

REFERENTES DEL LEGADO AFRICANO EN LA IDENTIDAD CULTURAL VUeltAbAJERA (PINAR DEL RÍO, CUBA)

Cultura

Silfredo Rodríguez Basso y Diana M. Grullón García***



Resumen

El legado africano en las culturas que conforman los pueblos del Caribe es un asunto que merece estudios aún más profundos, para valorar su incidencia en la identidad cultural del Caribe insular. Destacando el caso de Cuba y una de sus regiones históricas y culturales: Vueltabajo. Las ideas expuestas en el presente artículo tienen el propósito de

determinar los referentes teóricos fundamentales sobre el rol desempeñado por los descendientes de las culturas africanas en sus luchas contra el colonialismo y el neocolonialismo en la gestación de nuevas identidades culturales.

Palabras clave: antropología, resistencia, neocolonialismo, legado africano, identidad cultural.

* Doctor en Ciencias sobre Arte. Profesor en la Universidad de Pinar del Río. Líneas de investigación: Antropología y culturas de origen africano y Gestión del Desarrollo Local Sostenible.

** Doctora en Filosofía sobre el Arte en Español y Literatura Hispanoamericana. Profesora del Departamento de Lenguas y Culturas del Mundo en Illinois College.

Presencia africana en la identidad cultural caribeña

Dentro de las ciencias sociales, el estudio de los aportes africanos a la cultura de América y

el Caribe es un hecho relativamente reciente y, aunque parezca indudable, con zonas de silencio e invisibilidad, en donde la persistencia de su legado se hace perceptible por cuestionables razones de índole epitelial. Habría que esperar a la supresión de la esclavitud (1886 en Cuba y 1888 en Brasil), para que se expresara el interés por el tema ya que “hasta entonces en el negro sólo se veía al trabajador, no al portador de una cultura” (Bastide, 2005:321). Roberto Fernández Retamar, por otra parte, considera que a finales del siglo XIX las culturas aborígenes merecen cierta atención, aunque “habría que esperar hasta el siglo XX para la realización de trabajos con relación a las culturas africanas y el notable aporte que ellas significan para la integración de la cultura americana mestiza” (Fernández Retamar, 2006:44).

No obstante, los antecedentes de este asunto se remontan al siglo XVIII, cuando los primeros exploradores, luego de adentrarse en el continente africano, enriquecen con sus informes y diarios de viaje los conocimientos sobre este espacio geográfico. Esto ayuda a conformar el *corpus* ideológico que justifica la trata y la esclavitud de los africanos en la Europa post medieval como necesidad básica de su tránsito hacia el capitalismo. La visión sobre éstos se focaliza en su valor de uso más que en sus atributos culturales, de ahí que los conceptos “salvajismo” y “barbarie” se conviertan en América y el Caribe en formas de denominación identitaria impuesta a los otros para destacarlos como seres inferiores ante la necesidad de respaldar la presunta superioridad del europeo.

A lo largo del siglo XVIII y hasta finales del XIX la antropología mantiene esta tradición científica en el escenario del mundo colonial, en oposición a la noción de folclore que en 1846 establece el británico William John Thoms.¹ Éste da cuenta de lo popular desde la

sabiduría tradicional de los pueblos europeos y supuestamente “civilizados”, pues lo concibe anclado en el pasado. De ahí que Thoms acepte con beneplácito, como un aporte del evolucionismo antropológico, el concepto de “sobrevivencia”, que es una de las contribuciones más importantes de Edward Burnett Tylor en su libro *Cultura primitiva* (1871).²

La antropología, a diferencia del folclore (del inglés *folklore*, de *folk*, pueblo, *lore*, ciencia), extrae sus fundamentos teóricos para la aprehensión de la realidad sociocultural de su contacto con la comunidad nativa o lejana. *A posteriori*, bajo la influencia de la antropología estadounidense, esto le favorece a Melville Herskovits (1938) para la detección de huellas culturales africanas en el Caribe.³ Estos vestigios son denominados como “supervivencias” por Herskovits, a la luz de los estudios realizados en Haití que le conducen a prestar especial atención a las manifestaciones religiosas en momentos en que redefine, sin despojarse de su esencia etnocéntrica, los postulados sobre la aculturación.

En aparente oposición, y a partir de las ideas de Herskovits, surge una herramienta teórica más adecuada, explorada inicialmente por Bronislaw Malinowski (1884-1942) y que después, según Fernando Ortiz, sirve para:

expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejíssimas transmutaciones de

clubes dedicados al estudio de las antigüedades populares. El 22 de agosto de 1846 da a conocer por vez primera el concepto de “folklore” en la revista *The Atheneum* (Ortiz, 2015).

² Se define este concepto como “procesos, costumbres, opiniones, etcétera, que se han llevado por la fuerza del hábito un nuevo estado de sociedad diferente al que tenían en su sociedad original, y así permanecen como pruebas y ejemplos de una condición antigua de la cultura de la cual ha surgido una nueva”. Ver Bohannan y Glazer (2005). La noción ha sido desechada gradualmente por la literatura científica. Ver León (1986:115-130).

³ Melville Herskovits (1895-1963). Antropólogo e historiador estadounidense. Estados Unidos, Brasil y Haití abarcan las áreas fundamentales en sus estudios sobre las culturas africanas en América. En su obra *Acculturation. The Study of Cultural Contact* (1938), expone su definición de aculturación a tono con la tradición cultural de la antropología estadounidense de los años 1920 y 1930. Sobre el tema, ver a Guanache (1995:121-128).

¹ William John Thoms (1803-1885). Arqueólogo y filólogo. Integrante del movimiento de los Anticuarios surgido en Europa en el siglo XVIII, especialmente en Inglaterra, Alemania y Francia, conformado por miembros de la clase media agrupados en

culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida (Ortiz, 2002:98).

Su esencia dialéctica le posibilita concebir el legado de los africanos como uno de los componentes básicos estructurales del sistema de influencias étnicas, cuya síntesis deriva en la formación, desarrollo y consolidación de la identidad cubana, caribeña y de los pueblos nuevos de América.

En *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, texto anteriormente citado, Ortiz acuña el término transculturación. Una de las intenciones del antropólogo es transformar ciertas expresiones etnográficas porque las considera inexactas. El autor plantea así un trueque terminológico de aculturación (voz que proviene del inglés) a transculturación, contando con el respaldo precisamente de Malinowski quien era “tal vez el antropólogo más célebre del mundo” en ese momento (Santí, 2002:50). Para Ortiz, el primer concepto es equívoco ya que no ilustra el verdadero contexto que suscita el encuentro de dos o más culturas, por lo que no define de modo eficaz la realidad cultural cubana ni, por ende, la caribeña [...] En la introducción de *Contrapunteo...* Malinowski (1940) precisa que aculturación presupone un carácter etnocéntrico. Este indica que el vocablo sugiere que “el inculto” ha de recibir los beneficios de la cultura dominante, viéndose en la parvedad de cambiar para convertirse en uno más de esa cultura que impera (Malinowski, 2002:125). Es decir, una cultura queda sometida a otra. El escritor cubano refuta lo anterior al crear la noción de transculturación para aludir a “un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo

que se recibe”, mostrando que el choque de culturas es una acción multilateral: “un proceso en el cual ambas [o más] partes de la ecuación resultan modificadas..., [en el que] emerge una nueva realidad, compuesta y compleja;... un fenómeno nuevo, original e independiente” (Malinowski, 2002:125) (Grullón García, 2015:39).

Fuera de toda discusión la primacía de Ortiz o Herskovits en los estudios sobre la africanía en el Caribe insular, sus antecedentes son parte de las complejas culturas que lo conforman, sólo explicables mediante la comprensión transcultural del proceso formativo de estos pueblos, donde lo diverso es parte indisoluble de su identidad. El uso del neologismo “transculturación” en las ciencias sociales contemporáneas sitúa, en primer orden, el estudio de los componentes africanos a partir del análisis de la cultura y la identidad. Su empleo, como herramienta metodológica, mantiene un itinerario en el que, a pesar de lo incuestionable de los aportes ortizianos, aún perdura la concepción de la contribución del negro como manifestaciones retenidas en el contexto de la esclavitud.

Sometidos los africanos a la fractura deculturadora como efecto de las relaciones de producción, en particular del sistema de plantación azucarera en América Latina, el pretexto de la diferenciación racial hace subyacer un problema económico cuya respuesta conduce al único reducto de sobrevivencia que se atesora: su cultura que será traducida en originales formas de resistencia al modo de una construcción sociocultural. Así, en el contexto colonial se propicia “un proceso de búsqueda de alternativas emancipatorias, que sintetiza varios momentos: la conservación y protección de lo propio, la asimilación de lo ajeno con un fin superador, y la creación y el desarrollo del hombre y su cultura” (González Aróstegui, 2001:114). De ahí que se defina la cultura de resistencia como una fase transitoria de confrontación social en la que el colonizado deviene, de objeto bajo condiciones extremas de

dominación, a sujeto libre que recurre a diversos mecanismos socioculturales para la preservación de su identidad. En el escenario de la lucha por la descolonización, el cauce para su reconocimiento es a través de corrientes y movimientos centrados en la revitalización del legado de África, especialmente, en el Caribe insular.

Estudios sobre el legado africano en la identidad cultural del Caribe insular

Según la ensayista cubana Nancy Morejón (1996), siempre que se habla del Caribe —una acepción válida, sobre todo desde mediados del siglo pasado—, se piensa en un universo heterogéneo. En este sentido, es significativa la disyuntiva de cuestionarse la existencia de un espacio formado por “[...] países insulares y continentales que bordean el mar Caribe o sólo de las islas del Caribe” (Bangou, 1981:234). El hecho es que, no obstante, asumiendo cualquiera de esas denotaciones geográficas, jamás ninguna de ellas expresaría la pluralidad de rasgos culturales explícitos e implícitos en sí mismas. Al asumir lo insular y algunas prolongaciones continentales es posible notar lo específico de un proceso identitario que, en el contexto plantacionista y a pesar de los contrastes, va derivando hacia una cuestión cardinal: la fisonomía cultural del hombre negro.⁴ Esto se da tal como “el modo de producción de la vida material [que] condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general” (Marx, 1959:182). En las economías del Caribe insular esto es evidente: ahí se erige una superestructura ideológica cuyo proyecto de legitimación responde a la necesidad de concederle un giro racial a un proyecto hegemónico con propósitos de deculturación,

⁴ Esto es precisamente lo que propone el académico y poeta Aimé Césaire con el concepto de *négritude*: promueve una conciencia cultural negra en común que difiere de la de los blancos, franceses-europeos (o bien americanos). De hecho, para el poeta la asimilación atenta contra la propia cultura negra, africana-antillana, y contra la de todos los que viven esa experiencia. De ahí la relación con Ortiz y su propuesta conceptual de transculturación.

con lo cual se produce un letargo en cuanto al reconocimiento de lo africano en la identidad cultural caribeña, particularmente en la primera mitad del siglo XX.

En el contexto caribeño de principios del siglo XX, surgen determinadas corrientes y movimientos dentro de las ciencias sociales, la literatura, la poesía y la política. En el Caribe insular se crean e integran por una intelectualidad surgida de los antiguos esclavos y sus descendientes, inspirados en los procesos independentistas que acontecen en América y el Caribe, principalmente en la Revolución Haitiana de 1791 a 1804. De ahí que durante las décadas del veinte y treinta del siglo XIX, estas tendencias sientan las bases de un discurso revolucionario en torno a la reivindicación de las identidades negras. Sus antecedentes fundacionales se hallan en la ciencia antropológica, con la concepción del intelectual haitiano Anténor Firmin expuesta en su obra *La igualdad de las razas humanas. Antropología positiva* (1885). A pesar de la influencia que recibe por vía del evolucionismo, éste reivindica la contribución africana a la emancipación caribeña, estableciendo además las bases para el desmontaje del mito racial como argumento de incapacidad cultural.

Por otra parte, en la literatura de inicios del siglo XX surgen dos movimientos importantes, en lo geográfico, y lingüístico, desde posiciones que exponen visiones encontradas sobre la identidad basada en la descendencia africana en el Caribe. La primera perspectiva es la del *negrismo*, que surge en Cuba, Puerto Rico y República Dominicana; y la segunda, la de la *negritud*, desarrollada a partir de la experiencia colonial francesa de Martinica, ampliándose a Guadalupe, a la Guyana Francesa y Haití. Ambas configuraciones conceptuales se reconocen como caras de una misma moneda. Estas ideas reflejan determinados contextos históricos y sociales, así como un discurso del oprimido desde una mirada diferente, liberadora, que legitima en la praxis el despertar de una conciencia de sí mismos.

Morejón, en su ensayo *Negrismo y negritud* (2009), al estudiar el panorama intelectual existente en las décadas veinte, treinta y cuarenta del siglo XX en el Caribe, mediante la crítica de ambas corrientes literarias, aborda el negrismo. El interés por estudiarlo surge por su origen en la tradición oral del habla bozal de los africanos, retomada por Nicolás Guillén. El poeta impregna un sentido creador al incorporar esta herencia en *Motivos de son* (1930), obra fundacional que recupera el alma nacional americana y caribeña, amplificada luego en su excelente *Sóngoro cosongo* (1931).

En tanto la negritud, definida por Aimé Césaire como “poesía antillana que toma conciencia de su identidad” o incluso como la “[...] filosofía del expatriado negro” (Mateo y Mateo Palmer, 1984:420), expresa la ruptura de la imagen que sobre estos emigrados se construye desde sus antiguas metrópolis y que, al sentirse rechazados por su condición racial, reaccionan mediante su animosidad interior (desde el ser, como hombre o ser humano –humanismo). Se consideran entonces los valores a partir de la matriz cultural africana, exaltada mediante variadas formas de arte, tales como la poesía y la literatura. En la búsqueda del reconocimiento de la identidad cultural sobre la base de las aportaciones africanas en el Caribe, tanto el movimiento de la negritud como el del negrismo, a pesar de las limitaciones, modelan, desde la teoría postcolonial, las continuidades del legado ancestral en el plano de la cultura contra la dominación neocolonial. Sientan las bases así para la concepción de la resistencia, como uno de los pilares ideológicos de la lucha de los países oprimidos contra el imperialismo en el Caribe.

Otros textos de importancia que aportan a la creación de distintas corrientes ideológicas en el Caribe son *Regresar a África*, de Marcus Mosiah Garvey, en la Jamaica de las décadas de 1910 y 1920, y la concepción teórica de la autoconciencia del colonizado del martiniqueño Frantz Fanon, presentada en *Los condenados de la tierra* (1961). Éstos mantienen, tanto en la esfera política como en la ciencia social, el

asunto de la identidad en su transversalidad con la tarea de superar el lastre de la diferenciación por el color de la piel, uno de los obstáculos más complejos a solventar en las peculiares condiciones de la lucha de clases en las naciones caribeñas. Una de las reflexiones sobre los desafíos intelectuales que tuvo que enfrentar la intelectualidad antillana incluye lo siguiente: “Durante los últimos diez años he consagrado mi tiempo al estudio de las condiciones del negro aquí, allá, en todas partes, y he llegado a comprender que aún es objeto de degradación y compasión en todo el mundo, en el sentido de que carece de estado oficial, nacional y comercial” (Clarke, 1981:101). En esta concepción, Garvey expone uno de los pivotes fundamentales de su nacionalismo anticolonial: la necesidad de recuperar la identidad del hombre negro, no sólo en las Antillas, sino también en su diáspora. A pesar de su exclusivismo racial y la opción utópica del regreso al África, sienta las bases ideológicas que permiten, más adelante, la coincidencia gradual de las reivindicaciones negras con la transformación radical de las estructuras económicas y políticas capitalistas desde una noción universal.

Por su parte, con el auge de los estudios postcoloniales en las décadas sesenta y setenta, el fundamento de la cultura y la lucha de liberación nacional progresa “como valor [...] que realiza el máximo de condiciones para el desarrollo y la creación cultural” (Fanon, 2011:198); esta relación sustenta la existencia y afirmación de la cultura negra, una de las principales razones de tal nexo. Estos movimientos, con sus ambivalencias y contrastes, constituyen intentos esenciales desde la perspectiva del colonizado, en la búsqueda de su reconocimiento en el contexto de países dependientes. En particular, surge al enfrentarse desafíos acerca de la identidad, entre los que se revela la necesidad imperiosa de asumir la descolonización, más allá del alcance racial que resume las intenciones de movimientos sociales precedentes. El haber experimentado un proceso de identificación forzada, diferencias idiomáticas, imposición estatal y cultural de sistemas

religiosos, políticos y jurídicos establecidos mediante estructuras de dependencia económica, crea la necesidad de erigir todo un cuerpo discursivo sobre el legado africano. Esto ocupa un lugar prominente en la producción teórica en el plano de la cultura en función de la lucha contra la dominación neocolonial imperialista.

El acercamiento al método marxista en los estudios del subdesarrollo en los países del Tercer Mundo tiene en el Caribe insular notables exponentes. Eric Williams, en sus libros *El negro en el Caribe* (1942) y *Capitalismo y esclavitud* (1944), dimensiona la importancia de la plantación esclavista en el impulso del capitalismo inglés en su interconexión con el resto del mundo y, en lo fundamental, con sus colonias. Con esto, disecciona además las raíces de los mitos coloniales en torno al negro, entre otros, la aparente docilidad e incapacidad intelectual como construcciones ideológicas y culturales de un problema económico.

Por su parte, Manuel Moreno Fraginals, en *El Ingenio* (1964) da continuidad a la perspectiva de Eric Williams sobre la presencia africana y la plantación azucarera en el Caribe. Al definir esta institución socioeconómica como un organismo social sobre el cual surge una superestructura de molde capitalista europeo, Moreno Fraginals advierte que, con fines de deculturación, las plantaciones pretendían despojar al africano de su identidad y, en algunos casos, conservar o asimilar ciertos rasgos con el deliberado propósito de ejercer una explotación más efectiva de su fuerza de trabajo.⁵ Con esta obra se establece el vínculo del azúcar con los procesos formativos de la cultura cubana –tal como lo hace Ortiz– de manera que tanto el africano libre como el esclavo son

entes inseparables, lo que conduce a que algunos autores, incluso el propio Moreno Fraginals, descarten la existencia de la familia negra rural, aun siendo ella de vital significación en la conservación y trasmisión de sus tradiciones culturales, en lo fundamental la práctica religiosa.

Los estudios sobre el legado africano en la identidad cultural del Caribe insular –expuestos desde los perfiles literario, ideológico y científico– son, con sus correspondientes limitaciones, referentes necesarios para el establecimiento del valor cultural de la presencia del africano y sus descendientes en esta área geográfica. Estos aspectos han sido tratados someramente en Cuba, de los cuales se han delimitado, con sus distinciones, varios periodos haciéndose una caracterización en los siguientes apartados.

Enfoques particulares sobre el legado africano en la identidad cultural cubana

El historiador Eduardo Torres Cuevas –en su serie de ensayos “En busca de la cubanidad”, publicados en la revista *Debates Americanos* (1995-1997)– expone una propuesta de periodización sobre la formación del pueblo cubano estructurada en tres procesos fundamentales: el de acriollamiento (segunda mitad del siglo XVI hasta 1762), el de la sociedad esclavista y sus contradicciones (de 1763 hasta la década de 1840) y, por último, el de la fragua de la cubanidad (1850-1930). Una de las matrices fundamentales, de acuerdo con el análisis de Torres Cuevas, permite dilucidar con un sentido valorativo el complejo proceso de reconocimiento de la contribución de los africanos a la cultura.

El primer periodo parte de la definición conceptual de criollo. Se refiere a todo aquel sujeto de uno u otro origen étnico nacido en Cuba. Sin embargo, existe un elemento determinante en su definición: el lugar donde uno se ‘cra’, es decir, no sólo se limita a dónde se ‘nace’. Con respecto a los africanos, se expre-

⁵ Moreno Fraginals define el término de *deculturación*, en “Aportes culturales y deculturación”, como “el proceso consciente mediante el cual, con fines de explotación económica, se procede a desarraigar la cultura de un grupo humano para facilitar la expropiación de las riquezas naturales del territorio en que está asentado y para utilizarlo como fuerza de trabajo barata, no calificada. El proceso de deculturación es inherente a toda forma de explotación colonial o neocolonial” (Moreno Fraginals, 2002:96-97).

sa, en un primer momento, en la imposición del término “negro” que en ese entonces, sin considerar la connotación racial, alude a todos los provenientes del África subsahariana por encima de sus diferencias etnoculturales. La condición de nacer en Cuba determina que los pertenecientes a la segunda y tercera generaciones sean identificados como criollos y rellolos, respectivamente, para diferenciarlos del bozal, es decir, aquel con raíces en África. El criollo y con énfasis el rellollo, ambos, son los sujetos de cultura que, carentes de una conciencia de mismidad, comienzan a entretejerla de modo distinto al de sus antepasados y sus dominadores en los marcos de la esclavitud patriarcal.

El desarrollo económico y social que el país experimentó a finales del siglo XVIII –bajo los efectos de la Revolución Industrial, de la independencia en Haití, a la par de las profundas transformaciones internas ocurridas tras el fin de la invasión y ocupación inglesa de 1762-1763, precedida por el Despotismo Ilustrado– exige que la esclavitud transite de sus formas patriarcales anteriores hacia la intensiva regularidad básica del segundo periodo, el de la sociedad esclavista y sus contradicciones. Desde aquí lo racial va a ser la contradicción más trascendente, fundamentada en la negación del ser cultural de los africanos en función de incrementar la producción de exportación y penetrar el espacio geográfico para lo cual las expresiones artísticas, literarias, políticas y científicas, conforman el dispositivo hegemónico de la ideología burguesa criolla durante el siglo XIX.

En el campo del arte y la música se realizan notables aportes en el conocimiento de las culturas africanas, pero es sin duda en la literatura donde se expresa lo más representativo. Estos aportes al conocimiento de lo africano se reafirman en los diarios de viajes elaborados por personalidades provenientes de Europa, Estados Unidos y Cuba, como el presbítero estadounidense Abiel Abbot con sus *Cartas* (1828), Mercedes de Santa Cruz y Montalvo, Condesa de Merlín, con *Viaje a La Habana*

(1844), y la novelista sueca Fredrika Bremer con sus *Cartas desde Cuba* (1851). Todos ellos consignan en sus apuntes sus recorridos por los centros urbanos, ingenios y cafetales de La Habana y Matanzas. En muchas de estas páginas aparecen descripciones de la vida cotidiana de los africanos con elementos extraídos de la observación directa desde una relación sujeto-objeto, en su mayor parte viciadas por los cánones prevalecientes en Europa. En esta literatura de viajeros pueden encontrarse referentes esenciales que entroncan luego con los estudios regionales de corte sociocultural sobre los africanos. Sus puntos de vista están más cercanos al interés por conocer, entre otras aristas, sus tradiciones originarias y su acriollamiento en las condiciones de Cuba, aunque todavía desde una visión folclórica de la cultura local.

En otro perfil, la literatura sobre la esclavitud sirve como denuncia contra la injusticia al propiciar la identificación emocional frente al dolor del otro. Esto incluso con la activa implicación de una intelectualidad criolla integrada, entre otros, por Domingo del Monte y Anselmo Suárez y Romero, con una visión del oprimido muy cercana al abolicionismo. En consonancia, Gertrudis Gómez de Avellaneda, en *Sab* (1841), muestra con una mirada de vanguardia, desde la posición de la mujer, el drama social de la colonia cubana como exponente de la temática racial durante el siglo XIX. Precisamente, las novelas costumbristas junto a los diarios de viaje, se mantienen a lo largo del siglo XIX como observaciones cercanas de los hábitos y costumbres populares donde los africanos aparecen concebidos en sus rasgos típicos, aunque la “preocupación medular [es] la forma literaria” (Barnet, 2011:168). Esto sin dejar de destacar, por ejemplo, en el caso de Gómez de Avellaneda, la clara existencia de una motivación de orden moral en favor de reformar la situación del esclavo que, para algunos de estos escritores, comenzaba a ser de interés en los estudios sobre la cultura popular. Cabe señalar igualmente que buena parte de estos autores costumbristas reconocen que sus ideas de transformar el modo de vida de

los esclavos tienen, más bien, un matiz utópico.

En sintonía con la posición abolicionista plasmada en la literatura, el independentismo resulta paradigmático en la consideración cultural del africano en Cuba. En la década del veinte del siglo XIX, Félix Varela, quien ni siquiera en sus escritos emplea frecuentemente la palabra negro, se anticipa, con una postura radical, a la polémica de la exclusión de estos componentes de la sociedad criolla, aun cuando solamente se refiere a los residentes de la capital. Así, plantea: “Yo sólo pido que se observe que esos mismos artistas oriundos de África no son otra cosa que habaneros, pues apenas habrá uno u otro que no sea de los criollos del país” (Varela, 1973:272). De este modo, Varela comienza a desmontar la antítesis de la exclusión del africano y sus descendientes de lo cubano, según la ideología esclavista, a la cual posteriormente las generaciones de 1868 y 1895 anteponen la independencia como obra de emancipación política y social.

En el tercer periodo, fragua de la cubanidad (de 1850 a 1930), se producen importantes transformaciones económicas, sociales y culturales, entre las que sobresale la crisis de la sociedad esclavista. De similar importancia, las guerras de independencia funcionan como catalizador de la abolición de la esclavitud que, consecuentemente, lleva a la integración del negro a lo cubano y a la conversión de la sociedad esclavista en una capitalista y dependiente. Uno de los mayores representantes de este periodo es José Martí, heredero del pensamiento de Varela. Martí incorpora la postura política más avanzada del momento al enarbolarse, con un profundo sentido ético y humanista, su oposición al concepto de raza al concebir a los hombres despojados de todo criterio sobre su supuesta inferioridad y salvajismo. Martí sentencia: “Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro” (Martí, 1991:299). Su percepción de lo humano se amplía al proceso formativo de la nación cubana, la cual resulta un pilar impres-

cindible para la materialización de su proyecto político-revolucionario. Concebir al negro como cubano es una constante en sus reflexiones, en las que cabe destacarse, en particular al retomarse uno de los acontecimientos fundacionales de la gesta emancipadora, la carta magna aprobada durante la Asamblea de Guáimaro en la que Martí recuerda en el periódico *Patria* del 10 de abril de 1892, que se trata de “una constitución donde no hay blancos ni negros” (Martí, 1992:351).

Aunque en ello se revele la visión de un político avezado, de un creador literario de altos quilates y no de un científico social, al decir de Pedro Pablo Rodríguez (2012), estamos en presencia de un profundo conocedor de las tendencias filosóficas y antropológicas de su tiempo (entre ellas, la del pujante positivismo que, procedente de Europa, llega a irradiarse en América Latina y el Caribe, con las debidas adecuaciones a la realidad de cada lugar). Bajo esta influencia, se inicia el estudio científico de los africanos y sus descendientes, asumiendo herramientas teóricas y metodológicas provenientes de la antropología española y francesa. Su etapa más importante comienza con la institucionalización de esta ciencia a través de la creación de la Sociedad Antropológica de la isla de Cuba, —el 26 de julio de 1877— en la que se congregan diversas personalidades del pensamiento ilustrado de finales del siglo XIX. Como primera necesidad a resolver, a decir de uno de los fundadores de dicha institución, Felipe Poey Aloy, se plantea que “sean cultivados más que ninguno los hechos que se relacionan en las varias y diferentes razas de este país” (Poey, 1966:26).

Tal enfoque se sustentaba en presupuestos biológicos tomados del evolucionismo antropológico e inspirados en los estudios sobre enfermedades, mediciones antropométricas, razas y sus posibles clasificaciones, cuestión extendida a los estudios sobre los africanos y sus descendientes; teniendo en cuenta —según Luis Montané y Dardé, otro de los integrantes de esta sociedad— “los hechos materiales, evitando las... deducciones que pueden fácil-

mente ser destruidas al menor soplo de la crítica” (Montané y Dardé, 1966:39). Las mismas se exponen mediante descripciones fácticas de las características del africano. Un ejemplo son las reflexiones presentadas por Enrique José Varona Pera (1878), miembro fundador de esta sociedad. Éste habla sobre los entrecruzamientos raciales entre culturas superiores e inferiores y su consiguiente efecto por asimilación a un mayor grado de civilización. La visión racista de la cultura asociada a mecanismos hereditarios es evidente en el pensamiento de Varona Pera. También continúa la tesis sobre “el blanqueamiento de las razas”, la cual está en boga durante la etapa de esplendor esclavista.

Bajo la influencia del positivismo y la etnología aplicada, se desbroza el camino hacia las investigaciones sociales sobre el legado cultural de los africanos y sus descendientes como objeto de investigación. Un análisis sociocultural del contexto cubano en la primera mitad del siglo XX es insuficiente como explicación real del proceso formativo del pueblo cubano, puesto que se hace a través de los conceptos de raza y cultura provenientes del evolucionismo. No obstante, esta limitación es superada con la contribución de Fernando Ortiz, que precede, en general, a la perspectiva marxista en los estudios africanistas en Cuba.

El marxismo no constituye una posición unívoca con respeto a los aportes africanos, teniendo en cuenta, entre otras razones, las diferentes realidades que caracterizaron los procesos etnoculturales en América. Como tal, se concibe que “El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo y negativo aún. El negro tra[e] su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No [se encuentra] en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie” (Mariátegui, 1975:316).⁶

⁶ Algo similar se aprecia, por otra parte, en el neoevolucionismo del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, en su análisis del impacto de la presencia africana en la formación de los pueblos

Ahora bien, con la inclusión de un grupo de autores que utilizan el marxismo en el análisis económico de la esclavitud de los africanos – algunos importantes cultores son Argeliers León, Moreno Fragnals, Julio Le Riverend Brusone, José A. Benítez y José Luciano Franco–, esta doctrina se consolida como base metodológica objetiva para la interpretación de la relación entre el modo de producción periférico capitalista, en el que Cuba se encuentra inserta, y las complejas realidades identitarias derivadas del colonialismo y el neocolonialismo.

Dichos enfoques de la cultura cubana contemplan el análisis del fenómeno de la identidad desde la perspectiva de las condiciones del capitalismo en Cuba durante los siglos XVIII y XIX. La temática vinculada a la trata de esclavos, la vida cotidiana en los ingenios, cafetales y zonas urbanas, además del cimarronaje, abre una mirada más abarcadora para la comprensión de la lucha en Cuba, el Caribe y América Latina, como un hecho de identidad cultural. El estudio de esta relación condujo a una comprensión más amplia del legado africano desde el punto de vista de los vencidos, o ‘la gente sin historia’, o bien los marginados-otros, con el empleo de las fuentes documentales y orales para la reconstrucción de un discurso identitario con su inclusión; que se exponen por Juan Pérez de la Riva, Pedro Deschamps Chapeaux, Miguel Barnet, Gloria García y María del Carmen Barcia.

La influencia de la concepción marxista como herramienta de análisis de los aportes africa-

nuevos de América y el Caribe, al absolutizar los mecanismos deculturadores de la esclavitud y el sincretismo, como factores que dejaron “muy poco margen para la permanencia de rasgos culturales específicos de los pueblos africanos en las etnias nacionales modernas de las Américas”. De ahí que sus aportes no sean más que una “repetición caricaturesca de elementos aislados”, al limitar sus contribuciones a lo económico para el desarrollo del capitalismo, y a “la amalgama de su caudal genético” (Ribeiro, 1992:235). Marx trata la esclavitud africana como un proceso relacionado al desarrollo del capitalismo en su fase de acumulación originaria. Concebido desde la perspectiva economicista, no abarca toda la complejidad estructural de este fenómeno, al que arriban representantes de la intelectualidad científica y literaria de los países del Tercer Mundo durante la década del sesenta del siglo pasado.

nos significa desde el principio un empleo instrumental del estudio de la cultura. Esto ya que exige metodológicamente un enfoque tendencial múltiple desde otras dimensiones del conocimiento con un sentido más amplio, en términos del etnos cubano contrario a la denominación excluyente de folclore. En este campo, además de los autores ya mencionados, destacan también Samuel Feijoo, María Teresa Linares y Rogelio Martínez Furé. Sus incursiones abordan las tradiciones cubanas y locales en los campos de la oralidad, la música y la plástica, eliminando gradualmente las fronteras entre cultura popular y la de élite, así como su reproducción en nuevos procesos identitarios y culturales.

Aproximaciones al legado africano en la identidad cultural de Vueltabajo⁷

Las primeras aproximaciones histórico-culturales sobre Vueltabajo se ubican a inicios del siglo XIX cuando, “a la altura de 1825, exist[e] una dicotomía: de un lado los viajeros habla[n] de ‘paraísos terrenales’, y por otro, describ[en] un ‘continente negro’; así la prensa de la época

v[e] en diversas ocasiones al territorio” (Ramírez y Hernández, 2009:15). Tal idea advierte cómo la temática sobre los africanos, con sus características particulares, no está ausente en la producción literaria sobre esta región.

Algunas de estas impresiones aparecen en la obra de Abiel Abbot. Entre los meses de febrero y mayo de 1828, en sus recorridos por el occidente cubano, visita las elevaciones del Cuzco, ubicadas en la Sierra del Rosario, distribuidas por los partidos de Candelaria y Bahía Honda, en la porción oriental de Vueltabajo. El 6 de mayo, encontrándose en el partido de San Marcos (actual Artemisa), expone algunos criterios sobre el cultivo del tabaco y la fuerza de trabajo vinculada a tal producción. Llega así a juzgar que los blancos son “más eficientes y juiciosos que los negros” (Abbot, 1965:295), dada la delicada atención cultural que exige el oficio. Algo similar, pero desde otro ángulo, sostiene sobre la aptitud para la música de los africanos, halagando que tienen su “oído muy bueno y aprenden con prontitud, aun en algunos casos en que muestran ser extremadamente estúpidos en otras materias” (Abbot, 1965:360). Cabe señalar que se trata del uso de adjetivos despectivos próximos a los empleados por los ideólogos del reformismo.

Desde otra perspectiva, Cirilo Villaverde y Tranquilino Sandalio de Noda, con *Excursión a Vueltabajo* (1838, 1839) y *Cartas a Silvia* (1840-1841), respectivamente, publicadas en *El Álbum* y el *Diario de La Habana*, recrean con nitidez escenas cotidianas circunscritas a lo local, reivindicando lo autóctono al exaltar las virtudes del paisaje natural en armonía con los sectores marginados de la sociedad. Es de saberse que todas estas características son propias de la literatura del romanticismo —en particular el costumbrismo— en América Latina. Aparecen entonces de manera reiterada en sus escritos, los africanos libres y esclavos, donde el personaje más recurrente, junto al del guajiro, es el cimarrón, al no sustraerse del fenómeno de la rebeldía esclava que tiende a ser común en toda la geografía vueltabajera. Villaverde

⁷ Los topónimos utilizados parten del legado lingüístico araucano, cuando los conquistadores, durante el siglo XVI, identifican los lugares de acuerdo con los tres cacicazgos o provincias indias existentes: Guaniguanico, Guanahatabibes y Marién. Más adelante se sustituye por el vocablo mariner de Sotavento, para referirse al oeste, a diferencia de Barlovento, tomando como punto de ubicación a Santiago de Cuba y, después, a La Habana. El criterio predominante se sustenta en su delimitación geográfica. Autores como Cirilo Villaverde y Tranquilino Sandalio de Nodason son pioneros en el uso de este topónimo para denominar y divulgar la región más occidental. Todos estos usos, incluyendo Vueltabajo, se corresponden con indicadores de orden lingüístico y de ubicación espacial del hablante, de ahí que en el transcurso de tres siglos, la geografía y las tradiciones orales araucas e hispanas imponen tal uso, hoy utilizado en la toponimia del occidente cubano. En sustitución de los términos oficiales, el vocablo Vueltabajo es implantado por los propios habitantes de la región y por quienes se aventuran al interior de tan extenso y angosto espacio, lo cual persiste en las fuentes vivas de la oralidad. Más allá de cualquier definición *a priori*, el autor considera que el topónimo expresa, incluso antes del siglo XIX, la existencia de una región histórica y cultural al margen de lo relativo de sus límites, variables en correspondencia con los imperativos político-sociales, pero invariables y a tono con las necesidades vitales de subsistencia humana en este entorno físico-geográfico que, a pesar de sus diferencias, posee rasgos de identidad cultural afines, contrarios a las reducciones territoriales de las que es objeto.

adelanta este asunto en su obra *La peña blanca* (1837), cuya narración retoma en sus obras posteriores. En *Excursión a Vueltabajo* (1838) dialoga sobre los temas de costumbres y tradiciones, abordando “los palenques de negros cimarrones” (Ramírez y Hernández, 2009:43). Aunque Villaverde y de Noda explicitan con frecuencia su posición abolicionista, su tratamiento del fenómeno del cimarronaje no se aparta de la ideología burguesa predominante, que ve en dicha forma de rebelión un obstáculo para su desarrollo, lo cual deviene reflejo del periodo de crisis de la sociedad esclavista.

Con el propósito de superar tales dificultades, en *Memoria sobre población blanca en la Vueltabajo, Costa Norte* (1845), Desiderio de Herrera propone como una de sus soluciones el estimular la inmigración europea hacia esta región ante la creciente población de cimarrones, la cual ve como el problema principal a superar. Esto a pesar de reconocer el “roce y mezcla con la raza africana” y el veguero hispano-canario, dentro de la etnografía que incluye sobre la zona sur donde se produce el mejor tabaco del mundo (Herrera, 2013:74).

Otra arista de este complejo universo puede apreciarse en los diarios de rancheadores, vertidos en obras tales como *El rancheador* (1856) de Pedro José Morillas y, el más conocido, *Diario del rancheador* de Cirilo Villaverde.⁸ Villaverde trasmite las experiencias del perseguidor de cimarrones, Francisco Estévez, cuyas confesiones reflejan, por un lado, las tachas adjudicadas a los cimarrones y, por el otro, la gallardía, destreza e ingenio que los caracteriza. De ahí el reconocimiento tácito de la imposibilidad de su absoluta eliminación, impedimento que, expuesto tiempo después, hace difícil atraer a “este raro sector de la población

⁸ En la introducción al diario, Roberto Friol realiza un análisis de la correspondencia entre Cirilo Villaverde y su amigo Julio Rosas (Francisco Puig de la Puente) entre 1884 y 1886 con respecto a la transcripción y posterior publicación de esta obra al encontrarse en Nueva York. En uno de sus párrafos, Friol concluye lo siguiente, al referirse a la aparición de la introducción en *Paisaje cubano* (1888) y *La Joven Cuba* (1890): “Ignoramos si el diario en su totalidad hubo de publicarse en Cuba o el extranjero” (Friol, 1982:11).

al proceso integral de una colonización fecunda” (Santovenia, 1946:50), contrario a lo que más tarde Enrique Alonso Alonso (2000) ve en este sujeto: uno de los componentes esenciales de la tradición del campesinado en Vueltabajo, cuya experiencia se extiende a la lucha independentista e insurreccional durante la etapa colonial y neocolonial de Cuba. No es casual que aún se vea en el cimarronaje “la experiencia social más importante durante el periodo de explotación esclavista, tanto por lo que pu[ede] significar de conservación de elementos culturales afroides, como por haber contribuido a conservar la identidad del negro” (León, 2001:95). Este hecho de cultura se desarrolla con énfasis en el palenque entendido como resistencia cultural, a diferencia del carácter carcelario del barracón y la plantación que propenden a la cultura de resistencia.

La identidad cultural se expresa en el “conjunto de signos histórico-culturales que determinan la especificidad de la región y, con ello, la posibilidad de su reconocimiento en una relación con la comprensión del nexo entre lo igual y lo diferente” (Araujo, 1989:14). El cimarrón en su palenque es entonces el sujeto que tiene que limar las diferencias étnicas en un cerrado espacio de libertad, configurando lo diverso en un proceso de integración. Lo fundamental deriva, con el componente hispano, en algunas expresiones concretas de identidad regional, propias de sus límites históricos y culturales. Así pues, este sujeto de matriz africana es análogo, pese a los contextos, al nuevo tipo social que Torres Cuevas advierte en los criollos y rrelollos del siglo XIX quienes con su actividad devienen creadores de una nueva cultura, en su caso, tanto en el escenario urbano como en el rural de la sociedad esclavista. Esto, en continuidad, aporta rasgos definitorios de identidad regional, tal y como se delinea en la Vueltabajo, cuyos nuevos portadores con respecto a su alter (España, África), al producirla y reproducirla, la renuevan mediante un proceso de transferencia que circula entre éstos y sus antecesores; ya no sólo ubicados en África sino también, y fundamentalmente, en el lugar donde se *nace* y se

hace. No lejos de estas coordenadas, “los portadores de expresiones culturales convivientes toman conciencia de su existencia autónoma y de su complementariedad en el tiempo histórico y en el espacio geográfico, así como de su *necesidad de permanencia*, [por lo que] estamos en presencia de la identidad cultural” (Zamora, 2000:141). En consonancia con la definición que precede, se comprende la asunción individual y colectiva de ser actor de un proceso de producción material y espiritual que se ejerce en un tiempo y espacio histórico-concreto.

Con Villaverde y de Noda en el siglo XIX, y con las obras de Ortiz, Alonso Alonso y Natalia Bolívar en el XX, la aproximación a la contribución del africano a la identidad cultural de Vueltabajo es una realidad que, aunque se perfila desde aristas diversas, su percepción integral se advierte en la misma relación entre identidad y cultura. Estos conceptos incluyen tanto lo popular y lo tradicional, tal y como lo conciben Margarita Mejuto y Jesús Guanche (2008), que definen la cultura como el:

conjunto de expresiones y manifestaciones generadas, creadas y preservadas en una sociedad o grupo humano específico con un condicionamiento histórico particular. De ahí se transmite y difunde de una generación a otra, fundamentalmente, por vía oral y por imitación; constituye un proceso dinámico y cambiante. Los aspectos esenciales que la caracterizan son: historicidad, transmisión, creatividad colectiva, continuidad intergeneracional, empirismo, habilidad, destreza, vigencia por extensos periodos de tiempo (Mejuto y Guanche, 2008:5).

Tal criterio, al comprender el movimiento y el cambio, sirve como evidencia de un principio básico de la identidad cultural: el tiempo, donde lo idéntico se expresa, no por su carácter estático, sino cambiante, tal como sucede con la tradición. Se conciben así las manifestaciones africanas precedentes como un hecho que, al integrarse, asumen expresiones religiosas,

festivas, orales o de memoria colectiva como formas de resistencia y de lucha que se avienen a la cotidianidad del caribeño y, de modo singular, al cubano y al vueltabajero.

Bibliografía

- ABBOT, Abiel (1965), *Cartas*, La Habana, Editora del Consejo Nacional de Cultura.
- ARAUJO, Nara (1989), “Apuntes sobre el valor y significado de la identidad cultural”, en *Unión 2*, núm. 8.
- BANGOU, Henri (1981), “Ensayo de definición de las culturas caribeñas”, en *Revista Anales del Caribe*, La Habana, Casa de las Américas, núm. 1.
- BARNET, Miguel (2011), *La Fuente Viva*, La Habana, Editora Abril.
- BASTIDE, Roger (2005), “Las Américas Negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo (fragmentos)”, *Revista del CESLA*, Warszawa, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia, núm. 7.
- BOHANNAN, Paul y Mark GLAZER (2005), *Antropología. Lecturas*, La Habana, Editorial Félix Varela.
- CLARKE, Jonh Henrik (1981), “Marcus Garvey and the Vision of Africa”, en Rupert LEWIS (coordinador), *El nacionalismo anticolonial en la obra de Marcus Garvey. Anales del Caribe*, núm. 1.
- DE HERRERA, Desiderio (2013), *Memoria sobre población blanca en la Vueltabajo*, Costa Norte, Pinar del Río, Ediciones Loynaz.
- FANON, Frantz (2011), *Los condenados de la tierra*, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (2006), *Todo Calibán*, La Habana, Fondo de Cultura del ALBA.

- FIRMIN, Anténor (1885), *La Igualdad de las Razas Humanas (Antropología Positiva)*, París, Librería Cotillon.
- FRIOL, Roberto (1982), “Introducción”, en Cirilo VILLAVERDE, *Diario del Rancheador*, La Habana, Editorial Letras Cubanas.
- GONZÁLEZ ARÓSTEGUI, Mely (2001), “Cultura de la resistencia. Concepciones teóricas y metodológicas para su estudio”, en *Is-las*, núm. 43, enero-marzo.
- GRULLÓN GARCÍA, Diana M. (2015), *Epistemologías culturales del Caribe: modelos conceptuales metafóricos en el ensayo caribeño del siglo XX*, Estados Unidos, Florida International University, tesis de doctorado.
- GUANCHE, JESÚS (1995), “Avatares de la transculturación orticiana”, en *Temas*, La Habana, núm. 4, octubre-diciembre.
- HERNÁNDEZ, Pedro L., Gerardo ORTEGA y Jorge F. RAMÍREZ (2009), *Tranquilino Sando- lio de Noda. El sabio vultabajero*, La Habana, Editorial Científico-Técnica.
- LEÓN, Argeliers (1986), “Continuidad cultural africana en América”, en *Anales del Caribe*, La Habana, Casa de Las Américas, núm. 6.
- LEÓN, Argeliers (2001), *Tras las huellas de las ci- vilizaciones negras en América*, La Habana, Fun- dación Fernando Ortiz.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1940, 2002), “In- troducción a *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*”, Madrid, Cátedra/Yale University, ju- lio.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1975), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, La Haba- na, Editorial Casa de las Américas.
- MARTÍ, José (1991), “Mi raza”, en *Patria* (Nueva York, 16 abril, 1893), *Obras Comple- tas*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, edición digital, vol. 2.
- MARTÍ, José (1992), “En Casa”, en *Patria* (Nueva York, 19 abril, 1892), *Obras Comple- tas*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, edición digital, vol. 5.
- MARX, Carlos (1959), “Prólogo de la contri- bución a la crítica de la economía política”, en *Marx y Engels. Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso.
- MATEO, Margarita y María Elena MATEO PALMER (1984), “Denis Williams: ahora per- tenezco al Caribe. Entrevista”, en *Revista Anales del Caribe*, La Habana, Casa de Las Américas, núm. 4-5.
- MEJUTO, Margarita y Jesús GUANCHE (2008), *La Cultura Popular Tradicional. Conceptos y tér- minos básicos* (compilación), La Habana, Con- sejo Nacional de Casas de Cultura, núm. 37.
- MONTANÉ Y DARDÉ, Luis (1966), 2 de junio 1878, Sesión pública ordinaria, Fol. 29, en *Actas de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba*, compilación, Manuel Rivero de la Ca- lle, La Habana, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO.
- MOREJÓN, Nancy (2005), *Ensayos*, La Habana, Editorial Letras Cubanas.
- MORENO FRAGINALS, Manuel (2002), “Apor- tes culturales y deculturación”, en *Caminos*, La Habana, Centro Martin Luther King, Jr., núm. 24-25.
- ORAMAS, Ada (2008), “Aimé Césaire en per- sona”, en *Revista Anales del Caribe*, núm. 38- 39.
- ORTIZ, Fernando (1963), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Consejo Na- cional de Cultura.
- ORTIZ, Fernando (2002), *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, Madrid, Cátedra.
- ORTIZ, Renato (2015), *Notas históricas sobre el concepto de cultura popular*, 12 de octubre. Di- rección URL: <[http://red.pucp.edu.pe/wp- content/uploads/biblioteca/080917.pdf](http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/080917.pdf)>.

- PICHARDO, Hortensia (1973), *Documentos para la historia de Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, tomo I.
- POEY ALOY, Felipe (1966), 7 oct. 1877, “Acta núm. 8 Sesión Inaugural, Fol. 21”, en Manuel RIVERO DE LA CALLE (compilador), *Actas de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba*, La Habana, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO.
- RAMÍREZ, Jorge Freddy y Pedro Luis HERNÁNDEZ (2009), “Compilación, prólogo y notas”, en Cirilo VILLAVERDE, *Excursión a Vueltabajo* (1838), Pinar del Río, Ediciones Loynaz.
- RIBEIRO, Darcy (1992), *El proceso civilizatorio. Etapas de la evolución sociocultural*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- SANTÍ, Enrico (2002), “Introducción: Fernando Ortiz: Contrapunteo y transculturación”, en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid, Cátedra.
- SANTOVENIA, Emeterio (1946), *Pinar del Río*, Pánuco, Fondo de Cultura Económica.
- SESIÓN PÚBLICA ORDINARIA (1966), “2 junio 1878, Folio 31”, en Manuel RIVERO DE LA CALLE (compilador), *Actas de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba*, La Habana, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO.
- SESIÓN PÚBLICA ORDINARIA (1966), “7 julio 1878, Folio 36”, en Manuel RIVERO DE LA CALLE (compilador), *Actas de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba*, La Habana, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO.
- VARELA, Félix (1973), “Memoria que demuestran la necesidad de extinguir la esclavitud de los negros en la Isla de Cuba, atendiendo a los intereses de sus propietarios”, en Hortensia PICHARDO (editora), *Documentos para la historia de Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, tomo I.
- WILLIAMS, Eric (2011), *El negro en el Caribe y otros textos*, La Habana, Fondo Editorial Casa de Las Américas.
- ZAMORA, Rolando (2000), “Notas para un estudio de la identidad cultural cubana”, en *Pensamiento y tradiciones populares: estudios de identidad cultural cubana y latinoamericana*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.