista Italiana di Studi Americanistici», vol.XIII (en proceso de edición).



sus variaciones y denominaciones en las diferentes cosmogonías hispánica y africana de los pueblos que se asientan inicialmente en la Isla»³⁹.

No sorprende entonces la existencia de algunos juegos de *ñañigos* chinos, de fieles católicos ejercer contemporáneamente la actividad de *babalawo*, de arabo-cubanos participar a los *ebó* para la veneración de *Olokún* o *Egbe*, o de un chino que identifica la imagen de *San Fan Kong* como otra manifestación del sincretismo religioso de la Isla.

El cubano puede así decidir de juzgar un objeto físico o social a partir de criterios generales, relativos a todos los objetos de la misma categoría (como en el caso de la danza o del idioma), optando por el universalismo cultural. Por lo contrario, si considera el objeto según criterios que se aplican exclusivamente al mismo objeto o a una serie de objetos que pertenecen al mismo credo o costumbre étnica y bajo condiciones y contextos específicos, opta para el particularismo. Así determina *in primis* su afiliación cultural y el significado que desea atribuir a una particular manifestación tradicional africana, europea, asiática u otra.

De esa forma, el cubano

tiene una capacidad, históricamente impuesta, de reconstruir su cultura local tomando como ejemplo de cercanía ancestral una línea tradicional que, como en el caso de los rituales y músicas negras, entra a tomar parte también de ambientes como el nuestro, tradicionalmente introspectivo... Algunos judíos, en la actualidad, prefieren la referencia cultural de las fuerzas sincréticas de la santería, como la de *Changó*, *Obbatalá* u *Ochún*... La cultura sefardí cubana es una mezcla obtenida por nuestra cultura original, la ebrea y la afrocubana. Misma que resulta ser el producto de una europeización de Cuba, de los tiempos de la Colonia, y de la africanía isleña (Entrevista en el Centro sefardí de La Habana, La Habana, 19/01/2008).

Si tomamos en cuenta el carácter no unívoco de la cultura negra, su transversalidad social, y la mutabilidad temporal que en el caso cubano la caracteriza, se puede entonces afirmar que el panorama sociocultural isleño responde a un significado bipartito.

Por una parte, el pluralismo cultural cubano encarna el conjunto de valores que compone el imaginario colectivo del cubano actual y que se distribuye entre la población local, en base al grado de afiliación y auto reconocimiento que los actores demuestran por medio de gestos repetidos y estereotipados.

Por la otra, esta dinámica explica la diversificación y la pertenencia individual de aquellos valores que pasan a ser interiorizados como los símbolos que caracterizan los individuos en cuanto universos simbólicos *per sé*, aislados y autopoiéticos⁴⁰, o bien como los elementos definitivos para un reconocimiento colectivo en el cual – dependiendo de la raíz cultural de proveniencia – el legado negro, entrelazado con las demás influencias culturales locales, adquiere una importancia determinante o relativa.

³⁹ J. Guanche Pérez, *Etnicidad cubana y seres míticos populares*, en «Atlas Etnográfico de Cuba», Centro de Informática y Sistemas Aplicados a la Cultura de Cuba, p.61 (material confidencial e inédito).

⁴⁰ A. Ariño, *Sociología de la cultura. La construcción simbólica de la sociedad*, Ariel, Barcelona, 2000.



4. Multiculturalismo isleño: un catauro de cubanismos

El estudio de la diversidad cultural cubana es un tema de discusión que ha sido afrontado por un discreto número de autores isleños, dedicados a destacar la presencia de múltiples elementos históricos, religiosos y lingüísticos del panorama cultural actual local⁴¹.

A pesar de ello, los aspectos políticos del reconocimiento y de la representatividad de grupo encarnan matices del problema cubano que han sido sistemáticamente obviados, bien por los antropólogos e historiadores, que solamente se han dedicado (aún con innegable calidad internacionalmente reconocida) a recopilar la información relativa a la presencia específica de algunos grupos étnicos locales, o bien por la filosofía política, dirigida a alimentar el debate multicultural en aquellas naciones que, de una manera u otra, permiten la discusión en materia de derechos y que, haciendo ecos a Kymlicka, perpetran el debate acerca de las modalidades de acomodo “facilitado o forzado” de sus minorías nacionales⁴².

En el intento de analizar el problema a la luz de un contexto sociocultural multiculturalmente atípico (la ausencia de un reconocimiento formal de la diversidad cultural local no permite adscribir Cuba bajo la definición de un País “multicultural propio”) e impulsar el debate hacia un estudio sistemático de la diversidad y del pluralismo isleños, hemos tomado en cuenta una perspectiva analítica peculiar, que sobrentiende una acción combinada entre política y cultura, y que, debido a ello, destaca por su peculiaridad multicultural.

Es así importante separar el plano político de la perspectiva estrictamente cultural.

Si se puede decir que nuestro País no es multicultural, por que alguien más ha establecido un criterio que excluye Cuba de esta definición [por otro lado] yo diría que la diversidad y el pluralismo son parte integrante de nuestra cultura. No es posible entender lo cubano sin incorporar en la idea de identidad la intervención integral del Régimen. En este sentido, Cuba es un País que ofrece a sus ciudadanos la tranquilidad de obtener sustento y ‘seguridad social’. Si en cambio vamos a esculcar en la realidad cotidiana de muchas personas, nos sorprenderemos al constatar que el uso individual y colectivo de la diversidad es el efecto de una costumbre adquirida con el tiempo y modificada por la falta de separación de clase, y de los niveles socioeconómicos. Así

⁴¹ Las referencias clásicas acerca de las temáticas cubanas de origen africano son las obras de Fernando Ortiz, Lydia Cabrera y Manuel Moreno Fragnals, respectivamente dedicados al estudio de la africanía isleña en sus aspectos culturales y sociales más tradicionales, y las dinámicas históricas relativas a la trata, al ingenio, al despegue azucarero y a los motivos que llevaron la población africana a mezclarse con las española, y criolla, de la época. Para una referencia bibliográfica correspondiente, se remite a la bibliografía. Para una visión preliminar del multiculturalismo cubano y consultar algunas de las referencias bibliográficas de los Autores se remite además a T. Volpato, *Un análisis sociológico del multiculturalismo cubano...*, *ob. cit.*

⁴² En relación a las modalidades de acomodo de las minorías nacionales, Kymlicka sugiere dos tipologías de intervención: la que el autor define *enforced assimilation*, normalmente practicada por los países multiculturales asimilacionistas, y *facilitating assimilation*, que caracteriza la mayoría de las naciones identificadas por un régimen liberal-democrático multicultural propiamente dicho. W. Kymlicka (cur.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995.



todos acceden a los mismos rituales y todo se vuelve parte de todo (Entrevista en el Centro Fernando Ortiz, La Habana, 21/11/2007).

Por lo dicho se considera haber ofrecido un panorama cultural general, a partir de una interpretación de la “cubanidad” actual basada sobre la relación dicotómica promovida por la indiscutible presencia cultural plural isleña y la auto percepción que los miembros de ciertos grupos manifiestan en una constante lucha por dar y apropiarse sentidos⁴³.

Así el estudio de la realidad sociocultural cubana explica además

la existencia de un cierto parámetro de continuidad cultural local, que garantiza la perdurabilidad de ciertas tradiciones ancestrales, y el mantenerse de ciertos elementos de la cultura africana tradicional que caracterizan la cubanidad en sí misma (Entrevista en el Centro cultural africano de Santiago de Cuba, Santiago de Cuba, 09/01/2008).

Los universos simbólicos a ella relativos quedarían así como los artífices de una suerte de *continuum* natural entre un mundo de la vida, orientado por tradiciones explícitas aisladas y autopoieticas⁴⁴, y un ambiente cultural alimentado por la conjunción de viejos y nuevos valores. Un ambiente cultural perpetrado gracias a una relación de interconexión simbólica destinada a modificar la percepción y el uso de las categorías sociales de raza, color y diversidad en base a significados *cognitivos* (los que contribuyen a generar un cierto tipo de consciencia colectiva basada sobre la percepción de un “otro no-generalizado”), *evaluativos* (que permiten una clasificación cuantitativa del sentido de pertenencia), *emocionales* (construidos a partir del grado de participación de los actores en el contexto del cual éstos toman parte)⁴⁵.

Entonces, el estudio de la pluralidad cultural cubana no se construye solamente por la idea de un conjunto heterogéneo de razas y *formae mentis*. Por contraste, la idea multicultural que se desprende de nuestro razonamiento se basa en la producción de una fusión de usos, valores y normas, dirigidos a generar un *melting pot* cultural que no es posible identificar exclusivamente a partir de su imagen colectiva, sino también por la diferenciación de cada una de sus partes. A pesar de representar el producto de una mezcla perpetrada por casi cinco siglos y fruto de una fusión que Fernando Ortiz (pensando en la inseparabilidad del modelo) definió un ajiaco, la cultura cubana destaca así por su particularidad relativa, impulsada por las manifestaciones artísticas, musicales o religiosas de origen africano, aún representando un aglomerado de credos, usos, costumbres y formas de pensamiento híbridos que coexisten y se mantienen vigentes tanto por su misma unión como a causa de su profunda segmentación.

⁴³ Flacso Chile, *Transformaciones culturales y representación política*, documento de trabajo elaborado en el marco del proyecto *Evolución de las demandas sociales y políticas en un contexto de democratización*, Serie Educación y Cultura, Flacso Chile, Junio 1992, n.25, p.3.

⁴⁴ La similitud conceptual es con Luhmann y hace referencia a la teoría de sistemas, a la cual se remite por más detalle.

⁴⁵ H. Tajfel, *Interindividual Behaviour and Intergroup Behaviour*, en H. Tajfel, *Differentiation between Social Groups*, Academic Press Inc., London, 1978, pp.27-29.



El multiculturalismo cubano no representa entonces sólo una suerte de nueva, espontánea, respuesta a la diversidad. El pluralismo que subyace a dicho modelo representa una meta-dimensión teórica que a pesar de obviar las acepciones demográfico-descriptiva, programático-política e ideológico-normativa (internacionalmente reconocidas como los modelos multiculturales referenciales para la puesta en marcha de las políticas del reconocimiento en los Estados liberal-democráticos modernos), perpetra el principio de auto-adscripción relativa como una *conditio sine qua non* para la producción de un cierto tipo de clasificación étnica que, si reconocida institucionalmente, asignaría de manera prácticamente automática una posición y un *status* específicos a los actores que toman parte de la estructura social cubana.

Por esta razón, el recurso a la retórica de la igualdad refleja «una forma de ocultar identidades que no pueden ser admitidas abiertamente»⁴⁶ y contrasta con la invención de «tradiciones revolucionarias que proclamaban que todos los cubanos... [son]... iguales»⁴⁷. Por lo contrario, al momento de tomar contacto con los entrevistados, ha sido posible percibir tanto un prejuicio informal por parte de la población “blanca” hacia los cubanos caracterizados por claros rasgos africanos, como hacia quien practica ciertos rituales religiosos, como el Mayombe y el Abakuá. En estos casos, no parece determinante la estética, sino la práctica africana *per sé* en cuanto a exclusión social y estigma.

No obstante la discriminación y el prejuicio nosotros siempre decimos *guanloriponsa empomá aserendé*⁴⁸ y no’ ha funcionao (Entrevista con practicante *Abakuá*, Matanzas, 02/01/2008).

La cubanidad conseguida a raíz de los procesos históricos que llevaron a la constitución de la República de Cuba, se construye así como una forma de representación colectiva que alimenta el discurso político isleño, aunque no olvida que este principio parece ser inescindible también de la idea de heterogeneidad cultural que en el contexto cubano se traduce en lo que De la Fuente afirmó ser estrictamente necesario para la comprensión de *lo cubano*⁴⁹. De esa manera, la identidad isleña no depende de la conjunción de un cierto número de cubanismos (o africanismos) que representan a menudo una forma de distinción entre lo que Ortiz defino ser un método social interiorizado para auto definirse externos al símbolo colonial de un cierto grado de cervantismo local. Al contrario, el criterio de auto reconocimiento de la ciudadanía cubana pasa a ser representada bien por los elementos que la componen, básicamente encarnados por la lengua, la musicalidad, la estética del cubano, o bien que depende de

⁴⁶ L.E. González Manrique, *¿Quiénes somos?: multiculturalismo y relaciones interétnicas en América Latina*, en «Ómnibus», vol.12, n.3, 2006. Revista digital al sitio internet <http://www.omni-bus.com/>.

⁴⁷ A. De la Fuente, *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*, Colibrí, Madrid, 2000, p.32.

⁴⁸ En brikamo, la lengua empleada para los rituales Abakuá, la formula significa “quien no mira adelante, se queda atrás”. El significado es claramente sincrético siendo que su importancia hace referencia a la necesidad de una defensa local de la cultura carabalí. Su permanencia en el territorio y su “escaso” sincretismo ritual confirman cuanto se menciona.

⁴⁹ A. De la Fuente, *Una nación para todos*, *ob. cit.*, p.18.



manera prácticamente exclusiva de una consciencia y una voluntad de ser, auto reconocerse y reconocerse mutuamente como tal⁵⁰.

Por lo que concierne al texto que se ha presentado, fueron tomados en consideración tres momentos específicos de formación, desarrollo y mantenimiento del principio de cubanidad haciendo especial hincapié en el modelo multicultural clásico, es decir estructurando la defensa de nuestro argumento a partir de los que la filosofía política define principios de identidad (*identity*), autenticidad (*authenticity*) y sobrevivencia (*survival*).

En el primer caso se ha hecho referencia a la búsqueda de una identidad bipartita que se coloca a medias entre un universalismo cultural que permite la elección de un universo simbólico incluyente y homogéneo (como forma de auto-percepción cultural) y una dinámica de particularismo relativo, obtenido por la elección razonada de las categorías normativas y las tradiciones africanas valoradas por los actores sociales en cuanto universos simbólicos autopoiéticos *per sé*. Lo cual impulsa la segmentación de la cultura isleña y la producción de un collage humano diverso alimentado más por la praxis que el reconocimiento mutuo implica (transformándose en un sistema simbólico independiente transferido, de generación en generación y de manera transversal, a todas las capas sociales), que por su nivel de representatividad plural. Esto es, garantizando un cierto tipo de autenticidad de las tradiciones locales y la continuidad de las mismas en el tiempo.

De esa manera el cubano [aparece] dotado de un tipo de identidad múltiple, garantizada primariamente de la continuidad e internalización de un complejo cultural que sirve como un símbolo para la protección de ciertos intereses específicos de los grupos cuyos afiliados perpetran tradiciones ancestrales imprescindibles para la existencia del grupo cultural mismo (Entrevista en la Facultad de ciencias sociales y humanísticas, Universidad de La Habana, La Habana, 14/12/2007).

En segundo lugar, se ha tomado en consideración el efecto del mestizaje sobre la reproducción cultural local, especialmente en referencia a la influencia africana local, sugiriendo su rol de protagonista en la definición de la identidad nacional cubana. En este caso fueron descritas algunas características, usos y tradiciones locales destacando no solamente su presencia, sino también la forma con la cual estos elementos se encajan unos con otros y crean nuevos micro universos simbólicos a través de los cuales los actores pueden reconocer sus raíces originales o adquiridas y decidir si adscribirse o no como parte del ambiente cultural promovido por tales tendencias.

Finalmente, acentuando dicha praxis multicultural, la referencia fue a la flexibilidad de la cultura local en cuanto «signo que cambia de sentido y de valor epistemológico»⁵¹ en la medida en que dicha minoría isleña demuestra de poder generar nuevos productos artísticos y culturales autóctonos. Esto es, «creando una relación reflexiva entre la raza y los factores materiales»⁵², personificando su propia identidad, y reivindicando su

⁵⁰ F. Ortiz, *Cubanidad y cubanía*, en «Islas», vol.VI, n.2, enero-junio, 1964, pp.91-96.

⁵¹ M. Barnet, *La razón del otro: ¿para qué sirve la antropología hoy?*, en «Catauro. Revista cubana de antropología», Fundación Fernando Ortiz, La Habana, año 3, n.5, 2002, p.8.

⁵² P. Wade, *Gente negra. Nación mestiza. Dinámica de las identidades raciales en Colombia*, Universidad de Antioquia-Uniandes, Santa Fé de Bogotá, 1997, p.396.



institucionalización en un contexto político que, a pesar del olvido institucional relacionado al reconocimiento de la minoría africana como valor nacional y base para la definición de ciertos parámetros de reproducción normativa y cultural isleña, afirma reconocer la diversidad y conocer las medidas palpables para la representatividad (y entonces la integración) de la minoría afrodescendiente, en Cuba.

En la esperanza de haber impulsado el estudio del pluralismo cubano como una forma de manifestación de la identidad nacional dirigida al desarrollo de una idea política del reconocimiento de la diversidad ciudadana, se ha buscado repensar el problema del multiculturalismo contemporáneo y complementar el principio de la diversidad tanto como una limitante potencial al mantenimiento de un marco homogéneo de la cultura local, como una característica inmodificable de la naturaleza humana.

Referencias bibliográficas

- Ariño A., *Sociología de la cultura. La construcción simbólica de la sociedad*, Ariel, Barcelona, 2000.
- Barnet M., *La razón del otro: ¿para qué sirve la antropología hoy?*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, La Habana, año 3, n.5, 2002.
- Barry B., *Culture and Equality*, Harvard University Press, Cambridge 2002.
- Baumann G., *El enigma multicultural*, Paidós Studio, Barcelona, 2001.
- Bernal Valdés S., *El legado yoruba en el español de Cuba*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, año 8, n.15, 2007, pp.82-93.
- Cabrera L., *El monte*, Ediciones Erre, La Habana, 1954.
- Cabrera L., *La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*, Miami, Peninsular Printing Inc., Col. del Chicherekú en el exilio, 1977.
- Cabrera L., *La sociedad secreta abakuá*, Ediciones Erre, La Habana, 1958.
- Cabrera L., *Las Reglas de Congo: Palo Monte Mayombe*, Miami, Peninsular Printing Inc., Col. Del Chicherekú en el exilio, 1979.
- Cabrera L., *Ritual y símbolos de la iniciación en la sociedad secreta Abakuá*, en «Journal de la Societé des Américanistes», vol.58, n.58, 1969, pp.139-171.
- Chaviano Montes H., *El color del delito*, en «Islas», año 7, n.21, Junio 2012, pp.34-35.
- De la Fuente A., *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*, Colibrí, Madrid, 2000.
- Díaz Polanco H. (coord.), *Etnia y nación en América Latina*, Dirección general de publicaciones del Consejo nacional para la cultura y las artes, México, 1995.
- Faguagua Iglesias M.E., *La Iglesia católica Romana y la Santería cubana: relaciones de poder y autoridad*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», año 12, n.22, 2010, pp.47-66.
- Fernández Robaina T., *El negro en Cuba. 1902-1958*, Ciencias Sociales, La Habana, 1994.
- Flasco Chile, *Transformaciones culturales y representación política*, documento de trabajo elaborado en el marco del proyecto *Evolución de las demandas sociales y*



- políticas en un contexto de democratización*, Serie Educación y Cultura, Flasco Chile, Junio 1992, n.25.
- Garve L., *Ser negro o negra y no morir en el intento*, en «Islas», año 7, n.21, Junio 2012, pp.38-39
- Guanche Pérez J., *El itón abakuá y su universalidad simbólica*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, año 8, n.15, 2007, pp.67-81.
- Guanche Pérez J., *Etnicidad cubana y seres míticos populares*, en «Atlas Etnográfico de Cuba», Centro de Informática y Sistemas Aplicados a la Cultura de Cuba (material confidencial e inédito).
- Guerra R., *Azúcar y población en las Antillas*, Ciencias Sociales, La Habana, 1970.
- Kymlicka W. (cur.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Kymlicka W., *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Kymlicka W., *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2002.
- Kymlicka W., *Individual and Community Rights*, en Baker J., *Groups Rights*, University of Toronto Press, Toronto, 1994, pp.17-33.
- Kymlicka W., *Language Rights and Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2007.
- Kymlicka W., *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, New York, 2007.
- Kymlicka W., W. Norman, *Citizenship in Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts*, en Kymlicka W., W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp.1-42.
- Lamont J., *Distributive Justice*, en Gaus G.F., C. Kukathas, *Handbook of Political Theory*, Sage, London, 2004, pp.221-238.
- López Valdés R., *Los africanos de Cuba*, Centro de estudios avanzados de Puerto Rico y el Caribe con la colaboración del Instituto de cultura puertorriqueña, San Juan de Puerto Rico, 2000.
- Macle Cruz J., *El huracán como instrumento de análisis de la sociedad*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», año 12, n.22, 2010, pp.57-65.
- Mansbridge J., *What Does a Representative Do? Descriptive Representation in Communicative Settings of Distrust, Uncrystallized Interests, and Historically Denied Status*, en Kymlicka W., W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, New York, 2000, pp.99-123.
- Martínez Montiel L.M. (coord.), *Presencia africana en el Caribe*, Conaculta, México, 1995.
- Miller I.L., *Cantos abakuá cubanos: examen de la nueva evidencia lingüística e histórica de la diáspora africana*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», año 8, n.15, 2007, pp.4-33.
- Moreno Fragnals M., *Aportes culturales y deculturación*, en Moreno Fragnals M. (cur.), *África en América Latina*, Siglo XXI, México, 1977.
- Moreno Fragnals M., *El ingenio: complejo económico social cubano del azúcar*, Comisión Nacional Cubana de la Unesco, La Habana, 1978.



- Moreno Friginals M., *Plantations in the Caribbean; Cuba, Puerto Rico, and the Dominican Republic in the Late Nineteenth Century*, en Moreno Friginals M., F. Moya Pons, S.L. Engerman (edit.), *Between Slavery and Freedom: the Spanish-Speaking Caribbean in the Nineteenth Century*, Baltimore, 1985, pp.3-21.
- Neira Betancourt L.A., *La percusión abakuá, paradigma de una cultura religiosa afroamericana*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», año 8, n.15, 2007, pp.34-46.
- Ortiz F., *Cubanidad y cubanía*, en «Islas», vol.VI, n.2, enero-junio, 1964, pp.91-96.
- Ortiz F., *Hampa afrocubana. Los negros esclavos (estudio sociológico y de derecho público)*, Revista Bimestre Cubana, La Habana, 1916.
- Ortiz F., *La africana de la música folklórica de Cuba*, Ministerio de Educación, Dirección de Cultura, La Habana, 1950.
- Ortiz F., *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, Letras Cubanas, La Habana, 1951.
- Ortiz F., *Los cabildos afrocubanos*, Imprenta La Universal, La Habana, 1921.
- Ortiz F., *Los instrumentos de la música afrocubana*, Ministerio de Educación. Dirección de Cultura, La Habana, 1952-1955.
- Ortiz F., *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*, Carta pról. del Dr. C. Lombroso, Librería de Fernando, Fe Madrid, 1906.
- Ortiz F., *Nuevo catauro de cubanismos*, Ciencias Sociales, La Habana, 1985.
- Ramírez Cabrera L.E., *Yedrismo. Un culto de origen africano poco conocido*, en «Catauro. Revista Cubana de Antropología», Fundación Fernando Ortiz, año 4, n.7, 2003, pp.128-132.
- Rawls J., *A theory of justice*, Oxford University Press, London, 1971.
- Rawls J., *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, en Avineri S., A. De-Shalit (edit.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp.186-204.
- Réaume D.G., *Official-Language Rights: Intrinsic Value and the Protection of Difference*, en Kymlicka W. W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, New York, 2000, pp.245-272.
- Sagra (de la) R., *Historia económico-política y estadística de la Isla de Cuba, o sea, de sus progresos en la población, la agricultura, el comercio y las rentas*, Imprenta de las Viudas de Arazoza y Soler, La Habana, 1831.
- Tajfel H., *Interindividual Behaviour and Intergroup Behaviour*, en Tajfel H., *Differentiation between Social Groups*, Academic Press Inc., London, 1978, pp.27-29.
- Tyler T.R., R.J. Boeckmann, H.J. Smith, Y.J. Huo, *Social Justice in a Diverse Society*, Westview Press, 1997.
- Tyler T.R., *Restorative Justice and Procedural Justice: Dealing with Rule Breaking*, en «Journal of Social Issues», vol.62, n.2, 2006, pp.307-326.
- Valle (del) A., *El odio racial, ¿una herencia ineludible?*, en «Islas», año 7, n.21, Junio 2012, pp.31-33.
- Volpato T., *El Palo Mayombe en el distrito federal. Práctica y normatividad intergrupales de un patrimonio cultural africano localizado*, presentado en el marco del



- XXXV *congreso internacional de americanística*, Perugia (Italia), el día 10 de Mayo de 2013 (en proceso de edición).
- Volpato T., *Para una teorización del concepto de multiculturalismo latinoamericano*, en «Visioni LatinoAmericane», 7, 2012, pp.7-29.
- Volpato T., *Un análisis sociológico del multiculturalismo cubano entre ajiaco y diversidad. Aproximación histórica a los problemas del reconocimiento y de la raza*, en «Visioni LatinoAmericane», 8, 2013, pp.60-81.
- Wade P., *Gente negra. Nación mestiza. Dinámica de las identidades raciales en Colombia*, Universidad de Antioquia-Uniandes, Santa Fé de Bogotá, 1997.
- Waldron J., *Cultural Identity and Civic Responsibility*, en Kymlicka W., W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, New York, 2000, pp.155-174.
- Walzer M., *Membership*, en Avineri, S., A. De-Shalit (edit.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp.65-84.
- Young I.M., *Justice and Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

Recursos electrónicos

- Barberá E.D., *El derecho frente al pluralismo en América Latina*, en «Saskab», cuaderno 5, 2003 (<http://www.ideaz-institute.com/>).
- Constitución de la República de Cuba* (http://www.parlamentocubano.cu/index.php?option=com_content&view=article&id=70&Itemid=90).
- Fierlbeck K., *The Ambivalent Potential of Cultural Identity*, en «Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique», vol.29, n.1, Marzo 1996, pp.3-22 (<http://www.jstor.org/stable/3232205>).
- French W., A. Weis, *An Ethics of Care or an Ethics of Justice*, en «Journal of Business Ethics», vol.27, n.1/2, Septiembre 2000, pp.125-136 (<http://www.jstor.org/stable/25074369>).
- Galloway J.H., *Tradition and Innovation in the American Sugar Industry, c. 1500-1800: An Explanation*, en «Annals of the Association of American Geographers», vol.75, n.3, Septiembre 1985, pp.334-351 (<http://www.jstor.org/stable/2562638>).
- González Manrique L.E., *¿Quiénes somos?: multiculturalismo y relaciones interétnicas en América Latina*, en «Ómnibus» vol. 12, n.3, 2006 (<http://www.omni-bus.com/>).
- Hartmann D., J. Gerteis, *Dealing with Diversity: Mapping Multiculturalism in Sociological Terms*, en «Sociological Theory», vol.23, n.2, June 2005, pp.218-240 (<http://www.jstor.org/stable/4148883>).
- Kelly P., *Multiculturalism Reconsidered*, ponencia presentada al XX Ipsa World congress of political science, Fukuoka 2006, International Political Science Association, pp.1-44 (<http://paperroom.ipsa.org/>).
- Meriño Fuentes M. de los A., A. Perera Díaz, *Matrimonio y familia en el ingenio, una utopía posible. Cuba (1825-1886)*, «Caribbean Studies», vol.34, n.1, Enero-Junio 2006, pp.201-237 (<http://www.jstor.org/stable/25613515>).



- Pollitt B.H., *The Rise and Fall of the Cuban Sugar Economy*, «Journal of Latin American Studies», vol.36, n.2, Mayo 2004, pp.319-348 (<http://www.jstor.org/stable/3875618>).
- Sanders J.M., *Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies*, en «Annual Review of Sociology», vol.28, 2002, pp.327-357 (<http://www.jstor.org/stable/3069245>).
- Smallwood L.L. (Jr.), *African Cultural Dimensions in Cuba*, en «Journal of Black Studies», vol.6, n.2, Diciembre 1975, pp.191-199 (<http://www.jstor.org/stable/2783614>).
- Walker B., *Plural Cultures, Contested Territories: a Critic of Kymlicka*, en «Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique», vol.30, n.2, Junio 1997, pp.211-234 (<http://www.jstor.org/stable/3232379>).