

# Háblame de colores. Cultura y política en el debate racial cubano<sup>1</sup>

## Tell me about colors. Culture and politics in the Cuban race debate

**Zuleica Romay Guerra**

Programa de Estudios sobre Afroamérica. Casa de las Américas  
romay.guerra@gmail.com  
Cuba

**Resumen:** La historia de una sociedad es, en alguna medida, la de sus debates diferidos o inconclusos porque los temas que son objeto de silencio, olvido, o negociación incómoda entre partes que se reconocen diferentes, muchas veces reflejan los obstáculos que los sujetos individuales y colectivos han de salvar para integrarse. La cuestión racial es como una madeja de complicadas relaciones que marcan transversalmente la historia de Cuba. De ahí que este ensayo pretenda valorar cuánto han influido la cultura y la política en el debate cubano sobre la problemática racial, destacando las confluencias y divergencias de los discursos que, a lo largo del tiempo, han construido diferentes capas, grupos y sectores de la sociedad cubana.

**Palabras clave:** Racismo; Discurso; Debate; Cultura; Política.

**Abstract:** The history of a society is, in some measure, that of its differed or unconcluded debates because the topics that are object of silence, forgetfulness, or uncomfortable negotiation among parts that are recognized different, many times reflects the obstacles that the individual subjects and communities must save to be integrated. The racial question is like a hank of complicated relations that mark transversely the history of Cuba. From there this essay seeks to value how much the culture and the politics have influenced in the Cuban debate on the racial problem, highlighting the confluences and divergences of the speeches that, along the time, have built different layers, groups and sectors of the Cuban society.

**Key words:** Racism; Speech; Debate; Culture; Politics.

La colisión de cientos de etnias y de más de mil lenguas de Europa y África con el mosaico de culturas y lenguas de los pueblos originarios de América, produjo el más

---

<sup>1</sup> El título de este ensayo alude a "Háblame de colores", un tema del músico cubano Pablo Milanés, cuya letra dice en una de sus partes: "Blanco como el azote de nuestro siglo, amén / Negro como el disparo que me mató / Blanco como la noche que acabará / Negro cual mi bandera para la paz [...] Blanco y negro resumen nuestro dolor / Negro y blanco nos unen para empezar / A limpiar la blancura que en su lugar / Dejan a todo negro para el amor".

caótico proceso de mestizaje en la historia de la humanidad. Sin embargo, múltiples acercamientos teóricos a la matriz, formas de expresión y mecanismos de reproducción del racismo antinegro en el otrora Nuevo Mundo, destacan la profunda racialización de las relaciones sociales como un lastre cultural de las naciones americanas, paradoja cuyo origen se atribuye a la esclavitud y a las sociedades estamentales que aquella sustentó.

Las prácticas productivas basadas en la explotación de mano de obra esclavizada, construyeron un modo de producción oportunista y efímero destinado a sustentar la expansión del capitalismo europeo y prorrogarse, como sistema de dominación, a través de las culturas que creó. La jerarquía político-militar de los líderes de la conquista se convirtió en hegemonía económica a medida que los tesoros de los aztecas, los mayas y los incas fueron saqueados. El poder económico de encomenderos y esclavistas pudo comprar certificados de pureza de sangre, escudos de armas y títulos nobiliarios. Cuando Felipe II organizó mediante los asientos el primer negocio transnacional de la modernidad,<sup>2</sup> la legitimación del tráfico humano convirtió el color de la piel en atributo ordenador de las sociedades en gestación. Desde entonces, relaciones sociales racializadas construyeron un universo simbólico que otorgó sentido a la pirámide de subordinaciones inherentes a la condición colonial e hizo del racismo la más perceptible y omnipresente manifestación de la colonialidad del poder (Quijano, 1999: 144).

La asimetría de las relaciones de poder puso en mano de los dominados herramientas para subvertir el orden colonial desde los intersticios de la vida cotidiana, en tanto asumieron la mayor parte de las labores productivas que garantizaban los réditos de la metrópoli y brindaron una amplia gama de servicios personales y domésticos, imprescindibles para el funcionamiento de la sociedad a todos sus niveles. Como sirvientes, confidentes, amantes o alcahuetes, los africanos y sus descendientes poco a poco tejieron, en torno a sus amos, un lazo de intimidad caracterizado por complejas interinfluencias: "Por su esforzada y distendida convivencia, los considerados inferiores poseyeron al tiempo que se les poseía [...]. El dominador alejado de sus patrones primigenios, asumió modalidades de su dominado en un entorno africano trasplantado y en proceso de acriollamiento" (González, 2012: 192).

La economía de servicios que desde el siglo XVI se desarrolló en La Habana al amparo de las operaciones del puerto, había creado un importante sector de negros y mulatos libres a finales del XVIII. Para esta fecha, los "libres de color" copaban buena parte de los oficios urbanos, incluyendo varias artes, como música, pintura, escultura y

---

<sup>2</sup> Hasta 1595 la trata se realizó en Hispanoamérica mediante Licencias Reales a particulares. A partir de entonces y hasta 1640, la concesión monopólica para el tráfico de esclavos estuvo en poder de los portugueses. Los historiadores señalan que genoveses y holandeses fueron agraciados por la Corona española en la segunda mitad del siglo XVII. Francia obtuvo un asiento para su Compañía de Guinea a principios del siglo XVIII e Inglaterra logró lo mismo para "South Sea Company" a raíz del Tratado de Utrecht (1713), obteniendo los monarcas de Inglaterra y España un 25% per cápita de los ingresos de la trata. Tras la clausura del asiento inglés, España acudió a pequeños asentistas y, finalmente, liberalizó el comercio de esclavos en 1789.

orfebrería; y constituían el 70% de la población masculina adulta entre 16 y 60 años, a razón de diez por cada tres blancos (Moreno Fraginalls, 2009: 160-163). Tamaña población, legal y económicamente emancipada, ejercía una apreciable presión psicológica sobre los españoles y criollos blancos, siempre temerosos de que el rebelde espíritu de Haití amenazara su poder hegemónico.

En la Isla, la diáspora africana alcanzó sus mayores proporciones en los dos primeros tercios del siglo XIX, impulsada por el tráfico ilegal de seres humanos. Por entonces, la sociedad insular reivindicaba sus intereses económicos frente a la metrópoli, reafirmaba sus particularidades culturales y fundaba instituciones propias, mientras asimilaba – aunque renegara públicamente de ellas– las prácticas y saberes de sus nanas, cocineras, caleseros, músicos y artesanos. La participación en las gestas independentistas de los africanos y sus descendientes, junto a los criollos blancos, cimentó la construcción de una nueva y contradictoria nacionalidad.

Entender las mutaciones, adaptaciones, formas de expresión y estrategias de simulación del racismo en Cuba, exige un sosegado análisis del funcionamiento de los mecanismos de dominación que la esclavitud entronizó y su impacto en los procesos de comunicación de la sociedad. Ciertamente es que no todo acto de comunicación expresa relaciones de poder entre individuos y grupos, pero se ha demostrado que la efectividad del poder descansa en la capacidad persuasoria o coercitiva de la comunicación, pues ella regulariza el sistema de dominación en el ámbito del trabajo, la reproducción de la especie, la convivencia, la intersubjetividad social, la construcción y transmisión de saberes, y el ejercicio de la autoridad, dimensiones en las que las relaciones de dominio basadas en el color de la piel resultan más perceptibles.

Si asumimos el discurso de la sociedad como la amplia gama de hechos comunicativos que en ella acontecen, exhibiendo la complementariedad y coherencia que les impregna la cultura en un contexto histórico dado, podemos coincidir con Teun A. Van Dijk (2007: 25) en que el aprendizaje y puesta en práctica del racismo transcurre a través de procesos comunicativos que procesan, reelaboran, trasvasan y difunden la información contenida “en la conversación y relatos de todos los días, en los libros de texto, la literatura, las películas, las noticias, los programas de televisión [y] los estudios científicos”.

Pero en el discurso social, como en las obras sinfónicas o las puestas teatrales, el silencio es tan importante como el sonido. El silencio puede ser, incluso, más relevante que el sonido; el que se integra, a su vez, por infinitas combinaciones de notas musicales, o parlamentos lo suficientemente flexibles para que las palabras, los tonos y las pausas generen innumerables significaciones. De ahí que cualquier análisis diacrónico sobre el debate racial en Cuba, ha de tener en cuenta las cualidades del sonido –qué voces, qué acordes, en qué tono, para qué auditorio–; así como la composición de los silencios –qué voces, qué acordes, en qué momento, por cuánto tiempo.

En Cuba –a semejanza del resto de América y del mundo– el alegato racista primero tomó sus argumentos de las mitologías y leyendas. A finales del siglo XIX, una nueva ola de la revolución científico-técnica barrió los escombros del racismo teológico demolido por la Ilustración y la ciencia cedió a apetitos imperiales, erigiendo un nuevo credo sobre la Antropología y la Genética. Hasta que el discurso dejó de referirse a las fisonomías para centrarse en las culturas, en su afán de argumentar que “Ellos son diferentes a nosotros”, y ampliar la perspectiva, convirtiendo la diferencia en amenaza. (Van Djik, 1994).

Nuestro discurso antirracista, como norma, se ha expresado en dos dimensiones. Una es racional, letrada, distinguida por su afán explicativo y su voluntad negociadora; es la opción de las clases medias y los estratos superiores de los grupos marginados del poder, que se hacen representar por oradores y periodistas; líderes de gremios, sociedades y clubes; grupos aliados a la élite o cooptados por esta. La otra expresión, que pudiéramos llamar popular –aunque a veces es también letrada–, resulta irreverente y cimarrona, acostumbrada a extraer sus argumentos de la memoria histórica, la tradición oral, las religiones ancestrales y las culturas periféricas que la elite ignora.

Al principio, los dominados no tuvieron voz, credenciales de gente ni medios de comunicación para expresarse. Enhebraron discursos con sus mitologías de dioses imperfectos y animales hablantes; reconstruyeron canciones de cuna, cánticos rituales y narraciones asombrosas en las que el hombre era mundo, y la naturaleza, hombre. Salvaron los diques de mil lenguas con cuerpos que danzaban y manos que dibujaban en el aire las palabras nuevas. Fundaron un lenguaje corporal que a veces fue complemento y otras, sedición de la lengua impuesta por el dominador.

La sabiduría popular –esa pariente pobre y callejera de la filosofía, según Lydia Cabrera– condensó el discurso racial en un catauro de sentencias, refranes, leyendas, mitos, oraciones y cánticos rituales para emplearlo en defensa de identidades socialmente degradadas. Alguna que otra sonrisa todavía nos arranca la amarga ironía de los *Refranes de negros viejos* que reivindicán la humanidad del esclavo y los ideales de igualdad, denuncian la inferiorización y explotación a que fueron sometidos los africanos y sus descendientes, y maquinan astutas estrategias de ascensión social.

La Guerra de los Diez Años (1868-1878) concluyó con el Pacto del Zanjón, un acuerdo de paz entre Cuba y España que no reconocía autonomía alguna a la isla irredenta, y cuyo mejor resultado fue la liberación definitiva de 16 000 exesclavos que en ella habían peleado, unos del lado de los defensores de la abolición, otros, junto a los protectores de la esclavitud. La camaradería fraguada ante los riesgos de la guerra, reforzó el discurso unitario de una revolución desatada por pequeños y medianos propietarios cuya ardua prosperidad no fue labrada por grandes dotaciones de esclavos. Tras la honrosa derrota, que descabalgó temporalmente a combatientes de todos los colores, las distancias sociales se acortaron y el ideal de igualdad social construyó, junto

a la independencia política y la soberanía, el triángulo de sangre que años después simbolizaría la enseña nacional.

El proceso de apropiación de nuevas prácticas discursivas por los sectores populares adquirió mayor calado después del Pacto del Zanjón. En el periodo 1879-1886, el poder colonial español implementó parte de las liberalidades prometidas por la Constitución española de 1876 con la aprobación, entre otras, de las leyes de Imprenta, de Reuniones y de Asociaciones. Estas medidas, respuesta parcial a los afanes modernizadores de los criollos blancos e ilustrados, y estrategia para menguar conspiradores y soldados a la nueva contienda independentista que se preparaba, abrieron oportunidades de mayor participación social a cubanos de todas las clases, capas y colores.

La Ley de Imprenta, definitivamente aprobada en 1886,<sup>3</sup> representó una conquista en la batalla por los derechos civiles que entonces se libraba, un enorme paso hacia la civilidad republicana por la cual luchaban tanto separatistas como autonomistas, si bien sus libertades y alcances fueron limitados por los mecanismos de sujeción política de la metrópoli, persistiendo el ambiente de inseguridad ciudadana, el negligente ejercicio de impartición de justicia y la falta de garantías legales, así como las acciones de coerción e intimidación sobre los publicistas, particularmente aquellos que enjuiciaban el autoritarismo de la administración colonial.

En ese contexto, la capacidad de maniobra del sector letrado de los negros y mestizos era mucho menor que la del periodismo autonomista, lo que pudiera explicar la cautela y proyección negociadora de la prensa que aquellos gestionaban, hasta que nuevas condiciones hicieron posible su radicalización, una vez proclamada la república. En el último cuarto del siglo XIX, el discurso racial de ese minoritario sector periodístico se caracterizó, salvo excepciones, por su insistencia en el esfuerzo que correspondía hacer a las personas negras y mestizas por “superarse” e igualar las cotas del hombre blanco en los ámbitos de la educación, la cultura y el trabajo.

Sin embargo, la prédica sobre la unidad que pocos años antes hizo abrazarse a blancos y negros en la manigua, también se empleó para mermar los ardores de la lucha antirracista, a través de una artera culpabilización de las víctimas que todavía se percibe hoy, sobre todo cuando el debate racial se torna agudo. Refiriéndose a las interpretaciones perversas del “problema del color” –así se le llamaba entonces– Juan Gualberto Gómez, intelectual separatista y líder del Directorio Central de las Sociedades de la Raza de Color,<sup>4</sup> observó:

---

<sup>3</sup> La promulgación de la Constitución liberal española, en 1876, indujo un relajamiento de la coerción política en las colonias de ultramar. Así, en 1878 comenzó a regir en Cuba una Ley de Imprenta con carácter provisional, la cual se actualizó y precisó una vez abolida la esclavitud.

<sup>4</sup> Organización constituida el 2 de junio de 1887 por trece de las sociedades que una vez abolida la esclavitud y eliminados los “cabildos de nación” surgieron con fines de instrucción, recreo y ayuda mutua. Inspirado desde el exilio por Juan Gualberto Gómez quien, ya en Cuba, se puso al frente en 1890, el Directorio llegó a nuclear más de setenta sociedades con una prédica que destacaba la

Bien sé que algunos consideran tan pavoroso este problema, que tratan de imprudente a todo el que reclama su existencia, imaginándose con candor incomparable, que la mejor manera de resolver ciertas cuestiones consiste en no estudiarlas, ni examinarlas siquiera. Y sé también que otros propalan, con evidente mala fe, que los que nos proponemos ayudar a la solución del problema somos precisamente los que venimos a complicarlo, trayendo como consecuencia de nuestros esfuerzos, la separación de las razas cubanas (Gómez, 1974: 260).

En el plano ideal, raza, clase y nación han tenido múltiples confluencias, desde que el surgimiento de una prestigiosa oficialidad de negros y mulatos provenientes de las capas populares que nutrieron el Ejército Libertador otorgó un carácter distintivo a las luchas anticoloniales en Cuba. José Martí, principal inspirador de la última gesta independentista, no disoció la batalla antirracista del objetivo supremo de la guerra y tuvo entre sus colaboradores a líderes de ese movimiento; los más cercanos: Rafael Serra Montalvo, desde la Liga de Color que actuaba en Cayo Hueso, Tampa y Nueva York, y Juan Gualberto Gómez, quien aprovechó el sistema de relaciones y la capacidad organizativa del Directorio para estimular modestas contribuciones –financieras, propagandísticas, conspirativas– a la causa separatista.

Durante la preparación de la “guerra necesaria” ningún discurso antirracista fue más agudo, profundo e integrador que el de José Martí. Los textos antológicos que se publicaron entre 1891 y 1894,<sup>5</sup> así como el megadiscursio de “Nuestra América”, que recorre con vasta mirada los conflictos interculturales de las jóvenes naciones en formación, ofrecen todavía muchas claves para el debate racial contemporáneo, e insisten en el alto costo social de los silencios: “Norteamérica calló sobre la esclavitud, y a ello debe la sangre odiosa de la guerra de secesión, y el fracaso probable de su república oligárquica e injusta. Cuba, que se tiene en tan poco, se dice, francamente, sus dudas y crudezas. Se estudia al sol, y se salvará. Cuba se salva”<sup>6</sup>.

La república cubana, conquista de un ejército popular que libró dos grandes gestas anticoloniales en apenas treinta años, fue maniatada por la oportunista intervención del gobierno de Estados Unidos que declaró la guerra a la extenuada metrópoli cuando el Ejército Libertador había cancelado a las tropas españolas la posibilidad de pasar a la ofensiva. El mando interventor, preocupado por el protagonismo político y militar de los negros y mestizos cubanos, empleó su capacidad de soborno e intimidación para reproducir en Cuba la nueva esclavitud instaurada en el sur de su país tras la Guerra de Secesión.

---

moralidad, la educación y la cultura como palancas para la movilidad social de negros y mestizos. La difusión social de su discurso lo convirtió en el más importante representante de estos grupos sociales durante la última década del siglo XIX.

<sup>5</sup> Me refiero a los trabajos aparecidos en el periódico *Patria*, de Nueva York: “Mi raza” (16 de abril de 1893), “El plato de lentejas” (6 de enero de 1894), “Sobre negros y blancos” (16 de marzo de 1894), así como “Los cubanos de Jamaica y los revolucionarios de Haití” (30 de marzo de 1894).

<sup>6</sup> En el ya mencionado “Sobre negros y blancos”.

La asimetría de poder resolvió a favor del naciente imperio una puja que el pueblo cubano no podía ganar; y el costo de fundar una república en 1902 fue la deprimente libertad negociada –con derecho a intervención–, simbolizada en la Enmienda Platt. Escamotear al pueblo de Cuba su victoria fue posible tras la caída en combate de José Martí y Antonio Maceo, principales figuras, junto al dominicano Máximo Gómez, de las fuerzas independentistas, y líderes del pensamiento antirracista cubano. Sin ellos, el sector adinerado y conservador del Ejército Libertador y del gobierno civil de la revolución alcanzó preeminencia política y puso sus saberes jurídico y político en función de legitimar la intervención norteamericana e ideologizar el proyecto neocolonial que se implementaría después (Álvarez Pitaluga, 2012).

La institucionalidad nacida bajo el apremio del asalto y la extorsión no garantizó la equidad racial por la que miles de negros y mestizos se alzaron en armas en los montes. La igualdad racial constituyó uno de los más difundidos mitos republicanos y la impugnación de la subalternidad en que siguieron sumidos los más oscuros se identificó, desde entonces, con el divisionismo y la irresponsabilidad cívica. Al respecto, Fernando Martínez Heredia (2002: XIX) apunta:

El patriotismo debía ser ciego frente a las razas, y por tanto mudo ante las injusticias por razones raciales. La idea misma del riesgo a perder la soberanía a manos de los Estados Unidos se asociaba a la intangibilidad del orden existente y a la condena de todo movimiento que lo amenazara de modo real o supuesto.

Por ello, aunque efímeras y de limitado alcance social –el censo de 1919 demostró que 47% de las personas negras y mestizas eran analfabetas y solo 2% tenía propiedades–, las publicaciones periódicas que inauguraron el periodo republicano demandando la reivindicación de los negros y sus descendientes, hicieron un aporte considerable al fortalecimiento de la conciencia nacional, de clase y racial, lo que se haría evidente pocos años después, en eventos y procesos anticipatorios de la insurrección social denominada Revolución del 30.

Las publicaciones periódicas que intelectuales negros y mestizos fundaron en los primeros años del siglo XX,<sup>7</sup> mostraron la voluntad de clases y capas históricamente preteridos de enarbolar demandas de carácter político y exigir a las formaciones partidarias interesadas en captar su voto, la inclusión en sus programas de objetivos que hicieran honor a la multirracial historia de luchas de períodos precedentes. Fueron temas recurrentes en las publicaciones de la época el papel de los negros y mestizos en el logro de la independencia; la contribución de los africanos y sus descendientes a la riqueza material y espiritual de la nación; el ascenso educacional y cultural de quienes emergieron de la esclavitud con un enorme lastre de pobreza y desamparo; las demandas de tratamiento igualitario y representación proporcional en la estructura socio-laboral del país; y la convocatoria a la unidad nacional por encima de razas y

---

<sup>7</sup> Tal es el caso, entre otras, de *El Nuevo Criollo* (1904-1906), *Previsión* (1908-1910), *Reivindicación* (1910) y *Libertad* (1912).

colores, si bien la herencia africana en la cultura cubana era todavía cuidadosamente soslayada, cuando no vituperada.

El discurso radical, amparado en una Constitución que prometía igualdad ciudadana –e implícitamente, igualdad racial–, tuvo su mayor visibilidad en los albores de la república, expresado por una *intelligentzia* de estirpe africana que, empuñando la pluma o el machete, había protagonizado la última guerra independentista. Baste como ejemplo la categórica exhortación del maestro y periodista Rafael Serra (1907: 92):

Desgraciados los negros cubanos, si todo lo que tienen que alcanzar como justa remuneración de sus sacrificios por la independencia y la libertad de Cuba, es el oír cantar el Himno Bayamés y la adoración ficticia consagrada a la memoria de nuestros mártires ilustres [...]; nosotros merecemos justicia, y no debemos por más tiempo seguir alentando un patriotismo humillante y ridículo.

En aquel escenario de lucha política, el estamento negro prestigiado por su historia combativa se hallaba fragmentado, siendo visibles dos fuerzas principales: por una parte, una masa económicamente desposeída, políticamente relegada y apenas considerada como fortuito caudal electoral de las formaciones políticas burguesas, que intentaba materializar las promesas de cambio de la República desde la militancia en los partidos hegemónicos; y por la otra, un selecto grupo de negros y mestizos ilustrados, cuya formación profesional, pequeñas propiedades o grados militares les aportaban ciertas ventajas en la arena política. Enjaezados a las maquinarias de los partidos, varios de esos líderes habían sido cooptados por las elites, o utilizados para emblematicar –asignándoseles cargos de cierto poder decisorio– la presunta fraternidad racial instaurada en la primera república (1902-1933).

Pero los soldados harapientos y mal armados que dieron gloria al Ejército Libertador, no querían quedarse a la espera de limosnas y promesas. La decisión de lograr a través de la lucha política las libertades refrendadas en la Constitución de 1901, está presente en el apasionado alegato de Rafael Serra:

Organícese la clase de color; no con absurdas pretensiones de querer gobernar a Cuba, sino con el deseo justo de exigir que se le gobierne bien. Organícese la clase de color, y no olvide que en ninguno de los programas de partido, hay una sola cláusula consagrada a mejorar su condición de excluida. Organícese la clase de color, y no confíe del todo en las Constituciones Nacionales [...]. Organícese la clase de color para que no la tomen siempre como perro de presa para hacerle coco a todo el mundo, para que no sirva de instrumento de enfermizas pasiones, ni del blanco ni del negro [...] (1907: 94).

Como resultado de un proceso acumulativo de frustración política, el 7 de agosto de 1908 varios líderes negros y mestizos fundaron la Agrupación Independiente de Color, convertida en partido político poco tiempo después. La formulación de un programa que propugnaba la integración nacional y la igualdad social, así como la pretensión de constituir una organización con protagonismo de los clasificados como “no blancos”, constituyó un desafío a la elite en el poder.



<sup>8</sup>. A propuesta del representante mulato Martín Morúa Delgado, en 1910 el Congreso de la nación aprobó una enmienda a la Ley Electoral que proscribía la formación de partidos políticos integrados por hombres de una sola raza. Desoídas las demandas de los miembros del PIC para que se derogara la enmienda, estos decidieron efectuar una "protesta armada", retornando al monte donde muchos habían combatido como soldados y oficiales del Ejército Libertador. Pertrechados con armamento viejo o en desuso y en franca desventaja numérica frente a las tropas movilizadas por el gobierno, cientos de hombres fueron perseguidos, masacrados y, finalmente, estigmatizados por la prensa y la mayor parte de la opinión pública del país.

La masacre ejecutada a costa de los militantes y simpatizantes del Partido Independiente de Color por orden del presidente José Miguel Gómez, clausuró el debate parlamentario iniciado dos años antes sobre la legitimidad y pertinencia legal de la organización, cancelando, de paso, la posibilidad de que los negros y mulatos alcanzaran la autonomía política. Todavía hoy se discute si la matanza fue la reacción extrema de un régimen incapaz de conciliar sus propias contradicciones (Martínez Heredia, 2002); la oportunidad para exorcizar el "miedo al negro" que atenazaba a la burguesía insular desde los tiempos de la épica haitiana (Duharte, 1998); o un escarmiento que sumiría a las masas negras en el terror, inhibiéndolas de reclamar sus derechos durante décadas (Castro Fernández, 2008). En mi consideración, tan brutal escarmiento puede asumirse como una especie de "solución final" a la amenaza de mayor protagonismo político y social de los negros y mestizos, pero también como operación de desmontaje de un discurso racial que amenazaba radicalizarse según creciera la frustración de los sectores populares frente a las inequidades de la república.

Para provocar en la memoria nacional la vergonzante borradura de la masacre de los Independientes de Color se apeló al silencio y el olvido. Silencio sobre las víctimas, reducidas al anonimato por la indiscriminada represión que destruyó rostros y desapareció cuerpos en el monte. Olvido para los victimarios, convertidos en héroes de una nación que pretendía haber reivindicado su soberanía evitando una nueva intervención militar del poderoso vecino. Aunque la permanente intromisión estadounidense, naturalizada por su control de la economía y la política cubanas,

---

<sup>8</sup>El Partido Independiente de Color (PIC) declaró como objetivo supremo: "[...] mantener el equilibrio de todos los intereses cubanos, difundir el amor a la Patria, desarrollar relaciones cordiales, e interesar a todos en la conservación de la nacionalidad cubana, haciendo participar por igual, en la administración a los nacidos en esta tierra [...] en una República igualitaria soberana e independiente, sin preocupaciones de raza, ni antagonismos sociales". Su programa, muy avanzado para la época, propugnaba la enseñanza gratuita y obligatoria para los niños de seis a catorce años, creación de escuelas politécnicas gratuitas y obligatorias en su carácter de segunda enseñanza, y comprendida las Artes y Oficios, instrucción universitaria gratuita, oficial y nacional, así como reglamentación de la enseñanza privada al cuidado del Estado para que la educación resultase uniforme para todos los cubanos. Entre muchas otras aspiraciones, el PIC se planteaba la jornada laboral de ocho horas, la abolición de la pena de muerte y la creación de penitenciarias que respondieran a las necesidades de una sociedad moderna. Ver sobre este tema: Fernández Robaina, 2012: 69-76.

constituyera anclaje de la condición neocolonial del país y garantía de la participación – subordinada, pero participación al fin– de las clases y grupos que fungían como socios minoritarios de los capitalistas norteamericanos.

Solamente el trauma provocado por la matanza puede explicar que tan estremecedor suceso haya permanecido aparentemente olvidado durante casi cuarenta años,<sup>9</sup> y que dos generaciones de cubanos crecidos en la Revolución desconocieran los hechos, hasta que la conmemoración del centenario de tan infausta fecha visibilizara el conflicto y sus protagonistas. El olvido de historiadores, periodistas, maestros y líderes políticos, permitió que desaparecieran, dolorosamente y en silencio, la mayor parte de las víctimas y testigos. La sociedad ocultó la desazón y la vergüenza de su complicidad exaltada mediante un “pacto denegativo”, como denominan los psicólogos sociales al fenómeno transubjetivo de carácter colectivo mediante el cual se construye un consenso social para eludir toda referencia a un suceso traumático; consenso que

Opera colectivizando aquello que no puede ni debe ser formulado y acallando los sujetos que intentan hacerlo aparecer. A su vez, el traumatismo opera sobre la subjetividad individual, destruyendo cualquier vestigio de confianza previa e impidiendo a los afectados apropiarse de su propia historia [...], ajenizando de ese modo cualquier relato sobre lo ocurrido, de su impacto o posibilidad de articulación con resquicios de la *propia vivencia* (Feierstein, 2012; subrayado del autor).

Por más de dos décadas, el escarnecimiento de los sublevados en 1912, el temeroso silencio de sus correligionarios y seres queridos, y las falsedades sobre cultos satánicos, niños inmolados en sacrílegas ceremonias religiosas y mujeres sexualmente vejadas que la prensa amplificó, aseguraron el “miedo al negro” como herramienta de control social general y estrategia de implicación en el mantenimiento del *status quo* de la población blanca de todas las clases y estratos.

La opinión predominante en los años posteriores a la matanza insistía en la integración social de los negros y mestizos desde la racionalidad y civilidad burguesas dictadas por el ideal de modernidad que la élite nativa perseguía desde finales del siglo XVIII. Por ello no resulta raro que los estratos medios conformados por negros y mestizos aglutinados en asociaciones como el Club Atenas, Unión Fraternal, Club Aponete y Luz de Oriente, aun en textos condenatorios de los actos racistas más connotados de la época, replicaran las representaciones de la élite blanca que criminalizaban la práctica de los cultos afrocubanos y rechazaban el presunto atavismo de manifestaciones de la cultura popular, como los carnavales y los toques de rumba.

---

<sup>9</sup> Apenas en 1950 el líder tabacalero y militante comunista Serafín Portuondo Linares publicó *Los Independientes de Color*. Incentivado seguramente por historias familiares –su padre había sido capitán del Ejército Libertador y miembro del PIC que pudo escapar con vida de la represión–, Portuondo Linares estudió, entre otros, los documentos del PIC, ediciones del órgano del partido, *Previsión*, y otros periódicos de la época, y las actas de sesiones del Congreso, para reconstruir la historia.

Tras la masacre de los Independientes de Color se redujo la agudeza del discurso público sobre la igualdad racial. Renunciando a un programa emancipatorio de las masas desposeídas –el verdadero peligro representado por el PIC–, las demandas de los negros y mestizos del sector letrado se centraron en la reivindicación de la ciudadanía y la puesta en práctica de la igualdad racial, negociando con los grupos hegemónicos cómo y hasta dónde producir la integración social de los descendientes de africanos. El acceso a la educación, la igualdad de oportunidades en el mercado del trabajo, el uso democrático de los espacios públicos, y la denuncia de manifestaciones de estigmatización o violencia racial, centraron buena parte de las polémicas promovidas desde las sociedades, clubes y órganos de prensa gestionados por personas negras y mestizas<sup>10</sup>.

El replanteo de la cuestión racial en las publicaciones y espacios periodísticos, con un discurso orientado hacia la ética y el derecho, sustentado en la historia y la cultura, pudiera ser muestra de cautela en el actuar, sabia previsión ante el presumible rechazo de una sociedad todavía reticente a señales de disenso que pudieran estimular una sedición similar a la de 1912. La moderada toma de distancia respecto al discurso radical de los primeros años de la república, resulta evidente en las comedidas exigencias de órganos de prensa como *Adelante* (1935-1939) y *Nuevos Rumbos* (1943-1948), y en los cuidadosos textos que –en inusual ejemplo de fraternidad racial en el campo intelectual burgués– colaboradores de diferente pigmentación colocaban en “Ideales de una raza”, el espacio que liderara Gustavo Urrutia en el conservador *Diario de la Marina*, entre 1928 y 1931<sup>11</sup>.

No podía ser de otro modo. La reivindicación de los derechos de los descendientes de africanos y su elevación ciudadana formaron parte del discurso politiquero de los gobiernos de la época y los medios al servicio de las clases pudientes. Para hacer creíble este discurso, ofrecieron espacios a intelectuales negros de acendrada racionalidad occidental, interesados en erigirse representantes de la población afrodescendiente e insertarse en el entramado relacional regido por las élites sin cuestionarse la naturaleza del contrato social que sustentaba dichas relaciones, a las vez que marcaban distancia de los estratos más humildes, principales víctimas del racismo estructural entronizado en la sociedad.

Tal estrategia de reorientación discursiva contribuyó a garantizar la visibilidad del tema, legitimar al sector letrado de los negros y mestizos como interlocutor de las élites, mantener el ideal de igualdad racial como justa aspiración de los descendientes de africanos de todas las clases y estratos, y alimentar el debate público sobre las

---

<sup>10</sup> Importantes indagaciones de autores cubanos dan cuenta de este discurso letrado sobre la cuestión racial, sobre todo durante la república burguesa neocolonial. Al respecto, pueden consultarse: Cubas Hernández, 2005; Fernández Robaina, 2012; y Fernández Calderón, 2014.

<sup>11</sup> Nicolás Guillén y Lino Dou son figuras descolantes entre los intelectuales “no blancos” que allí publicaron, mientras las plumas de Fernando Ortiz, Jorge Mañach, Juan Marinello y José Antonio Ramos representan el pensamiento más progresivo de la intelectualidad blanca de la época.

expresiones de racismo antinegro en la sociedad cubana, aunque con efectos limitados si se le compara con el periodo fundador de la república.

Desde espacios negociados en la prensa burguesa –como los periódicos *Diario de la Marina* y *El Mundo*, y la revista *Cuba Contemporánea*– o desde órganos propios, el sector letrado de los negros y mestizos mantuvo su tono persuasivo y contemporizador, con su reclamo afectuoso y su apelación a la unidad forjada por una historia común de calamidades, sufrimientos y peligros. Su crítica a los prejuicios y postergaciones por motivo de color, impugnó la ideología racista desde el Derecho Civil, las humanidades y las ciencias, confrontando argumentos, no emociones, a través de un debate elegante, concebido desde la racionalidad occidental y sus ideales de modernidad burguesa. Ejemplo de ello fue la polémica que Urrutia y Mañach sostuvieron en “Ideales de una raza”, entre el 11 de abril y el 3 de mayo de 1931, sobre el camino más adecuado para lograr la integración de blancos y negros en la sociedad cubana<sup>12</sup>.

Una ojeada a algunas de las publicaciones que se han preservado desde la segunda república (1934-1952), evidencia el alejamiento de sus editores de las luchas obreras y de los líderes negros asesinados, como el dirigente portuario Aracelio Iglesias (1901-1948) y el azucarero Jesús Menéndez (1911-1948); su ignorancia sobre las condiciones de vida de los sectores populares que a casi ningún intelectual ajeno al Partido Comunista interesó,<sup>13</sup> y su exaltación de la negociación con las élites como vía para lograr el avance social de los descendientes de africanos, en detrimento de los movimientos sociales que entonces encarnaban algunas asociaciones estudiantiles y sindicatos.

Su desconexión de la amplia base social que podían aportarles los sectores populares, tampoco favoreció la sostenibilidad económica de dichas publicaciones, tal como acota Alejandro Fernández Calderón:

---

<sup>12</sup> Ante las alternativas ofrecidas por un ideal de integración que, sustentado en la solidaridad social, abarcara todos los ámbitos de la sociedad cubana o el modelo segregacionista practicado en los Estados Unidos, Urrutia se decidía por la primera, a la que denominó “La solución cubana”. Mañach, por su parte, defendía una tercera vía, basada en el proclamado modelo de integración racial pero signada por la gradualidad y el alcance de progresos como resultado de la “negociación” entre las partes. En 1948, Mañach se vería envuelto en otra polémica con el periodista Ángel Pinto, a propósito de un artículo en que el primero ratificaba como cualidades negativas “el concubinato, la paternidad irresponsable, el parasitismo económico y el desorden como estilo de vida” que se atribuían a los negros cubanos desde el siglo XIX. Como la revista *Bohemia* le negó a Pinto sus páginas para exponer la réplica, este ripostó desde la revista *Nuevos Rumbos*. Al respecto ver: Mañach (1948: 95), y Pinto.

<sup>13</sup> Entre las honorosas excepciones puede citarse al joven abogado Juan Manuel Chailloux Cardona, quien defendió en 1945 su tesis de grado “Síntesis histórica de la vivienda popular. Los horrores del solar habanero”. En ella demostró que la insalubridad, el hacinamiento, la promiscuidad, así como la expansión de la violencia, el juego y la prostitución que asolaban a la población más pobre de Cuba, se cebaba en los negros y mestizos. En una muestra de cincuenta solares (casas de vecindad) estudiados por el autor, estos constituían el 97.5% de los residentes.

El mantenimiento de los órganos de prensa dependía, además de la capacidad de los autores involucrados, del desarrollo de una adecuada infraestructura técnica y de la existencia de colaboradores en otras partes del país. Los periódicos negros generalmente carecieron de tiradas diarias: salían semanal, mensual o quincenalmente (2014: 174).

Estrategias coyunturales aparte, es justo reconocer que los negros y mestizos cubanos nunca renunciaron a abordar la cuestión racial desde la política. Aprovechando el ambiente de libertad y el optimismo social generados por el derrocamiento del tirano Gerardo Machado en 1933, tres años después se creó la Federación Nacional de Sociedades Negras. Esta organización –que en los años cuarenta aglutinó más de doscientas asociaciones bajo la influencia del Partido Comunista– denunció en un documento programático:

el 76% de la población trabajadora de nuestra raza, carece de medios de trabajo y de oportunidades de empleo [...] el 86% de los cubanos desempleado pertenece a nuestra raza [...] el 91% de los individuos que en condiciones de indigentes demandan el apoyo y la protección del Estado, pertenece también a la raza de color (Montejo Arrechea, 2004: 222).

Durante más de dos décadas, la acción política de los comunistas articuló la actividad educativa y de promoción cultural de las sociedades negras, con las luchas sindicales – sobre todo en los sectores azucarero, portuario y tabacalero en los que militaban muchos descendientes de africanos– y los debates parlamentarios sobre la igualdad racial como derecho fundamental.

Un gran trabajo realizaron los delegados comunistas a la Asamblea Constituyente de 1940 para que la nueva Carta Magna reconociera, de forma explícita en sus artículos 10, 20 y 74, la ilegalidad de toda forma de discriminación. Pero no se avanzó más allá de la formulación de preceptos constitucionales, sobre todo en el controvertido tema del acceso al empleo. En la sesión del 7 de junio de 1940, la discusión de la propuesta de los comunistas y representantes del Partido Revolucionario Cubano (Auténtico) para que se regulara el acceso al trabajo de acuerdo a la proporción entre cubanos negros y blancos desempleados, fue derrotada por los partidos tradicionales, preocupados porque se estableciera un sistema rígido de proporcionalidad que desconociera factores de “carácter moral y psicológico” (Ibarra Cuesta, 2009: 62).

Auxiliados por el talento jurídico de Fernando Ortiz –cuyo quehacer como penalista ha sido mucho menos difundido que su labor como investigador social–, los representantes del Partido Comunista al Congreso de la nación presentaron en sesiones correspondientes a 1941, 1944 y 1948, un proyecto de ley para implementar los enunciados del artículo 74 de la Constitución de 1940<sup>14</sup>. Dicho texto jurídico, una vez

---

<sup>14</sup> Este artículo postulaba lo siguiente: “El Ministerio del Trabajo cuidará, como parte esencial, entre otras, de su política social permanente, de que en la distribución de oportunidades de trabajo en la industria y en el comercio no prevalezcan prácticas discriminatorias de ninguna clase. En las remociones de personal, y en la creación de nuevas plazas, así como en las nuevas fábricas,

desaprobado y otras ladidamente demorado por los parlamentarios al servicio del poder hegemónico, proscribía las expresiones y actos injuriosos en espacios públicos, áreas residenciales, establecimientos comerciales y de servicios, escuelas y lugares de trabajo; y contemplaba la creación de una institución adscripta al Ministerio de Educación –el Instituto Cubano de Cooperación Interracial– para realizar una labor de profilaxis social, orientada a las áreas divulgativa, educativa y cultural. Un nuevo proyecto, más radical que el anterior, fue propuesto al Congreso en 1951, en medio de la irreversible crisis del sistema neocolonial que facilitó el golpe de estado de Fulgencio Batista; pero la propuesta nunca se discutió.

Los años treinta y cuarenta marcaron el más alto nivel del debate social sobre la cuestión racial en Cuba, la cual estaba íntimamente vinculada a la consolidación de una identidad nacional que había comenzado a fraguarse en el siglo XIX; aunque todavía se tratara de una nacionalidad sesgada por prejuicios clasistas y raciales. Al respecto, Eduardo Torres Cuevas ha significado en el prólogo a la segunda edición de *Los horrores del solar habanero*:

A partir de 1933 entra en el debate social, a pesar de los ángulos tabú que se mantienen, el tema racial [...]. El debate se centra en el análisis de qué es la cubanidad. Hoy no puede desconocerse que hubo un fuerte sector que la entendió como una cubanidad excluyente y blanca a pesar de lo ahistórico e irreal del planteamiento. Para muchos resultaba importante mantener fuera del debate político e intelectual a la sociedad real y, con ella, a ese sector cubano que habitaba las zonas marginales de las ciudades (2005: XI).

En medio de tantos obstáculos a la difusión social del discurso antirracista –puesto que los debates políticos, los periódicos, la radio, los programas de enseñanza, la literatura y los contenidos publicitarios estaban controlados por las élites– ¿cómo desarrollar un debate público contra el racismo que implicara a los de abajo, principales víctimas del estado de cosas imperante? ¿Acaso era factible generar ese discurso desde espacios no construidos ni negociados por la clase media negra?

En una relación social asimétrica donde el poder está polarizado, el discurso de los preteridos o inferiorizados muchas veces evade la confrontación directa: anida en espacios sociales donde las culturas populares pueden manifestarse con un mínimo de coerción y regulación, y construye narrativas que a diferencia del periodismo y la literatura –herramientas de los sectores letrados–, no requieren de procesos industriales para expandirse.

En la segunda mitad de los años veinte el inarticulado pero consistente discurso antirracista de las capas populares fue favorecido por un relajamiento de la coerción social en torno al tema, bajo la influencia del “descubrimiento” del arte africano por las

---

industrias o comercios que se establecieren será obligatorio distribuir las oportunidades de trabajo sin distinciones de raza o color, siempre que se satisfagan los requisitos de idoneidad. La ley establecerá que toda otra práctica será punible y perseguible de oficio o a instancia de parte afectada”.

vanguardias europeas, la irrupción del ritmo y los estilos interpretativos de raíz africana en la música consumida por las élites, y la maduración en Latinoamérica y el Caribe de nuevos nacionalismos que se radicalizaban frente a las primeras invasiones y agresiones del imperialismo norteamericano. La subversión cultural que caracterizó la llamada “década crítica” explica la “africanización” del son de origen oriental,<sup>15</sup> la irrupción de la festiva rebeldía poética de Nicolás Guillén y la difusión interclasista de la crónica social del guaguancó, componente de la rumba que hoy se asume como uno de los gérmenes de la llamada música urbana.

Desde entonces, la música –el más amplio y diverso escenario de lucha entre la cultura hegemónica hispana, presumiblemente occidental y blanca, y la emergente y cada vez más africanizada cultura popular–, articula un discurso antihegemónico en la medida que

constituye el centro o eje de una fuerte cultura popular (o núcleo de culturas populares) que incluye la religión y la magia, la literatura oral, la danza, el teatro, las fiestas como carnavales y parrandas, la cocina, el habla popular, tradiciones sociales y costumbres diversas, las artes visuales, el deporte, etcétera (Acosta, 2005: 73-74).

Fue precisamente la música el primer fermento de la mixtura social que tuvo lugar en los espacios públicos de la estratificada sociedad colonial cubana porque a pesar del desembozado racismo de las prácticas culturales de entonces y de la política de segregación de los espacios de entretenimiento y recreación,

los cubanos negros y blancos bailaron juntos desde la época colonial: en los famosos “bailes de cuna” del siglo XIX y en los carnavales; en las academias de baile y los maratones de las cervecerías; en los clubes nocturnos, en casas particulares, en los toques de santo y donde quiera [que] lo desearon y pudieron hacerlo (Acosta, 2005: 110-111).

La música fue argamasa y pretexto, coartada y discurso. Vía de escape a la censura para unos –los blancos–, cauce para la protesta de los otros –los negros–, pues “[l]a irreverencia del choteo y de otras herramientas del humor, como la parodia o la ironía, intensifican los rasgos subversivos de las músicas populares y contribuyen a sortear la censura respecto a temas tabúes como la política, el sexo y el conflicto racial” (Casanella Cué, 2013: 52). Más sobreentendida que las formas discursivas de la ciencia y la política, la oralidad popular se hizo contestataria en un pregón cuyas ofertas gastronómicas y de servicios devolvieron a lo negro su atractivo; se mostró recurrente en coplas callejeras convertidas en crónica social, y construyó a través de la música una

---

<sup>15</sup> La migración hacia La Habana de pequeñas agrupaciones soneras con formato de trío o cuarteto (guitarra, tres marímbula y botija o botijuela), y el contacto de estas con grupos musicales del occidente del país desde finales del siglo XIX, trajo aparejada la ampliación del formato hasta seis o siete integrantes, y una presencia más relevante de las células rítmicas de origen africano, al incluirse el contrabajo como sustituto de la botijuela, las claves, así como la tumbadora y el bongó.

nueva narrativa del acontecer nacional, sus problemas y personajes, expresada, en el caso que nos ocupa, en las letras del son y de las variantes musicales de la rumba.

A partir de entonces, el lenguaje ritual, la alusión elíptica o directa a las religiones de origen africano, la alegría y el desenfado del negro bozal, las historias cotidianas de un sector poblacional estigmatizado y oprimido, pusieron letra a pegajosos sonos que fueron cantados y bailados –y por tanto, asimilados– por cubanos de todos los colores. El alegato racial, laxo y retozón, se legitimó culturalmente y conquistó un espacio relevante en las narrativas sociales de Cuba.

Con la paulatina legitimación del son como discurso rítmico de lo nacional y el disfrute interclasista e interracial en las salas de baile y otros espacios públicos, se visibilizó aún más la impronta africana de los bailes nacionales. La transgresión de las normas sociales y de la línea de color que el baile entronizó, comenzó a resquebrajar el mito sobre la excepcional ductibilidad del cuerpo negro a medida que cinturas, hombros y piernas de todos los colores ajustaban su cinética corporal a las exigencias de los nuevos ritmos. En el occidente del país, particularmente en Matanzas y La Habana, el cuerpo negro bailó la rumba de cajón en medio de un solar o entró “de contrabando” en las salas de baile de la burguesía, maquillada coreográficamente y con cierta atenuación del movimiento de hombros y caderas. Mientras tanto, el guaguancó, la de mayor capacidad narrativa entre las formas musicales rumberas, labró su popularidad con una crónica social de la vida cotidiana que incluyó la denuncia racial. Recordemos, a modo de ejemplo, cómo se inscribió en el refranero popular de la época “A la fiesta de los caramelos no pueden ir los bombones”, título de una de las obras musicales más conocidas de Gonzalo Ascencio, alias Tío Tom.

La década del veinte del pasado siglo fue escenario temporal de encarnizadas luchas populares, protagonizadas por obreros y estudiantes sublevados contra la opresión de las trasnacionales yanquis y sus mayordomos del patio, contradicciones que alcanzaron su clímax durante la Revolución del 30. En el terreno cultural se produce también una enconada confrontación, entre la hispanidad empeñada en mantener su hegemonía y las nuevas formas y manifestaciones culturales de una sociedad que comenzaba a asumir su africanidad raigal, confrontando al solapado racismo de los valores que se identificaban como hispanos.

Las investigadoras cubanas Natalia Bolívar y Zoila Lapique, al estudiar la presencia de vocablos africanos en la música popular cubana, citan ejemplos de la irrupción, a partir de los años veinte, de palabras de indudable origen bantú o yoruba en las letras musicales de las agrupaciones soneras más emblemáticas, gracias a lo cual los humanizados *orishas* del panteón yoruba y el antropomorfismo de la tradición oral africana pudieron ser invocados o recreados públicamente, al compás del contagioso ritmo. La alusión era aún elíptica porque el empeño de la sociedad burguesa neocolonial en tomar distancia de la rusticidad y atraso cultural con que eran estigmatizadas África y su cultura, solo admitía una parabólica alusión a los *orishas* de origen africano o a la



práctica solapada de tan denigradas religiones,<sup>16</sup> aunque alguna que otra vez la lengua ritual desafiara las “buenas costumbres”, tal como hicieran las voces del Septeto Ignacio Piñero, con un tema muy popular cuyo montuno<sup>17</sup> tenía como estribillo una invocación en lengua arará: *Ecuá orí baba /Morforibalepa’ Yemayá*.

La batalla se daba en los conservatorios de música y en los escenarios, pero también en la academia, reticente como pocos a la presunta africanización de la cultura cubana. La confrontación de opiniones entre algunos estilizados críticos de arte y los cultores de música popular era particularmente aguda y, sobre todo, pública, a tenor con los espacios donde la gente cantaba y bailaba. Una de las más famosas polémicas transcurrió en las páginas del *Diario de la Marina* y fue protagonizada, en el verano de 1927, por Moisés Simons, padre del más famoso pregón cubano –*El manisero*–, con el compositor y crítico musical Eduardo Sánchez de Fuentes.<sup>18</sup> Las dimensiones identitaria, racial y cultural del debate, son muy perceptibles en las reticencias del reconocido académico: “La música, lo mismo que las costumbres, al igual que la parte consciente del individuo, debe tender siempre a su mejoramiento. Escarbar en las monotonías africanas, aunque la moda lo quiera, y con ella los ultramodernistas, es retrogradar musicalmente” (Sánchez de Fuentes, 1928: 88).

Un año después, cuando un estudio de la RCA Victor registraba en Nueva Jersey los primeros catorce surcos de la agrupación que se conocería como Trío Matamoros, aún Sánchez de Fuentes (1928: 35) objetaba desde la prensa: “La obra nacional de engrandecer nuestra música no debe sacrificarse al interés bastardo de atraer al populacho –siempre dispuesto a la vulgaridad y a las regresiones– al reclamo de un tambor africano”.

No pensemos, sin embargo, que el rechazo provino solo de las élites económicas y culturales, en virtud de su orientación hispanizante. En un artículo celebratorio de la aparición de *Motivos de son*, el primer cuaderno de poemas de Nicolás Guillén, Fernando Ortiz destacó con fina ironía los prejuicios de los negros y mestizos del sector ilustrado:

---

<sup>16</sup> Por ejemplo, “Mayeya”, el son creado por Ignacio Piñero en 1928, emplea la forma parabólica característica del sincretismo religioso cubano para referirse a cuatro dioses del panteón yoruba (Ochún, Yemayá, Changó y Babalú Ayé), a partir de los colores emblemáticos por estos: “porque todos en Cubita nos conocemos /el que no lleva amarillo se tapa con azul / o punzó, o lila también”.

<sup>17</sup> Radamés Giro en su *Diccionario enciclopédico de la música cubana* (tomo 3: 124) denomina montuno a la “sección fundamental dentro de la pieza de son, guaracha, rumba [...] en el cual alternan el solista –que improvisa– y la respuesta del coro, a la manera responsorial propia de la música de antecedente africana”.

<sup>18</sup> “Música cubana. La guajira montuna o punto cubano”, publicado por Moisés Simons en *Diario de la Marina* el 26 de junio de 1927, fue el inicio de la polémica seguida por un público diverso y discutidor. La serie de textos críticos –tres del músico popular y cuatro del crítico musical– concluyó el 7 de agosto del propio año con “Una polémica musical”, artículo firmado por Sánchez de Fuentes.

El negro fino que quiera aliviar sus penas bailando sabroso, tiene que buscar la música afrocubana en los calumniados "bajos fondos" y si no se atreve a tanto, traerá el "sexteto" a su casa o lo encontrará en la de algún amigo, pero en el *Club Atenas*, en la *Unión Fraternal* y tal vez en alguna otra de nuestras mejores sociedades no lo verá jamás. ¡Primer muerto! (Guanche y Matos, 2013: 55).

En esa época, el vínculo cultural y afectivo con África y su cultura fue remarcado también por un discurso crítico sobre la esclavitud. Arias extraídas del repertorio musical del teatro lírico –llamadas comúnmente lamentos–, pregones, boleros, rumbas y sones, nutrieron los catálogos de las principales disqueras desde finales de los años veinte hasta principio de los cincuenta. Un pormenorizado análisis del musicólogo Cristóbal Díaz Ayala (2012, t. 2: 148-180), da cuenta de más de treinta temas musicales de impronta antiesclavista, fruto de la labor autoral de Eliseo Grenet, Moisés Simmons, Gilberto Valdés, Ernesto y Margarita Lecuona, Marcelino Guerra, Ignacio Piñeiro, Arsenio Rodríguez, Bienvenido Julián Gutiérrez y Benny Moré, entre otros destacados músicos<sup>19</sup>.

Dicho autor valora positivamente el efecto educativo y cultural de las obras producidas por la corriente que denomina "el esclavismo", caracterizadas por la denuncia de los maltratos y vejaciones sufridos por los esclavizados; el uso más o menos logrado del "habla bozal"; la añoranza de África y la reiteración de la idea del regreso; la invocación frecuente de *orishas* o santos de la religión yoruba, o de figuras religiosas congas; y el uso abundante de palabras en lenguas africanas, especialmente de las etnias conga, lucumí y carabalí.

Andando el tiempo, la reticencia social ante la jerga vernácula y la mención explícita de vocablos o seres míticos de origen africano se fue naturalizando, como resultado de cambios en los referentes culturales de los cubanos, cada vez menos renuentes a la aceptación de códigos rítmicos, armónicos y visuales de innegable impronta africana. Ello se reflejó en 1937, cuando el cantante Miguelito Valdés fue aclamado por la interpretación de Babalú Ayé (Bolívar y Lapique, 2013: 73), homenaje rendido por la compositora Margarita Lecuona al *orisha* que el sincretismo religioso cubano homologó con San Lázaro, protector de los leprosos en la religión católica<sup>20</sup>. Las actuaciones de Mister Babalú –como parte del público y la crítica apodaron al cantante a partir de su éxito–, fueron reseñadas en las páginas y suplementos culturales de varios de los diarios más importantes de la época.

---

<sup>19</sup> Los intérpretes tuvieron también un alto nivel de calidad pues, además de Grenet, Arsenio y Benny Moré, pueden mencionarse, entre otros, a Rita Montaner, Antonio Machín, el Trío Matamoros, el Septeto Nacional y Miguelito Valdés.

<sup>20</sup> Margarita Lecuona (1910-1981) Guitarrista y compositora. En la década de los cincuenta se trasladó a Buenos Aires y, años después, a Nueva York. Según Natalia Bolívar y Zoila Lapique, Babalú Ayé, un título que significa "padre del mundo", es el dios de la viruela, la lepra, las enfermedades venéreas y, en general, las afecciones de la piel. Esta deidad, odiosa y maligna, transformó su carácter en Cuba, probablemente porque la viruela y otras epidemias carecían de la naturaleza mortífera y devastadora que tenían en África.

Pero una cosa era el discurso afrocubano estilizado a través de la música orquestada, y otra la manifestación popular y callejera de la africanidad. Durante los primeros meses de 1937, algunos importantes órganos de prensa del país amplificaron la polémica en torno a la realización de los carnavales, proscritos desde 1925 por Gerardo Machado Morales, el dictador que fuera defenestrado por las masas cuatro años antes. Representantes de la élite conservadora –muchos de ellos descendientes de hacendados esclavistas–; integrantes de las clases medias blancas, orgullosas de su hispanidad, así como prominentes miembros de las llamadas sociedades de color, legitimaban sus prejuicios a través de la prensa hegemónica y ejercían presión sobre el alcalde de La Habana, Antonio Beruff Mendieta, para que ratificara la prohibición. El argumento de las capas populares, que se expresaba libremente en la calle, fue difundido esta vez por varios intelectuales nucleados en torno a la Sociedad de Estudios Afrocubanos que presidía Fernando Ortiz:

Se cree que la comparsa es costumbre privativa de la gente de color y ya por solo esto se abomina de ella y parece signo de buen tono y superioridad pedir que se supriman [...]. Los cubanos sabemos de sobra cuán frecuentemente somos denigrados todos, negros blancos y mestizos, sin distinción y en conjunto por cuantos extranjeros, con tanta más saña cuanto más es el medro que sacan de Cuba [...]; no debíamos olvidarlo, prestándonos a hacer el juego a esa tarea de difamación, despreciando lo nuestro solo por ser popular, modesto, imperfecto o traído por grupos distintos a los de la casta favorecida [...] <sup>21</sup>.

A finales de los años treinta, quebrado el monopolio del discurso hispanizante, las condiciones habían madurado lo suficiente para extender el debate hasta los predios de la academia, con opiniones que trascendían el hecho artístico y, como la de Jorge Anckermann, eran amplificadas por la prensa:

no es apuñalando el tambor y estrangulando el canto negro, como se eleva el nivel del arte y de la sociedad cubana, sino levantando el jugo de hostilidades y preocupadas reservas que trata de mantener al hombre negro en las sombras de una preterición injusta. Ni es noble fingir horror al fantasma de la esclavitud que, aunque abolida en la letra jurídica, no desaparecerá sino cuando no pesen ya sobre el negro, estas y otras manifestaciones del prejuicio.

Preocupaciones extra musicales alientan también en las preguntas que, respecto a las letras de los temas por él analizados, se hace Cristóbal Díaz Ayala (2012: 180) muchos años después. Sus interpelaciones –que reproduzco casi fielmente–, desbordan el ámbito musicológico o culturológico para apuntar hacia los miedos y prejuicios de una época:

---

<sup>21</sup> Entre los miembros de la Junta Directiva que dieron aprobación al informe de la Sociedad de Estudios Afrocubanos, se encontraban, además de Ortiz, Elías Entralgo, Emilio Roig de Leuschering y José Luciano Franco, intelectuales cuyas investigaciones sobre las culturas populares y las raíces africanas de la cultura cubana constituirían importantes referentes del pensamiento social del siglo XX.

Estaban los levantamientos de negros esclavos [...] sucedidos a lo largo del siglo XIX, terminados en matanzas, sobre todo la llamada Conspiración de la Escalera, en 1844. ¿Quién hizo “lamentos” sobre estos sucesos [...]. Y ya después, constituida la república, tenemos la masacre de la mal llamada “Guerrita de 1912” [...] ¿Quién escribió lamentos sobre la ejecución de decenas de víctimas inocentes, para probar unas nuevas ametralladoras que había comprado el ejército cubano durante esos sucesos? [...] ¿Quién escribió sobre el estado de miseria en que se encontraban los ex miembros negros y mulatos veteranos de Ejército Libertador? [...] ¿Quién escribió lamentos sobre la llegada a Cuba republicana de millares de inmigrantes jamaíquinos y haitianos negros para sustituir la mano de obra negra cubana, pagándoles salarios más bajos? Nadie [...]. No tengo explicación para este vacío.

La rememoración de la esclavitud y sus miserias, como crítica del pasado intercalada entre silencios autoimpuestos, mostró los límites del cuestionamiento histórico de la subalternidad sufrida por los descendientes de africanos, al pasar por alto las consecuencias económicas, sociales y psicológicas del sistema de dominación que la esclavitud inauguró, y los reacomodos y ajustes que tuvieron lugar durante la república burguesa neocolonial para preservar las jerarquías de clase, raza y género que habían sido establecidas durante la colonia.

Desde otra dimensión, el pueblo llano, principal protagonista de un avanzado proceso de mestizaje genético y cultural, subvertía la normatividad hispanizante con sus prácticas cotidianas y planteaba un debate sobre la problemática racial cubana desde el reconocimiento de su originaria africanidad. Pero, exceptuando la poética de Nicolás Guillén y las inusuales búsquedas de Fernando Ortiz y Lydia Cabrera, la convergencia entre discurso letrado y discurso popular no se produjo.

La *inteligencia* de estirpe africana quedó entrampada entre sus aspiraciones de representar a los negros y mestizos como grupo social, sin comprometerse con las pretensiones de la mayoría de estos, y su necesidad de conciliar intereses con la burguesía (apremiada, a su vez, de extraer plusvalía del sudor de los negros y mestizos, entre muchos otros explotados). Persuadida de ser poseedora de un pensamiento de avanzada y un discurso políticamente correcto, la élite intelectual de los negros y mestizos desconoció el papel subversivo de las culturas populares y resultó incapaz de conquistar la dignidad robada por la esclavitud y sus lastres históricos.

La devaluación de la lucha política para hacer avanzar los ideales por los que miles de negros y mestizos cayeron en los campos de Cuba, combatiendo o combatidos por el poder colonial español, es una actitud social entronizada históricamente. Hay que rastrear sus huellas en el pensamiento cultural que en nuestro fundador siglo XIX definió idealmente los perfiles de la nación; en el trauma social que causó la matanza de los Independientes de Color –escarmiento masivo para que los negros no se atrevieran a hacer política por su cuenta y riesgo–; y en los procedimientos empleados para culpabilizar a las víctimas, cómodo escape de los que, de un modo u otro, han usufructuado la desigualdad social. Hay que auscultar la evanescencia del discurso

radical en las estrategias de construcción consensuada de los silencios que respecto al racismo y sus secuelas, se han llevado a cabo en diferentes momentos de la historia de Cuba.

Tras el triunfo del Ejército Rebelde en 1959, la permanente amenaza de una potencia imperial a 90 millas de la isla no ha hecho más que reforzar históricos temores a la fragmentación social. La prédica unitaria es, probablemente, el más recurrente corpus discursivo del movimiento revolucionario cubano, desde el amargo exilio del presbítero Félix Varela. Muy visible en el apasionado verbo de José Martí, en la tensa y elegante prosa epistolar de Antonio Maceo, en los programas políticos que durante la república divulgaron partidos de diferente signo, en la frustrada Revolución del 30 y en la compleja construcción del consenso por parte de las fuerzas revolucionarias que Fidel Castro protagonizó entre 1959 y 1965, la invocación a la unidad adquiere el significado de un toque de clarín en los instantes previos al combate.

Como los muros que protegían fortalezas militares y las verjas que privatizaban playas, el racismo legalizado e institucionalizado fue demolido en los primeros tres años de cambio revolucionario. Pero los escombros quedaron ahí porque la obra inaugural de la Revolución –inmensa en su capacidad de generar una visión de la igualdad que se adelantaba a la realidad social desdibujando sus desequilibrios–, rearticuló el mito de la paridad racial. Entonces la batalla antirracista se detuvo, gracias a la euforia idealista de una mayoría al fin emancipada y al silencio de una influyente y conservadora minoría, convencida de que lo hecho resultaba suficiente. La aspiración a la unidad, firmemente implantada en el imaginario nacional y reforzada por la hostilidad de la potencia militar más grande de la historia, acalló discrepancias y legitimó el silencio.

Algunos investigadores, tratando de explicar la involución de la lucha antirracista en Cuba, destacan 1962 –y específicamente el texto conocido como Segunda Declaración de La Habana– como directriz política para el silencio impuesto. Pero aquel día Fidel Castro no decretó nada; hizo inventario de los logros de la revolución naciente, entre ellos un romántico fin de la discriminación racial; reafirmó los horizontes del modelo social en construcción y convocó a luchar por las utopías que una revolución encarna. Y aunque lo hizo con el lenguaje rotundo y metafórico de la política, con la oratoria inflamada de La Montaña que tan bien se avenía al jacobinismo de la Revolución, no creo que esa alocución, por sí misma, tuviera la capacidad de inhibir o clausurar un debate. En realidad, la inolvidable asamblea popular constituida en la Plaza Cívica –hoy Plaza de la Revolución– generó interpretaciones diferentes de la pieza discursiva que la inscribió en la historia, lecturas opuestas que, sin embargo, confluyeron a lo largo del tiempo con similares resultados.

Atribuir el silencio social sobre un tema espinoso que se torna “tabú” a la efectividad de un decreto o a la capacidad de coerción política de un discurso, es una conclusión simplista. El silencio social siempre es resultado de un consenso; se fragua con aceptación y duda, convicción y miedo, autorrepresión e indiferencia; y se expande socialmente mediante una “espiral de la prudencia”, que a escala individual maximiza

beneficios (reconocimiento, aceptación social, seguridad personal) y minimiza costes (aislamiento, castigos morales, económicos o políticos), en circunstancias contradictorias o complejas en que las personas actúan condicionadas por la presión social o los códigos de conducta establecidos por las instituciones sociales de las que forman parte<sup>22</sup>.

Así, durante el periodo revolucionario continuamos riendo los “chistes sobre negros” y sufrimos o infligimos bromas raciales que considerábamos simple “choteo” entre cubanos. Convencidos de la inconveniencia de expresarlas en público, prorrogamos en la intimidad de nuestras casas y la hermeticidad de nuestras mentes representaciones sociales que atribuyen a las personas blancas correctos hábitos de higiene, buena educación, civilidad, responsabilidad familiar y tacto social (hipocresía); mientras tipifican a las personas negras como mal educadas, delincuentes, violentas y abrumadas por complejos de inferioridad. La sociedad ha legitimado esos estereotipos y las personas los han asimilado culturalmente a un grado tal, que investigaciones realizadas en las dos últimas décadas no muestran sustanciales diferencias de opinión entre blancos, negros y mestizos, los tres grupos raciales convencionalmente tipificados.

El silencio social en torno a la manifestación de prejuicios y discriminación racial en Cuba solo fue quebrado por las derivas de la crisis económica de los años noventa que provocó la debacle socialista europea. Qué se comió, a qué precio se vendieron las posesiones más valiosas, qué costo se aceptó para satisfacer una ilusión, o qué estrategias de sobrevivencia se adoptaron, hoy son parte del anecdotario familiar de los cubanos. La gente los rememora para reírse o para asombrarse. No obstante, lo que marcó una huella profunda fueron las diferencias, las distancias: lo que unos tienen y otros sueñan, lo que alguien gasta alegremente mientras otro administra con angustia. Las brechas de desigualdad en los ingresos, las condiciones del hábitat, la alimentación, el consumo, el acceso al mercado del trabajo y el empleo de tecnología digital, son el combustible que hoy pone en marcha la maquinaria reproductora del racismo y la xenofobia, pese a la permanencia de un grado relativamente alto de coerción social sobre tales comportamientos.

Las estrategias macroeconómicas ejecutadas para enfrentar la crisis, incentivaron un consumo individual que genera algunos de los recursos necesarios para el mantenimiento de políticas distributivas de alcance general; pero lo hacen reconociendo la legitimidad de la explotación de fuerza de trabajo con fines privados y la puesta en práctica de diversas estrategias de acumulación de capital. Aunque muy lejos de los cismas sociales que el capitalismo legitima, la sociedad cubana actual construye representaciones de nuevos sujetos subalternos que mantienen las viejas apariencias: gente pobre, personas negras o mestizas, mujeres, ancianos y migrantes internos. Esta

---

<sup>22</sup> Timur Kuran, sociólogo estadounidense de origen turco, formuló la noción de “espiral de la prudencia” en un análisis sobre los procesos de simulación social que carcomieron el llamado socialismo real en Europa del Este.

reestratificación,<sup>23</sup> lamentable retroceso en la lucha por materializar el ideal de igualdad social, establece una relación más equilibrada entre ingreso y patrimonio, y fuerza posicionamientos sociales que ya no responden al mérito alcanzado sino al estatus económico y las redes de relaciones en que se insertan las personas.

Denostadas por algunos como mácula de la cubanidad o predisposición al esencialismo, las identidades raciales, en tanto procesos de autorreflexión que no socavan el sentimiento nacional sino que lo refuerzan, no son todavía un proyecto en construcción para la mayoría de la gente de piel oscura. El temor a asumir una posición sectaria, la defensa dogmática de la unidad por encima de clases y colores, la irreflexión histórica, o la resignación pasiva, pueden inhibir el análisis causal de la sobrevivencia, en una sociedad solidaria como la cubana, de prejuicios asociados al color de la epidermis. La ausencia de una campaña de bien público para confrontar las lacras de un sistema de dominación que sobrepone sus degradantes valores a la ideología revolucionaria, puede hacer el resto.

Estas y otras razones explican por qué el discurso antirracista en Cuba continúa exteriorizando más los anclajes culturales de la africanidad que el reclamo cívico ante las consecuencias fácticas del color, haciéndose muy notable en la práctica religiosa de sectores poblacionales cultural y epitelialmente diversos; en la música popular, las danzas folklóricas y el habla cotidiana. La textura del debate cubano sobre la cuestión racial aún muestra dos campos bien diferenciados: la apelación letrada, negociadora, que agita la superficie –lo que se escribe y se difunde en espacios académicos y limitados circuitos de información–, y el alegato popular que, subiendo desde el fondo, define la dirección, temperatura y fuerza de la corriente aunque su movimiento aún resulte imperceptible.

Cuba debe buena parte de su excepcionalidad histórica al impacto que en sus procesos de cambio han tenido el pensamiento social, el ideario pedagógico, los proyectos e instituciones culturales, el periodismo, los movimientos estudiantiles y las corrientes artísticas y literarias. Cultura y política casi siempre han marchado juntas, dotando a la pequeña isla de una capacidad de influencia que resulta desproporcionada respecto a su geografía y al tamaño de su población. Pero la cuestión racial resulta, quizás, una incómoda excepción que se expresa en el impasse del debate, pues este no articula, y aquí tomo prestada una metáfora de María del Carmen Barcia (2009:25), el tiempo de las élites –nervioso, cambiante, creador–, portador de un revestimiento todavía

---

<sup>23</sup> Mayra Espina (2008: 61) ha definido la reestratificación social como “un proceso de cambio de una estructura social dada (regional, nacional, territorial, local) que se caracteriza por el ensanchamiento de las distancias económicas y sociales entre los componentes de dicha estructura, por la aparición de nuevas clases, capas y grupos sociales que generan nuevas diferencias sociales o expanden las ya existentes, por la diversificación de las fuentes de ingresos y la polarización de estos, lo cual torna más evidente y palpable la existencia de una jerarquía socioeconómica, de un arriba y un abajo en la estructura social, asociado a las diferencias en la disponibilidad económica y en las posibilidades de acceso al bienestar material y espiritual”.

superficial y modulado por las coyunturas, con el *lapsus* de las capas populares, mucho más lento y constante.

En las últimas décadas, el discurso antirracista en Cuba se ha diversificado y radicalizado, protagonizado –otra vez– por los intelectuales. Se aprecia en la dramaturgia fundada por Eugenio Hernández Espinosa, Alberto Pedro y Gerardo Fullea León; en la orgullosa herencia africana de la música popular bailable; en las prácticas culturales del *hip hop*, que tan bien enhebran el discurso letrado y el discurso popular; en realizaciones de las artes plásticas, permanentemente alimentadas por el imaginario popular; y, aun tímidamente, en la literatura, principalmente la poesía y la ensayística. Adquiere creciente visibilidad en los debates y reflexiones promovidos por activistas sociales, publicaciones digitales, investigaciones históricas, culturales y sociológicas; y por una creciente producción de audiovisuales, casi todos de autores jóvenes. El debate toca tierra en los barrios donde la gente se nuclea en torno a proyectos comunitarios y aprende a nutrir las redes solidarias que la pobreza teje, con una reflexión sobre la historia y la cultura que terminará por convertirse en quehacer político.

Los tiempos de cambio que sobresaltan la madurez de la revolución cubana, pudieran desbrozar un solo y amplio campo para el diferido debate nacional sobre la problemática racial porque la sociedad civil gana conciencia y se organiza para luchar contra lacras que el presidente Raúl Castro ha calificado como “una vergüenza”<sup>24</sup> para la Revolución. La amplitud y calado de esta cardinal polémica cubana irán construyendo nuevas formas de acción política, hasta que el diálogo entre la sociedad civil y los poderes públicos resulte en políticas sabiamente diseñadas y aplicadas en diferentes ámbitos de la sociedad, condición indispensable para alcanzar el ideal martiano de “conquistar toda la justicia”<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup>En su discurso de clausura de la sesión ordinaria de la Asamblea Nacional del Poder Popular, el 20 de diciembre de 2009, el presidente cubano expresó: “Personalmente considero que es una vergüenza el insuficiente avance en esta materia en 50 años de Revolución, a pesar de que el 65 por ciento de la fuerza laboral técnica se compone de mujeres y que la ciudadanía forma un hermoso arcoíris racial sin privilegios formales de tipo alguno [...]. Por mi parte ejerceré toda mi influencia para que estos nocivos prejuicios sigan cediendo espacio hasta ser finalmente suprimidos y se promuevan a cargos de dirección a todos los niveles, por sus méritos y preparación profesional, a las mujeres y los negros», <[www.cuba.cu/gobierno/rauldiscursos/2009/esp/r201209e.html](http://www.cuba.cu/gobierno/rauldiscursos/2009/esp/r201209e.html)>. Consultado: 23/6/2015.

<sup>25</sup> El 29 de enero de 1895, en su penúltima carta a Juan Gualberto Gómez, con instrucciones referidas al inminente estallido de la insurrección anticolonial, José Martí, abrumado por la emoción y la incertidumbre de quien se dispone a vencer o morir, escribió al hombre negro que consideraba un hermano: “¿Lo veré? ¿Volveré a escribirle? Me siento tan ligado a Vd. que callo. Conquistaremos toda la justicia”.



## Bibliografía

- Acosta, L. *Otra visión de la música popular cubana*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2005.
- Álvarez Pitaluga, A. *Revolución, hegemonía y poder. Cuba 1895-1898*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2012.
- Anckermann, J. "No existe la música afrocubana", *El País de la Tarde*, La Habana, 11 de marzo de 1939.
- Barcia, M. *Capas populares y modernidad en Cuba 1878-1930*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2009.
- Bolívar, N. y Lapique, Z. *Nkorí. Vocablos africanos en la música popular cubana*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2013.
- Cabrera, L. (Comp.). *Refranes de negros viejos*. La Habana: Ediciones CR, 1955.
- Casanellas Cué, L. *Música popular bailable cubana. Letras y juicios de valor (siglos XVIII-XX)*. La Habana: Ediciones Cidmuc, 2013.
- Castro Fernández, S. *La masacre de los independientes de color en 1912*. 2ª edición. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2008.
- Chailloux, J.M. *Los horrores del solar habanero*. 2ª edición. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2005.
- Cubas Hernández, P. A. "Razón de ser de 'Ideales de una raza' (1928-1931)". La Habana-San Salvador de Bahía: 2005 (copia mecanografiada).
- Díaz Ayala, Cristóbal. *¡Oh Cuba hermosa! El cancionero político social en Cuba hasta 1958*. 2 vols. Charleston: SC: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012.
- Duarte, R. "El miedo al negro en el siglo XIX". En: Pérez Sarduy, P y Stubbs, J. *Afrocuba*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1998.
- Espina Prieto, M. *Políticas de atención a la pobreza y la desigualdad. Examinando el rol del Estado en la experiencia cubana*. Buenos Aires: CLACSO, 2008.
- Feierstein, D. *Memorias y representaciones: sobre la elaboración del genocidio*. La Habana: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Fernández Calderón, A. *Página en conflicto: debate racial de la prensa cubana 1912-1930*. La Habana: Editorial UH, 2014.
- Fernández Robaina, T. *El negro en Cuba. Colonia, República, Revolución*. La Habana: Ediciones Cubanas, 2012.
- Giro, R. *Diccionario enciclopédico de la música cubana*. 4 tomos. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2009.

Gómez, J. G. "Programa del diario *La Fraternidad*. Nuestros propósitos". En: Emilio Roig de Leuchsenring (comp.). *Juan Gualberto Gómez: Por Cuba libre*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1974.

González, R. *Contradanzas y latigazos*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2012.

Guanche, J. y Matos, J. A. (comps.). *Fernando Ortiz contra los racismos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2013.

Ibarra Cuesta, J. *Patria, etnia y nación*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2009.

Mañach, J. "La barquilla de la Caridad del Cobre", *Bohemia*, La Habana, a. 40, núm. 27, 4 de julio de 1948.

Mañach, J. "Indagación del choteo". En: VV. AA. *Identidad y descolonización cultural. Antología del ensayo moderno*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2011.

Martí J. *Cuba: política y revolución*. 4 tomos. La Habana: Centro de Estudios Martianos, 2001.

Martínez Heredia, F. Prólogo a *Los independientes de color*, de Serafín Portuondo Linares. Editorial Caminos, La Habana, 2002.

Pérez, T. (comp.): *Salir al limpio. Correspondencia de Fernando Ortiz 1930-1939*. Tomo II. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2013.

Pinto, A. "El Dr. Mañach y el problema negro", *Nuevos Rumbos*, n. 1, noviembre de 1948.

Quijano, A. "¡Qué tal raza!", *Debates* (Quito), n. 48, diciembre de 1999.

Quijano, A. y Wallerstein, I. "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World Systems-Research*, Vol XI, n. 2, Summer/Fall 2000.

Sánchez de Fuentes, E. "El canto popular". En: *Folklorismo: artículos, notas y críticas musicales*. La Habana: Imprenta Molina y Compañía, 1928.

Serra Montalvo, R. *Para blancos y negros. Ensayos políticos, sociales y económicos*. La Habana: Imprenta "El Score", Águila 117, 1907.

Van Dijk, T. A. (coord.). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

Van Dijk, T. A. *Discurso, poder y cognición social. Conferencias*. Bogotá: Escuela de Ciencias del Lenguaje y Literaturas, Universidad del Valle, 1994.

Zanetti Lecuona, O. *Órbita de Manuel Moreno Fraguas*. La Habana: Ediciones Unión, 2009.