UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

FÁBIO NOGUEIRA DE OLIVEIRA

INTELECTUAIS DA RAÇA DE COR, NACIONALISMO
E AFRO-CUBANISMO (1912-1945)

SÃO PAULO
2015

FÁBIO NOGUEIRA DE OLIVEIRA

**INTELECTUAIS DA RAÇA DE COR, NACIONALISMO
E AFRO-CUBANISMO (1912-1945)**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Sérgio Alfredo Guimarães

SÃO PAULO
2015

A Iacy, por tudo

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os que contribuíram para que eu pudesse concluir esta tese. Quando visitei, pela primeira vez, Cuba, em 2010, Maria Victoria e Mirta me hospedaram, respectivamente, em Havana e Santiago de Cuba. Elas foram o meu primeiro contato com uma sociedade de história cultural rica e complexa que não corresponde às representações presentes na imprensa internacional e aos reducionismos que tomam Cuba ou como “paraíso socialista tropical” ou como o “inferno comunista”. Sobretudo “hay que vivir” e esta lição aprendi com elas.

Agradeço a atenção dispensada pelo pesquisador Tomás Fernandez Robaina, da Biblioteca Nacional José Martí, a Marial Iglesias, ao Professor Alejandro Calderón, da Universidade de Havana, às pesquisadoras Aisnara Pereira e Maria de los Angeles Meriño Fuentes, ao Prof. Pedro Cubas Hernandez, pela oportunidade de ter sido seu aluno no curso sobre relações étnicas e raciais em Cuba, ministrado no Instituto Juan Marinello, e as conversas estimulantes que mantive com Tato Quiñones, Norberto Mesa e Gisela Aranda. Agradeço aos funcionários da Biblioteca Nacional José Martí.

Agradeço ao meu orientador Antônio Sérgio Guimarães que, com sua pesquisa e docência, desde o mestrado, me estimulou a pesquisar os intelectuais negros. Também devo a ele o apoio, no período que passei na Universidade de Princeton, o que contribuiu com novos aportes e fontes para esta pesquisa. Apesar de breve, na estadia em Princeton, agradeço a acolhida de Bruno Carvalho, Rachel Price e Pedro Meira Monteiro. Agradeço a Fernando E. Acosta-Rodriguez, bibliotecário responsável pelo acervo sobre América Latina da Firestone Library, em Princeton. Agradeço a Sedrick Miles e Jonathan Michael Square. Um agradecimento especial ao Prof. Arcádio Diaz Quiñones, pelas longas conversas, os *insights* preciosos e suas *bregas* acadêmicas daquele que é a maior referência sobre os intelectuais caribenhos na atualidade.

Agradeço os comentários da banca de qualificação formada por Brasília Sallum Jr. (USP) e Júlio Moracen (UNIFESP). Os comentários da Profa. Angela Alonso, nos Seminários do grupo “Sociologia, História e Política”, e dos meus colegas da linha de pesquisa “Intelectuais e ativismo negro”, Matheus Gato de Jesus, Flávia Rios, Edilza Sotero, Benno Victor Warken Alves, Gustavo Rossi e Irene Rossetto Giaccherino. Agradeço à Pró-Reitoria de Pós-Graduação da USP, que financiou a minha viagem para pesquisa, a Cuba, em março de 2014. Agradeço ao sociólogo Luis Flávio dos Reis Godinho (UFRB), à historiadora Luciana Brito e ao Professor Robério Souza (UNEB), pela leitura cuidadosa do texto, pelos comentários e apoio. A todos os amigos soteropolitanos que me estimularam ao longo da pesquisa: o Prof. Franklin de Oliveira Jr., João Carlos Dantas, Ivo Carvalho, Jaqueline Barreto, Dr. Gabriel, Denira Maia, Carol Hermida, Denisson Neto, Nilmara Rodrigues, Jaciara, Danilo Moura, Walter Altino, Kleber Rosa, Marcos Mendes, Marcele do Valle, Charleston Ribeiro, Maurício Brito, Jalusa Arruda, Maíra Kubík, Vanessa Gravino, Matheus Lima e Laura Cybalista. Agradeço as conversas, a amizade e o apoio de Denisson Santos Mata Júnior, principalmente na etapa de conclusão desta tese.

Aos colegas da UNEB, Gildeci Leite, Filismina Saraiva, Carla Patrícia, Vanessa Bastos Lima, Camila Oliver e Everton Nery Carneiro, pelas palavras de apoio e estímulo em minhas peregrinações pelas estradas da Bahia. Agradeço, em especial, aos meus alunos da UNEB Campus XXIII – Seabra, pelos diálogos em sala de aula.

Agradeço aos meus pais, Miguelina Nogueira e Jadir Miranda de Oliveira, que me incutiram, desde cedo, o amor pelos livros e pelos estudos.

Durante a escrita desta tese, tive duas perdas muito sentidas. Quero agradecer a minha avó, Ramona Miranda de Oliveira (*in memoriam*), pelas palavras de conforto antes da cirurgia em que, pacientemente, tentava me tranquilizar. Sinto muito sua falta! Agradeço a Iraci Maia Mata (*in memoriam*) que partiu de repente, mas me deixou o legado do seu amor incondicional à família, filhos e netos.

Quero agradecer às minhas filhas, Inaê e Heloísa, pela compreensão quanto aos meus longos retiros e ausências para o desenvolvimento desta tese. Quando eu estava em Havana, escutava a voz vibrante de Inaê do outro lado da linha “Papai você volta quando de Cuba?”. A saudade cobrava caro a sua conta. Nos capítulos finais da tese, Heloísa me pediu para que eu fosse com ela assistir a um show do seu ídolo pop. Foi difícil, Helô, mas, confesso: o show foi muito legal!

Quero agradecer a Iacy Maia Mata por tudo. Desde que pela primeira vez visitei a “ilha infinita” como disse Citio Vitier tenho certeza que não existiria companhia melhor para compartilhar a experiência de estudar a história da sociedade cubana, objeto de paixão e interesse comuns. As tardes que passei contigo no Malecon foram, com certeza, as melhores de minha vida. “Mi vida, mi cielo, mi corazón”, esta tese eu dedico para você. Agora que a tese acabou, podemos começar a arrumar as malas e voltar para Havana nas próximas férias.

Que *chêvere*!

*¿Seré Yelofe?
¿Nicolás Yelofe, acaso?
¿O Nicolás Bakongo?
¿Tal vez Guillén Banguila?
¿O Kumbá?
¿Quizá Guillén Kumbá?
¿O kongué?
¿Pudiera ser Guillén Kongué?
¡Oh, quién lo sabe!
¡Qué enigma entre las aguas!
(Nicolás Guillén, El apellido)*

RESUMO

Esta tese, que tem como marco inicial o Massacre do Partido Independente de Cor, em 1912, e, como marco final, a Sociedade de Estudos Afro-Cubanos (1937-1945), entende as condições sociais e pontos de partidas sociológicos que conformam a agência dos intelectuais da raça de cor e como estes contribuíram para o debate sobre raça, cultura e nacionalismo, estabelecendo estratégias e acionando relações com políticos, intelectuais, cubanos e estrangeiros, instituições e agentes da indústria cultural e de entretenimento. A partir das sociedades da raça de cor e envolvidos nas relações políticas que caracterizaram a sociedade cubana da Primeira República (1902-1933), estes intelectuais definiram novos sentidos para o projeto de nacionalismo republicano de José Martí de uma “Pátria de todos e para todos” e estabeleceram aproximações com intelectuais nacionalistas interessados em fundar a nacionalidade cubana em termos de uma cultura que funcionasse como herança comum, independente de critérios de filiação racial. Este processo só foi possível, no entanto, a partir da crítica à ocidentalização que havia convertido os intelectuais da raça de cor em ideólogos da cultura europeia, o que dificultava a sua identificação subjetiva com a cultura vernácula cubana e afro-cubana. Há uma mudança no ambiente cultural com o surgimento da vanguarda artística cubana que teve significativo impacto no mundo dos intelectuais da raça de cor, levando-os à identificação com o negrismo e o afro-cubanismo.

Palavras-chave: Intelectuais. Raça de cor. Nacionalismo. Afro-cubanismo. mestiçagem.

ABSTRACT

This thesis, taking as its starting point the Massacre of the Independent Party of Color, in 1912, and as its endpoint the Society of Afro-Cuban Studies (1937-1945), seeks to understand the social conditions and sociological points of departure that made up the agency of intellectuals of the colored race and how these contributed to the debate over race, culture and nationalism, establishing strategies and driving relations with politicians, Cuban and foreign intellectuals, institutions and agents of cultural industry and the entertainment industry. From the societies of the colored race involved in the political relations that characterized Cuban society of the First Republic (1902-1933), these intellectuals gave new meanings to José Martí's republican nationalism project of a "homeland of all and for all" and established connections with nationalist intellectuals interested in founding Cuban nationality in terms of a culture that would function as a common inheritance, independent of criteria of racial affiliation. This process was only possible, however, because of the critique of Westernization that had converted the intellectuals of the colored race into ideologues of European culture, which hindered their subjective identification with Cuban and Afro-Cuban vernacular culture. There was a change in the cultural environment with the rising of a Cuban artistic vanguard that had significant impact on the world of the intellectuals of the colored race, leading them to identify with Negrismo and Afro-Cubanism.

Keywords: Intellectuals. Colored race. Nationalism. Afro-Cubanism. Melting pot.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1	População de mais de 21 anos classificada por grupos etnoculturais (Censo de 1919)	69
Figura 1	O “inventor” Francisco Ferrer Carnot	50
Figura 2	O ator dramático Pedro Padron (Nando)	51
Figura 3	“Urge, pois ex...plicar!”	116
Figura 4	Beleza Negra	121
Figura 5	Fernando Ortiz (1920)	124
Figura 6	Fundadores da Sociedade do Folclore Cubano, 1923	133
Figura 7	Fac-símile de <i>Chicago Defender</i> , 30 de fevereiro de 1940	148
Figura 8	Retrato a bico de pena de José Martí	151
Figura 9	Foto de busto de Antônio Maceo como dedicatória a W. E. B Du Bois	151

LISTA DE FOTOS

Foto 1	Casal MaríaValdés Rojas e LuisValdés Leandro	57
Foto 2	Dr. Estelbino Chamizo Zamora (redator): “Para meus amigos de Juvenil”	57
Foto 3	Amparo Escollies (correspondente em Bejucal): “Dedico este postal aos diretores de Juvenil”	57
Foto 4	Gabriel Cisneros y Noriega (Diretor Artístico)	59
Foto 5	Jesus Martinez (violonista)	59
Foto 6	Camaño de Cárdenas	59
Foto 7	Armando Plá, proprietário da Revista Albores	60
Foto 8	“Grupo encantador que dá realce e esplendor a culta Sociedade ‘10 de Outubro’”	60
Foto 9	Os ODD Fellows em “La Tropical”. Grupo de damas y simpatizantes da instituição que assistiram a festa dando-lhe realce	61

LISTA DE SIGLAS

CNOC	Confederación Nacional Obrera Cubana
CTC	Central dos Trabalhadores Cubanos
IHCC	Instituição Hispano Cubana de Cultura
KKKK	Ku Klux Klan Kubano
PSP	Partido Socialista Popular

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
PARTE I INTELLECTUAIS DA RAÇA DE COR E NACIONALISMO CUBANO (1912-1927)	28
1 AS REPRESENTAÇÕES DOS INTELLECTUAIS DA RAÇA DE COR NA IMPRENSA NEGRA DE HAVANA NO PÓS-1912	29
1.1 A ILUSTRAÇÃO DO NEGRO <i>VERSUS</i> A BARBÁRIE DO BRANCO	29
1.2 EMPREITADA ASSIMILACIONISTA	35
1.3 IDEÓLOGOS DA OCIDENTALIZAÇÃO	47
1.4 ARTISTAS NEGROS	51
1.5 RAÇA DE COR EM FOCO: FOTOGRAFIA E CONSTRUÇÃO DA AUTORIDADE INTELLECTUAL	55
1.6 CONCLUSÃO	62
2 CONFLITOS RACIAIS, NACIONALISMO E MESTIÇAGEM NA PRIMEIRA REPÚBLICA	64
2.1 CONFLITOS RACIAIS E OS LIMITES DO ASSIMILACIONISMO	64
2.2 TENSÕES NA RAÇA DE COR	65
2.3 IMIGRAÇÃO ESPANHOLA	68
2.4 NACIONALISMO CULTURAL	70
2.5 ALIANÇAS, REDES INTELLECTUAIS E “OPINIÃO PÚBLICA”	77
2.6 A RAÇA TRISTE (1924) E A TRAGÉDIA DO INTELLECTUAL DE COR	80
2.7 BIBLIOGRAFIA DOS AUTORES DA RAÇA DE COR	84
2.8 CONCLUSÃO	86
PARTE II MODERNISMO E CULTURA AFRO-CUBANA	88
3 VANGUARDA CULTURAL, NACIONALISMO E AFRO-CUBANISMO	89
3.1 DA “DECADÊNCIA CUBANA” AO AFRO-CUBANISMO	89
3.2 AFRO-CUBANISMO COMO MOVIMENTO INTELLECTUAL INTER-RACIAL	95
3.3 A “VIRADA CULTURALISTA” DE <i>IDEAIS DE UMA RAÇA</i>	100
3.4 A CRISE DOS INTELLECTUAIS DA RAÇA DE COR	106
3.5 “PARA FALAR DE NEGRO DE VERDADE”: NACIONALISMO E ORGULHO RACIAL	117
3.6 CONCLUSÃO	123

4 INSTITUIÇÕES E REDES DO AFRO-CUBANISMO	125
4.1 FERNANDO ORTIZ E O FOLCLORE CUBANO	125
4.2 SOCIEDADE DE ESTUDOS AFRO-CUBANOS (1937)	137
4.3 AFRO-CUBANISMO DE LIVRARIA	149
4.4 CONCLUSÃO	155
CONSIDERAÇÕES FINAIS	157
REFERÊNCIAS	161

INTRODUÇÃO

Em 9 de julho de 1941, o jurista e antropólogo Fernando Ortiz, considerado o patrono dos estudos afro-cubanos, pronunciou uma conferência no Palácio Municipal de Havana, onde relatou um diálogo que manteve anos antes com seu avô¹. Diante da insistência do avô, um militar espanhol aposentado, em afirmar que todos os generais do Exército Libertador Cubano (conhecidos como *mambises*) eram negros ou da raça de cor, Fernando Ortiz comentou a existência entre eles de José Martí (um branco). Sem se dar por vencido, o avô de Ortiz respondeu: “Martí não era de cor, porém é como se fosse; esse foi mulato por dentro”. O tema da anedota de Ortiz é a diferença cultural e política entre duas gerações: a de seu avô, um militar espanhol aposentado com reservas quanto à condição racial dos cubanos, e a sua geração, que afirmara a nacionalidade cubana como produto de transculturações entre africanos e espanhóis.

Sob o emblema de uma “Pátria de todos e para todos” José Martí se converteu em símbolo da nacionalidade cubana, algo que foi gestado nos primeiros anos da República em meio a um intenso debate sobre a questão racial na ilha. Logo, para Ortiz, a frase do avô, apesar de incorreta, não deixava de apontar para o fato de que o principal representante da nacionalidade cubana, José Martí, não poderia se confundir com um branco, sendo sim o resultado da mistura entre as populações que estiveram na formação da ilha: um mulato. O comentário de Ortiz é, no entanto, bem mais do que uma querela familiar. Ele ajuda a pensar o que foi o longo processo de encontros, desencontros e imbricações entre o mundo intelectual e as relações raciais na ilha, objeto de investigação desta tese e isto porque o que Ortiz apresenta como um fato consumado, em 1941, o consenso sobre o caráter mestiço da cultura cubana, não o era nas condições adversas e conflituosas nos anos iniciais da Primeira República cubana (1902-1933).

Este estudo se inscreve em um período histórico que tem como marco inicial o Massacre do Partido Independente de Cor (PIC), uma experiência de organização partidária autônoma da raça de cor, em 1912, e, como marco final a sociedade cubana do começo dos anos 40. Temos, portanto, dois desafios. O primeiro, o de situar historicamente o leitor e familiarizá-lo com categorias que fazem sentido no contexto das práticas sociais da sociedade cubana do período. A principal delas é a categoria “raça de cor” que foi mobilizada pelos

¹ A versão que consultamos da conferência foi publicada em *Raza y racismo – Antología da Revista Caminos*, La Habana, p. 48-85, 2009.

intelectuais cubanos no período que estudamos. O segundo desafio é o de relacionar sociologicamente os fenômenos que me propus a estudar.

Esta é uma tese sobre os intelectuais da raça de cor, pensando sociologicamente, ou seja, a partir dos seus condicionamentos como grupo, de suas estratégias de consagração e das práticas discursivas que os colocam como produtores de uma “cultura cubana”. Entendo a relevância de trabalhos que pensam a produção destes intelectuais negros, que, da perspectiva da história das ideias, revelam a importância deste pensamento. (POUMIER, 2007; CUBAS-HERNANDEZ, 2011; FERNÁNDEZ ROBAINA, 2007; 2009). Porém, meu objetivo é diverso. Esta tese se propõe a entendê-los integrados sociologicamente ao ambiente cultural e político do seu tempo. Desta maneira, nesta introdução, começo da problemática que motivou esta tese e como isto fez com que tomasse a capital de Cuba, a cidade de Havana, como o espaço social em que, por excelência, poderia compreender as questões que são alvos de minha preocupação científica. Depois disto, faço uma contextualização do período que estudei e das principais categorias que mobilizei relacionando-as à sociedade cubana do período. A partir daí, exporei, de forma mais aprofundada, questões relativas ao problema de investigação, à maneira como estruturei os capítulos e à metodologia utilizada para interpretá-lo.

Havana no roteiro da modernidade negra

O percurso desta tese se liga ao meu interesse original pelo tema da modernidade negra. Em termos esquemáticos, a ideia central da modernidade negra é entender o processo de integração da cultura africana à modernidade tendo como marco as vanguardas artísticas europeias da Primeira Guerra Mundial (1914-1919). Para Antônio Sérgio Guimarães (2003), esta inclusão da cultura africana à modernidade contribuiu para que os intelectuais negros repensassem as bases de sua integração à nacionalidade, tendo como referência tanto países de modernidade periférica, como Brasil e Cuba, quanto sociedades de capitalismo avançado, como os Estados Unidos. Esta contribuição de Antônio Sérgio Guimarães é importante porque o estudo dos intelectuais negros funciona como o elemento que articula a sociologia das relações raciais e a sociologia da cultura, duas áreas de meu interesse. Como efeito disto, coloca a possibilidade de pensar os intelectuais negros como agentes do campo simbólico relacionando-os não apenas a seus contextos nacionais (que nada mais são do que os contextos de relações intelectuais, políticas e culturais em nível local) como de suas articulações internacionais. Desta maneira, meu objeto de estudo se concentrou nos

intelectuais negros como organizadores da cultura, um conceito da teoria de Gramsci que uso aqui apenas para efeito de descrição, relacionando os efeitos de sua posição social (resultados de processos de socialização escolar e estímulos familiares e/ou institucionais) e a relação que estabeleceram, quer para negá-la ou afirmá-la, com a cultura de origem africana (seja traduzida em termos de cultura negra ou de cultura popular) como parte do processo de integração à sociedade burguesa. Com isto, era natural que me inclinasse por analisar realidades sociais em que este processo era mais facilmente observável. Foi este marco de preocupações teóricas somado a um período relativamente longo de estadia em Havana e Santiago de Cuba (seis meses), em 2010, que me fez analisar como esta relação entre intelectuais negros, modernidade e cultura nacional ocorreu em Cuba.

Havana, durante a Primeira República (1902-1933), se tornou o centro dos projetos de modernização cultural e política da elite cubana, que correspondeu a mudanças no espaço urbano, reformas culturais e educacionais, de hábitos e costumes associados com o padrão considerado civilizado. Esta modernização, para Nuñez Vega (2011), foi possível pela prosperidade econômica da burguesia cubana a partir da expansão, entre 1915-1920, do comércio de açúcar com os Estados Unidos. Robin Moore (2002, p. 177) se refere à precoce construção de ferrovias (a partir de 1837), da estrada central (1927-1931) e à expansão do transporte rodoviário e marítimo, entre os anos 1910 e 1930, como fatores que ligaram os trabalhadores das províncias mais distantes da ilha à capital. A partir deste momento, ritmos de origem regional e local – a exemplo do *son*, música do campo e da província do Oriente – convergem e estabelecem forte identidade com Havana. Nas últimas décadas do século XIX, cidades como Havana, Buenos Aires, Nova York, Nova Orleans e Rio de Janeiro se convertem em espaços de circulação e de formação de redes intelectuais e de artistas que passaram a construir formas simbólicas de integração dos descendentes de africanos, indígenas e mestiços à modernidade (EDWARDS, 2003; GUIMARÃES, 2004, p. 271-284; VASQUEZ, 2005)². Desta maneira, nesta tese, os processos intelectuais e políticos assim como a maior parte do material empírico, têm como referência a cidade de Havana sem desconsiderar a importância e significado que os fenômenos aqui observados possam ter tido em outras cidades e províncias cubanas (às quais me refiro, ao longo da tese, de forma ocasional).

Definido o marco espacial, era necessário estabelecer o período a ser estudado. Esta definição já estava mais ou menos orientada pelo marco da modernidade negra que tinha

² Para os casos cubano e argentino ver, respectivamente: EDWARDS, 2003; VASQUEZ, 2005.

como referência os movimentos vanguardistas europeus da Primeira Guerra Mundial (1914-1919). Porém, quando contrastados com a realidade social cubana, os períodos não eram exatamente os mesmos. Outro problema adicional era que as condições do desenvolvimento das relações raciais na ilha, a formação de uma camada de intelectuais negros e a sua relação com a modernidade obedeceram a uma ordem de fatores própria, o que fez com que me arriscasse no território da sociologia histórica. Desta maneira, tive de me equilibrar entre o “reducionismo sociológico” e o “particularismo histórico” e me aventurar em uma realidade social que, apesar de muito propícia a me confrontar com um problema de estudos que considero relevante, era bastante complexa. Do estudo do material empírico do período e dos estudos sobre a realidade cubana surgiram duas ordens de problemas.

O primeiro, o de estabelecer o intervalo de tempo a que se dedicaria esta investigação. A definição deste marco temporal foi estabelecida no diálogo com as fontes e as pesquisas sobre Cuba no período da Primeira República (1902-1933). Quando estive pela primeira vez em Cuba, em 2010, intelectuais e ativistas negros promoviam encontros, debates e conferências que tinham como tema o Massacre do Partido Independente de Cor (1912). Dois anos depois, em 2014, nas livrarias de Havana, o interesse era pela Revolução de 1933, o Movimento Minorista e a cultura afro-cubana, o que interpretei como efeito do processo de reformas econômicas levadas a cabo para mitigar a crise iniciada com o Período Especial (1994)³. O contato com as fontes e a bibliografia confirmou que o período entre o Massacre de 1912 e o fim da Primeira República (1933) era o mais adequado para estudar aquilo a que me propunha. Porém, estes eram marcos que respeitavam mais a uma ordem de acontecimentos políticos que a mudanças no ambiente cultural. Desta maneira, se eram marcos importantes para me situar no contexto de debates políticos (e suas repercussões no mundo intelectual) foi a consulta às fontes que me indicou como período de chegada o começo dos anos 40, que é quando se pode afirmar, com maior margem de segurança, que o debate intelectual cubano se aproxima de um relativo consenso sobre a relação entre raça e nacionalidade.

O segundo, o de me confrontar com as implicações do uso de uma categoria – “raça de cor” – que era extremamente relevante para o período que me propus a analisar. O problema estava localizado no fato de que a formação da raça de cor remonta à segunda metade do século XIX (MATA, 2012; HELG, 2000), um período anterior ao meu objeto de interesse. Alejandro de La Fuente (2000) utiliza o termo afro-cubano de forma indiscriminada

³ Refere-se ao início da crise econômica em Cuba com o desaparecimento do bloco socialista liderado pela União Soviética.

para negros e mulatos em seu estudo em que analisa a dinâmica das relações raciais em Cuba em um período de quase cem anos, que se inicia com a República (1902) e termina com o Período Especial (1994-2000). Aline Helg (2000), sem ignorar a importância da raça de cor, se refere a negros e mulatos, em seu estudo que começa com a abolição, em 1886, e termina no período do Massacre do Partido Independente de Cor (1912). Mesmo considerando a complexidade das identidades raciais em Cuba, Melina Pappademos (2011) se reporta ao ativismo negro e à elite negra ao analisar a relação entre sociedades da raça de cor e a política durante a Primeira República (1902-1933). Estes e outros exemplos (SCOTT, 1991; FERRER, 2004; FERNANDEZ ROBAINA, 2007; 2009; BARCIA, 2009) mostram que não há consenso sobre a melhor categoria a ser utilizada.

Entendo que “raça de cor” é uma categoria política reivindicada por negros e mulatos com fortes implicações políticas e culturais durante a Primeira República (1902-1933), principalmente para os intelectuais, que falavam em nome desta, daí a correção do seu uso no período analisado. Desta maneira, a expressão “raça de cor” foi uma categoria mobilizada pelos critérios de classificação social e de pertencimento político. Integrava a “raça de cor” todos os indivíduos de ancestralidade africana reconhecíveis por traços fenotípicos. Porém, esta não era uma categoria exclusiva, ou seja, ao lado desta identidade coletiva, negros e mulatos cubanos podiam se diferenciar pela cor (MATA, 2012). Para Aline Helg (2000, p. 55), “negros e mulatos cubanos compartilhavam uma identidade coletiva que não excluía diferenciações pessoais baseadas na cor e na etnicidade”. Este ponto é relevante, pois, nesta tese, os intelectuais da raça de cor são tomados como parte de um processo de negociação política em que o pertencimento racial é tanto efeito de uma sociedade segregada racialmente como resultado da agência intelectual destes indivíduos que se pensam como porta-vozes e representantes autorizados da raça. Veremos que, durante os anos 20 e 30, este termo perde força e concorre com outros como “raça negra”, “raça mestiça” ou mesmo “raça cubana” entre os intelectuais cubanos. Estas mudanças correspondiam a novas disposições no campo cultural e político e impactavam, desde uma perspectiva intelectual, a formação das identidades raciais. Isto não significa, no entanto, que o racismo nas relações sociais cotidianas em Cuba deixou de existir. Desta maneira, na próxima seção apresento o contexto histórico em que ocorrem os fenômenos estudados por esta tese.

Raça de Cor e o Massacre de 1912

Em 1912, o que começara como a formação de um partido político se converteu em um dos mais dramáticos episódios da Primeira República cubana (1902-1933), o Massacre do Partido Independente de Cor. Em 1908, um agrupamento formado por negros e mulatos que se sentiam sub-representados no partido liberal e no partido conservador, legendas que rivalizavam no quadro político dos primeiros anos da República cubana, os Independentes de Cor decidiram fundar seu próprio partido e se constituir como força política alternativa que garantisse a integração de suas lideranças aos círculos de poder. Em 1910, o Senado Federal de Cuba aprovou uma emenda à Constituição que proibia a formação de partidos exclusivos de uma raça e que recebeu o nome de Morúa, em referência ao seu proponente o Senador Morúa Delgado (1856-1910), um político ligado à raça de cor.

Em maio de 1912, membros e simpatizantes do Partido Independente de Cor iniciaram um protesto armado, na região oriental da ilha, com o propósito de forçar o presidente José Miguel Gomez (1858-1921) a revogar a Emenda Morúa (MERIÑO FUENTES, 2006, p. 22-23). Este protesto armado dos Independentes de Cor foi desproporcionalmente reprimido pelo governo de Gomez, que temia, em 1912, uma terceira ocupação militar norte-americana. As forças governamentais (mais de cinco mil soldados entre membros das guardas rurais, efetivos do Exército e a ação de civis brancos armados, conhecidos por “milícias brancas”) contaram com o reforço de centenas de *mariners* norte-americanos que desembarcaram em Guantánamo e deixaram um saldo de três mil mortos entre militantes, simpatizantes e indivíduos da raça de cor (HELG, 2000; DE LA FUENTE, 2000). Após a repressão violenta do governo, o levante armado foi considerado debelado e o conflito encerrado com o assassinato em junho de 1912, de seus dois principais líderes, Pedro Ivonet (1860-1912) e Evaristo Estenoz (1872-1912). Em 1912, a raça de cor ainda atua como elemento de unidade entre negros e mulatos e é uma categoria política mobilizada em defesa de seus interesses. Para entendermos a origem da raça de cor, é necessário que façamos uma breve digressão histórica.

A expansão das *plantations* de cana e a intensificação da escravidão de africanos no começo do século XIX tornaram Cuba uma rica e próspera colônia espanhola. Segundo Robert Paquette (1988), nos primeiros anos do século XIX, a prosperidade econômica da ilha ensejou a formação de uma elite constituída por *pardos* (mulatos) e *morenos* (negros) livres, por artesãos, trabalhadores qualificados e urbanos. Entre o final do século XVIII e meados do século XIX, existiram em Cuba escritores e intelectuais negros, a exemplo do escravo

Francisco Manzano (1797-1853) e do pardo livre Gabriel da Concepción Valdés –mais conhecido como Plácido (1809-1844)⁴. A colaboração entre *cativos* e *livres* deu origem a rebeliões e insurreições, nos primeiros anos do século XIX⁵.

De acordo com Iacy Maia Mata, (2012, p. 25), com “a descoberta do envolvimento de mulatos em conspirações e suas redes de colaboração com negros e escravos”, as autoridades coloniais espanholas passaram a agrupar indiscriminadamente negros e mulatos como “gente de cor”, “classe de cor” e “raça de cor”. Para Aline Helg, depois da conspiração *La Escalera*, de 1844, se fechou a “válvula de escape mulata” (DEGLER, 1986). Desta maneira, a barreira de cor em Cuba se tornou mais rígida e menos permeável à absorção de mulatos com elevado nível educacional no círculo da elite branca formada por fazendeiros e profissionais liberais. Após a descoberta de uma série de conspirações e o chamado “Ano de Couro” (1844), em Cuba, as autoridades coloniais aplicaram leis segregacionistas com o objetivo de conservar os privilégios da população branca (PAPPADEMOS, 2011, p. 15).

Os membros da “gente de cor”, “classe de cor” ou “raça de cor” foram proibidos de ingressar em clubes, praças e cafés frequentados por brancos. Segundo Iacy Maia Mata (2012, p. 25), “apenas brancos podiam sentar nos vagões de primeira classe, portar armas e, quando estudantes, deviam ser separados dos de cor”. Um decreto de 1805, que proibia as relações inter-raciais, a partir da década de 1840, passou a ser amplamente conhecido (PAQUETTE, 1988, p. 105; 113-114; 118-121). Houve também modificações no Código Civil e Penal. Os documentos de identificação de negros e mulatos não traziam, como os dos brancos, o termo *Don* (Senhor) e *Doña* (Senhora). Estes pronomes de tratamento funcionavam como marcadores raciais. As paróquias, que tinham a atribuição de registrar os recém-nascidos, mantinham livros distintos para brancos e os da raça de cor. Do ponto de vista

⁴ Outros escritores menos conhecidos também compõem este quadro: a *parda* e poetisa Juana Pastor (*Décimas*, 1815; *Soneto*, 1815); o *moreno* Laureano Pérez e Santa Cruz (*Poesias Líricas*, 1840); e os poetas escravos Juan Antônio Frias (1835-187?) (*Al Sol*, 1867; *El Esclavo*, s/d) e Manuel Roblejo (*Ecos del alma*, 1867). Juan Antônio Frias foi fuzilado por suspeita de envolvimento em uma conspiração escrava. Manuel Roblejo morreu nos campos de batalha, lutando ao lado do Exército Libertador de Cuba. Estas informações contam em Trelles (1927).

⁵ A mais importante delas foi a Conspiração de 1812, liderada por José Antônio Aponte (? – 1812), um crioulo livre, artesão e membro das milícias de *pardos* e *morenos*. A Conspiração teria como principais sujeitos integrantes das milícias de *pardos* e *morenos* e dos *cabildos de nação*. Sobre a Conspiração de Aponte, ver: Franco (2006 [1963]).

penal, havia um agravamento da pena em caso do agressor ser negro e o agredido um branco (HELG, 2000, p. 49-54)⁶.

A participação na Guerra de Dez Anos (1868-1878) contra o domínio colonial espanhol e a luta pela abolição da escravidão aproximaram negros e mulatos que, sob o signo da “raça de cor”, mobilizaram-se politicamente por direitos políticos e civis. (MATA, 2012). Nos últimos anos da administração espanhola em Cuba, as autoridades coloniais estenderam a todos os habitantes da ilha os direitos civis previstos nas leis de associação (1887) e de reunião (1880) (BARCIA, 2009, p. 25-26). Isto contribuiu para a formação de sociedades de instrução e recreio em que negros e mulatos fortaleceram seus laços de solidariedade em torno de uma identidade comum, a raça de cor. Negros e mulatos familiarizados com a linguagem cívica dos direitos civis e políticos do período acionaram as redes legais que garantiam o direito de associação, reunião e expressão e defenderam seus direitos por meio de petições e ofícios às autoridades, ações judiciais, reuniões públicas e de seus próprios jornais (BARCIA, 2009, p. 116-167; MONTEJO ARRECHEA, 2004; HELG, 2000, p. 49-54).

Estas sociedades organizavam saraus, tertúlias, conferências e garantiam a manutenção de uma imprensa negra que tinha como principais animadores uma elite letrada e culta que se referia a si mesma como a “classe dos intelectuais da raça de cor”. Estas sociedades de instrução e recreio rivalizavam com os antigos *cabildos* ou *cabildos de nação* por onde se deu boa parte do processo de transmissão da cultura africana aos negros e mulatos cubanos. A partir de 1887, com a lei de associação, as sociedades da raça de cor se converteram em espaços de circulação e produção de jornais, revistas documentos, livros, folhetos, partituras e escritos até pelo menos o final da Primeira República (BARCIA, 2009, p. 65-66)⁷.

Por exemplo, a Sociedade de Estudos Científicos e Literários, presidida por Juan Gualberto Gómez (1854-1933), realizava conferências, debates e leituras de livros⁸. As

⁶ Este conjunto de interdições legais não raro fazia com que indivíduos entrassem na justiça para provar que eram *brancos*. Desde 1795, o rei da Espanha, Carlos III, estabelecera que os pardos que possuísem dinheiro poderiam comprar a *Real Cédula de Gracias al Sacar*, com a qual se reconheceria legalmente sua *brancura*. Este foi o caso de Vicente Escobar Flores (1762-1864), primeiro pintor cubano de renome que, nascido negro, morreu legalmente branco (RIGOL, 1982 apud MONTEJO ARRECHEA, 2004, p. 52).

⁷ As sociedades de instrução e recreio se mantinham pela contribuição de seus associados. Em geral, estas sociedades aspiravam a fundação de escolas ou de aulas, bibliotecas, jornais, ajuda mútua e assistência médica; algumas possuíam cursos de idioma (francês e inglês) e realizavam apresentações artísticas e culturais, conferências, atividades teatrais, musicais, festas, bailes e reuniões. (MONTEJO ARRECHEA, 2004).

⁸ Apesar de serem poucos os cubanos negros e mulatos que sabiam ler e escrever, no final do século XIX⁸, através das leituras coletivas e dos discursos, alguns reproduzidos posteriormente em jornais

principais sociedades das primeiras décadas da República desenvolveram atividades semelhantes (BARCIA, 2009, p. 131)⁹. A independência de Cuba, em 1902, depois da primeira ocupação norte-americana (1898), que deu fim ao conflito hispano-cubano, gerou expectativas entre uma parcela da população da raça de cor que ocupava posições de destaque na sociedade da época de que a república cubana materializaria o projeto nacionalista de uma “pátria de todos e para todos” preconizado por José Martí e os principais líderes independentistas. Como condição de garantir a unidade entre os cubanos – brancos e da raça de cor – contra os espanhóis, José Martí, Antônio Maceo e outros líderes da Guerra de Independência reforçaram o projeto de fraternidade racial que orientou a Constituição de 1902.

Para os membros da raça de cor, a primeira ocupação militar norte-americana (1898-1902) junto com a massiva entrada de imigrantes espanhóis na ilha (DE LA FUENTE, 2000, p. 74-86; NARANJO OROVIO; GARCIA GONZALEZ, 1996), os deslocou das posições mais acomodadas da economia e do aparato estatal. A partir de suas próprias sociedades e *casinos* (BARCIA, 2009, p. 19-167), os espanhóis monopolizaram as melhores oportunidade de emprego e trabalho no comércio e na indústria, algo que só se modificou com o fim da Primeira República e a lei da nacionalização do trabalho de 1933 (DE LA FUENTE, 2000). Logo, a Constituição da República de Cuba que, em 1902, instituiu o voto universal masculino, converteu as sociedades da raça de cor em espaços de arregimentação de eleitores por parte de lideranças políticas brancas que, em troca, concediam indicações para empregos públicos, entre outros benefícios (PAPADEMOS, 2013; DE LA FUENTE, 2000). Estavam lançadas as bases de uma estrutura partidária clientelista que permitiu que a raça de cor, além de indicar nomes para cargos públicos, elegeisse representantes nas Câmaras legislativas e alcançasse algumas posições do Executivo (apesar de continuarem sub-representados nestes espaços). Como afirmou Rafael Serra, a maior arma da população negra e mulata do período foi o voto. Logo, as sociedades, a imprensa e os intelectuais da raça de cor estavam diretamente ligados à estrutura clientelista dos partidos políticos da Primeira República.

O Massacre do Partido Independente de Cor (PIC) mostrou como, na Primeira República, iniciada em 1902, o projeto de uma identidade cubana, gestado, principalmente,

e revistas, havia um acesso mais generalizado às publicações que circulavam nestas sociedades. Iacy Maia Mata (2012, p. 208), por exemplo, reproduz discurso pronunciado no *Casino Popular* de Santiago de Cuba, em junho de 1879, e depois publicado no jornal *Bandera Espanhola*, em que o orador se refere à necessidade de superar as rivalidades existentes entre negros e mulatos.

⁹ Entre as listadas por Maria de Carmen Barcia estão a Le Printemps, Sociedade de Assalto Jóvenes de Vals, Club Benéfico, o Círculo Progressista, o Centro Escobar e as Filhas de Maria da Caridad.

durante a última etapa da Guerra de Independência (1895-1896), havia fracassado (FERRER, 1999, p. 112-138). São manifestações deste fracasso, a primeira e segunda ocupação militar norte-americana (1898-1902; 1906-1908), a segregação racial (com proibição de negros e mulatos frequentarem clubes, barbearias, restaurantes e compartilharem os mesmos espaços que os brancos nas praças públicas) e as expressões de racismo na vida cotidiana (chegou ao ponto de ocorrer na ilha linchamentos e conflitos violentos entre negros e brancos), assim como a baixa representatividade dos negros e mulatos nos círculos superiores de poder. A partir de 1912, os intelectuais da raça de cor repensam a nacionalidade cubana e iniciam o que chamo, *grosso modo*, de uma transição de um nacionalismo republicano a um nacionalismo cultural, processo este que se consolidou nos anos 20.

Intelectuais da raça de cor e nacionalismo cubano

Definido nosso ponto de partida, o ano de 1912, entendo como o nacionalismo cubano, reivindicado por intelectuais brancos e da raça de cor desde o final da guerra de independência implicou em uma nova etapa do diálogo sobre a relação entre raça, cultura e nacionalidade. Porém, optei por fazer isto a partir da trajetória dos intelectuais da raça de cor entendendo como seus pontos de partida iniciais –grupo familiar, classe social, capital cultural e capital político–contribuíram para suas estratégias e possibilidades de consagração no meio cultural do período (BOURDIEU, 2004, p. 184). Considerei, para isto, tanto a relação destes intelectuais com o ambiente cultural do período, a partir da análise da imprensa negra, como a das instituições que contribuíram para legitimar as suas práticas discursivas e intelectuais.

Alguns autores trabalham com a ideia de que há um campo intelectual em Cuba, pelo menos desde o final do século XIX (FORNET, 2009; CUBAS-HERNÁNDEZ, 2012; e NUÑEZ VEGA, 2005). No que diz respeito à prática dos intelectuais da raça de cor, é inegável que contribuiu para sua inserção neste campo o sistema de recompensas do clientelismo político da Primeira República (1902-1933). Diante da heteronímia do mundo cultural dos intelectuais da raça de cor, pode-se questionar se, analiticamente, é possível compreender a produção intelectual destes sujeitos como algo que não esteja subsumido no plano das lutas por prestígio e posições sociais de destaque naquele período. Entendo que não se deve confundir os mecanismos sociológicos que tornam possível determinado fenômeno com o próprio fenômeno. Desta maneira, o que reivindico para o meu objeto de estudo não é a sua primazia em face do momento histórico e dos mecanismos que o tornam possível, mas o significado deste fenômeno no campo da vida cultural cubana. Entendo que é possível

analisar a vida cultural dos intelectuais negros a partir das suas relações com o mundo político e econômico, assim como com as formas de ação coletiva empreendidas pela raça de cor na Primeira República, como o faz Melina Pappademos (2011).

Por isso, foi particularmente importante partir da imprensa negra do período posterior ao Massacre do Partido Independente de Cor (1912) para entender as trajetórias, agenciamentos e estratégias de disputa simbólica que estes intelectuais da raça de cor estabeleceram. Justamente pelo ambiente cultural cubano estar segregado racialmente – como efeito da racialização que dominava outras esferas da vida social –, na primeira metade da tese, é a imprensa negra a porta de entrada para entender a trajetória destes intelectuais e suas propostas para dar uma solução ao problema racial cubano tendo como eixo principal um movimento de intelectuais que redefinisse as bases da nacionalidade. Para estes intelectuais da raça de cor era problemática, no entanto, a relação com a cultura de origem africana, negada como parte de sua estratégia de autopromoção como elite culta e ilustrada.

A “ilusão biográfica” de Pierre Bourdieu (2008) que utilizo nesta tese me permitiu entender a ação dos sujeitos não como um erro de cálculo, uma dificuldade subjetiva de entender a realidade com dados objetivos, mas como resultado da internalização de padrões de comportamento e estruturas de sentimento que faziam parte do próprio repertório de crenças e de sua autopercepção como sujeitos. Pode parecer, a princípio, problemática a apropriação da ideia de “ilusão biográfica” de Bourdieu para iluminar meu problema de investigação (e sua aliança tática com a teoria do assimilacionismo cujo efeito chamei de ocidentalização), mas o fato é que ela repõe, do ponto de vista dos sujeitos, inteligibilidade às suas ações.

O objetivo foi tanto perceber concretamente como foram mobilizadas suas disposições sociais para o embate intelectual como as estratégias e alianças utilizadas em torno da construção de sua própria autoridade simbólica. Neste sentido, o *corpus* do nacionalismo cubano construído pelos intelectuais da raça de cor é efeito do que chamo de pugilato intelectual e de suas estratégias de consagração que, por sua vez, sofriam as influências de instituições e empreendimentos culturais que dominavam o ambiente cultural cubano do período. Estas mudanças no ambiente intelectual se fazem sentir, mais particularmente, a partir da década de 20, que inaugura um período de renovação artística e política conhecido como Década Crítica (1920-1930) e que tem como marcos o Protesto dos 13 (1923) e do movimento vanguardista conhecido como Minorista (1923-1927) ou movimento afro-cubanista.

A Década Crítica (1920-1933) inaugura um ciclo de mobilizações e protestos que levariam à derrocada da Primeira República, em 1933, com a deposição do presidente Geraldo Machado. Este foi um período turbulento de mudanças políticas em Cuba, que só se estabilizou com uma nova Assembleia Nacional Constituinte, em 1940, e corresponde à entrada em cena de um nacionalismo cultural que superaria os esquemas do nacionalismo republicano que prevaleceram durante a Primeira República (1902-1933) (ROJAS, 2005). A partir deste momento, as instituições e empreendimentos culturais se tornaram mais porosas não apenas à autoridade dos intelectuais da raça de cor como à cultura de origem africana. Desta maneira, procurei entender as condições sociais em que isto ocorre e quais suas implicações nas estratégias dos intelectuais da raça de cor.

Estrutura da tese

A Parte I desta tese “Intelectuais da raça de cor e nacionalismo cubano (1912-1927)” é formada pelos primeiros dois capítulos e tem como objetivo entender as tomadas de posição dos intelectuais da raça de cor na sociedade cubana após o Massacre do Partido Independente de Cor, em 1912, como parte de suas estratégias de construção de sua autoridade intelectual.

No Capítulo 1, me concentro nas representações da raça de cor na imprensa negra de Havana no período que se seguiu ao Massacre do Partido Independente de Cor, em 1912. Apesar de o objeto de estudo não ser a imprensa negra é através dela que tenho contato com os intelectuais da raça de cor, seus pontos de vista e suas tomadas de posição no debate intelectual sobre raça e cultura no período. Neste capítulo e no segundo utilizo informações que encontrei em *Juvenil* (1912-1919) e *Labor Nueva* (1916), empreendimentos culturais que surgiram no período posterior ao Massacre de 1912. Como são séries mais ou menos completas, *Juvenil* (1912-1919) e *Labor Nueva* (1916) me permitiram ter acesso a um volume de textos razoavelmente grande e distribuído dentro de uma ordem cronológica com informações sobre intelectuais da raça de cor que alcançaram posições de destaque na política e cultura cubana, como Enrique Andreu, Ramon Vasconcelos, Primitivo Ros, José Manuel Póveda, Inocência Silveira dentre outros. Isso propiciou tanto me aproximar dos conteúdos produzidos e de suas práticas discursivas, sociabilidade, redes e alianças estabelecidas entre os intelectuais, assim como ajudou a reconstituir os pontos de partida sociológicos (do ponto de vista cultural, político e econômico) e o seu investimento no afastamento subjetivo da cultura de origem africana e na autoridade intelectual (que teve como suportes cultura,

refinamento e erudição). De uma maneira geral, quando os articulistas são brancos, eles são apresentados como tal, porém o mesmo não acontece no caso contrário, o que mostra que é uma imprensa feita pela raça de cor e para ela. Porém, para evitar qualquer equívoco, utilizei referências à cor e à filiação presentes em seus próprios escritos, em consultas a outros trabalhos e ao rico acervo de fotografias destes intelectuais que estão reproduzidas na imprensa negra. O uso da fotografia como fonte de pesquisa fez com que eu dedicasse uma seção específica para pensar como elas foram utilizadas para reforçar a autoridade intelectual destes sujeitos como cultos e intelectualizados.

No Capítulo 2, o objetivo é entender como a agudização dos conflitos raciais em Cuba – e o Massacre de 1912 é uma referência incontornável – gerou um conjunto de respostas por parte dos intelectuais da raça de cor que os aproximou de um nacionalismo cultural que, ainda que de forma incipiente, tendeu a valorizar a cultura local e as suas expressões vernaculares (mesmo que com reservas à cultura africana) e a contrastar a fraternidade e cordialidade cubanas entre as raças ao sistema Jim Crown norte-americano. As estratégias de distinção e ocidentalização mostravam os seus limites à integração dos intelectuais da raça de cor aos círculos de poder e prestígio da ordem republicana. O romance *A raça triste* (1924), de Jesús Masdeu, analisado neste capítulo, problematiza o assimilacionismo como via de integração de negros e mulatos à sociedade cubana. Porém, o processo de refinamento cultural dos intelectuais da raça de cor – que teve o domínio da escrita como forma consagrada para este fim – encontra o seu ponto culminante na *Bibliografia dos autores da raça de cor*, organizada por Carlos M. Trelles, em 1927, com o objetivo de reunir e sistematizar todo o conhecimento cultural produzido por estes. A importância de Carlos M. Trelles para a vida intelectual da Primeira República e o significado específico da Bibliografia na construção da nacionalidade mostra como o labor dos intelectuais da raça de cor contava com o estímulo e o concurso de intelectuais brancos.

A Parte II desta tese “Modernismo, nacionalismo e cultura afro-cubana (1928-1945)” é formada pelos Capítulos 3 e 4. Nesta segunda parte da tese, entendo a relação dos intelectuais da raça de cor com o ambiente intelectual e político a partir da crise da Primeira República (1902-1933), o que faz com que tanto redefina a sua relação com a cultura afro-cubana como estabeleça novos veículos de consagração intelectual que não passam mais pela ocidentalização, como na etapa anterior.

No Capítulo 3, me propus a analisar as condições sociais do surgimento do movimento de renovação político e cultural que tem como marcos o Protesto dos 13 (1923) e o Movimento Minorista (1923-1927). Mostro como a convergência entre cultura e política

contribuiu para a formação de um movimento intelectual de caráter inter-racial que teve no afro-cubanismo a sua principal expressão. Desta maneira, analiso como o afro-cubanismo foi apropriado a partir das alianças e associações entre intelectuais, artistas, músicos, políticos e agentes da indústria cultural tendo como fontes a principal publicação do movimento das vanguardas artísticas, a *Revista de Avance* (1927-1930) e “Ideais de uma raça” (1929-1931), suplemento dominical do *Diário da Marina*, liderado pelo arquiteto da raça de cor, Gustavo Urrutia. Dada a sua importância no período, recorri à obra sobre a vida de Nicolás Guillén, de seu principal biógrafo, Ángel Augier (2005), a sua autobiografia (GUILLÉN, 1985) e suas correspondências reunidas na coletânea organizada por Alexander Pérez Heredia (GUILLÉN, 2002). O objetivo deste capítulo é mostrar como isto teve impacto nas estratégias de consagração intelectual da raça de cor e colocou novos contornos à sua atuação no campo político e cultural. Este processo tornou mais problemática a relação entre intelectuais da raça de cor com as sociedades negras e o sistema político clientelista da Primeira República (1902-1933).

No Capítulo 4, último capítulo, analiso as condições através das quais o afro-cubanismo se converteu em campos de estudo e conhecimentos especializados e como isto ensejou novos campo de atuação para os intelectuais negros e mulatos. Entender este processo de institucionalização dos estudos afro-cubanos não é possível, sem nos remetermos à trajetória de Fernando Ortiz (1882-1965) e ao seu papel no surgimento de duas instituições, a Sociedade do Folclore Cubano (1923) e a Sociedade de Estudos Afro-cubanos (1937-1945). Para entender este período, foi particularmente importante a consulta aos Arquivos do Folclore Cubano (1924-1930) e à Revista da Sociedade de Estudos Afro-Cubanos (1937-1941; 1945), ambas vinculadas às instituições fundadas por Fernando Ortiz; as Cartas de José María Chacón a Fernando Ortiz, no período da fundação da Sociedade do Folclore Cubano (GUTIERREZ-VEGA, 1982), a biografia do intelectual negro Salvador García Agüero (JIMENEZ PASTRANA, 1985) e as publicações *Chicago Defender* e *Revista Phylon*, durante os anos 40, para entender as repercussões do nacionalismo cubano entre os afro-americanos.

Neste período, procuro entender a preocupação dos intelectuais cubanos com o estudo da cultura nacional, autóctone e vernácula e como isto vai moldando a relação com a cultura negra ou afro-cubana. Neste capítulo, relaciono os processos de institucionalização destes saberes canonizados acerca da cultura cubana com o término da Primeira República em 1933 e o atribulado interregno desta até a Segunda República (1940-1952). Mostro que, neste período de crise e instabilidade política, há uma polarização política e ideológica na sociedade

cubana que contribuiu para a redefinição da importância e do significado dos intelectuais da cultura afro-cubana para a identidade nacional.

PARTE I

INTELECTUAIS DA RAÇA DE COR E NACIONALISMO CUBANO (1912-1927)

1 AS REPRESENTAÇÕES DOS INTELECTUAIS DA RAÇA DE COR NA IMPRENSA NEGRA DE HAVANA NO PÓS-1912

1.1 A ILUSTRAÇÃO DO NEGRO *VERSUS* A BARBÁRIE DO BRANCO

Aspiração suprema de quantos, de um modo ou outro, tomam participação no desenvolvimento intelectual de Cuba, deve ser a de viver em perfeita harmonia e identificados por um mesmo e nobre ideal: a felicidade da pátria. Vergonhoso é que, não obstante, a pequenez de nosso território nacional, os indivíduos consagrados ao cultivo das artes e ciências permaneçam quase ignorados uns dos outros, distanciados por pueris prevenções ou velados pela neblina da mais desconsoladora indiferença, sem recíproco apoio, sem estímulos, vegetando em um escolasticismo de campanário que transcende à rançosa altivez medieval e resulta nocivo a toda inovação e a todo progresso. [...] Para que a obra renda fruto maduro e abundante, *é indispensável que os vínculos de classe que unem os intelectuais sejam sólidos*, capazes de resistir sem o mais leve quebrantar os golpes da picareta demolidora dos convencionalismos e as robustas acometidas da sorte adversa.¹⁰

Poucos meses depois dos eventos que ficaram conhecidos como o massacre do Partido Independente de Cor (PIC), ocorrido entre maio e julho daquele ano, a revista negra *Juvenil* publicou este chamado à unidade da “classe intelectual”. Este chamado traduz o crescente mal-estar dos intelectuais negros¹¹ com o projeto de modernização da sociedade cubana orientado por setores de suas elites intelectuais e políticas. Diante da sublevação do PIC, a imprensa cubana contribuiu para criar um clima de pânico na população, sendo responsável pela “criação de inúmeras lendas sobre casas saqueadas, assassinatos de cidadãos brancos, mulheres brancas estupradas etc.”, segundo Antón Carrillo, o que contribuiu para que o sentimento antinegro se fortalecesse. A polarização política entre liberais e conservadores e a iminência de uma terceira ocupação militar norte-americana, levou o presidente Miguel Gómez a um verdadeiro esforço de guerra ao formar tropas de voluntários e enviar quase todo o efetivo das forças armadas em busca de debelar os Independentes de Cor. Miguel Gomez autorizou ainda a todos os “brancos a portar armas sem licença e, em geral, o ódio racial cresceu”. Os editoriais de *Diário de la Marina* (Diário da Marina) e *La Lucha* (A Luta), os dois principais jornais da ilha no período, apresentam a sublevação do PIC

¹⁰ REVISTA JUVENIL. “Anhelos”, *Revista Juvenil*, 10 nov. 1912. Etapa I, Jornada III, tradução minha, grifos meus.

¹¹ Seguimos a orientação de Antônio Sérgio Alfredo Guimarães que utiliza o termo “intelectuais” no sentido gramsciano de “liderança moral, cultural e política” (GUIMARÃES, 2004, p. 284).

como “um movimento racista, de luta contra a ordem estabelecida, contra a nação cubana e contra a civilização que esta representa” (ANTÓN CARRILLO, 2005, p. 159).

Além da imprensa, as publicações surgidas logo após o massacre, mostram o recrudescimento do racismo anti-negro (FERNÁNDEZ ROBAINA, 2007, p. 87). Gustavo Mustelier publicou *La extinción del negro en Cuba* (A extinção do negro em Cuba) em que defendeu a tese, mobilizando dados estatísticos e demográficos, da extinção gradual dos negros cubanos pois estes seriam absorvidos pela população branca de origem europeia. (BRONFMAN, 2001, p. 28). Em *La Guerra de razas: negros contra blancos en Cuba* (A guerra de raças: negros contra brancos em Cuba), Rafael Conte e José M. Capmay entendiam este acontecimento político como resultado da “luta de raças” que opunha escravos (negros) e seus antigos senhores (brancos). Para os autores, querer “que ambos convivam unidos por laços de afeto fraternal, é pretender o impossível” (CONTE; CAPMAY apud CUBAS HERNÁNDEZ, 2011, p. 81). Para vários autores negros, a principal característica de período pós-1912 foi o aprofundamento das divisões raciais (DE LA FUENTE, 2000, p. 121).

Porém, as reações de racismo antinegro que se seguiram à malograda jornada de Esternoz desvelaram como a sociedade cubana era polarizada racialmente e, além disto, como o racismo presente na sociedade do período encontrava apoio no âmbito das políticas estatais, das instituições acadêmicas e da intelectualidade. Desde o final do século XIX, quando foram introduzidas na ilha (GARCÍA GONZÁLEZ; NARANJO OROVIO, 1998), as teorias do racismo pseudocientífico ganharam adeptos e prestígio institucional. Nos primeiros anos da república, inclusive no período posterior a 1912, o ambiente intelectual era dominado pelo pensamento de Cesare Lombroso (1835-1909), Enrico Ferri (1856-1929) e Paul Broca (1824-1880), epígonos do “racismo científico” na Europa. Instituições acadêmicas como o Museu de Antropologia e a Faculdade de Direito da Universidade de Havana ensejaram diversas pesquisas no campo da antropologia, criminologia, saúde pública e reforma sanitária inspiradas no pensamento destes autores (BRONFMAN, 2004).

Nas revistas *Reforma Social*, *Derecho y Sociología* (Reforma Social, Direito e Sociologia), *Vida Nueva* (Vida Nova), *Azul y Rojo* (Azul e Vermelho), *Cuba y America* e *Revista Bimestre Cubana*, que circularam entre 1906 e 1909, empreendimentos culturais dominados por reformadores sociais brancos e membros da elite intelectual e política, no debate sobre a modernização da sociedade cubana, era hegemônico o racismo científico (BRONFMAN, 2004, p. 60-61). A revista *Cuba Contemporânea* (1913-1917), que circulou depois de 1912 e era animada por um grupo de intelectuais brancos influentes da ilha, teve forte influência do sociólogo argentino José Ingenieros. Ingenieros “destacava a inferioridade

dos colonizadores espanhóis, vistos como os culpados por todos os males da América do Sul, como a miscigenação” e apontava que a solução para isto estaria na “regeneração” das raças através da assimilação da cultura e do trabalho das nações europeias mais adiantadas com a incorporação de imigrantes brancos europeus às nações latino-americanas (CUBAS-HERNÁNDEZ, 2011, p. 84-85).

Esta elite intelectual cubana era majoritariamente formada por médicos e advogados que tentavam “monopolizar a tarefa de interpretar as mudanças sociais e demográficas da ilha de Cuba”, nas primeiras décadas da República. Um exemplo deste domínio é o número de publicações voltadas para as áreas de direito e medicina. Entre 1917 e 1924, de um total de 731 livros publicados, 197 eram obras de poesia, 139 de direito, 132 de medicina e 110 de história de Cuba (BRONFMAN, 2004, p. 61).

Porém esta tentativa de monopolizar a interpretação das mudanças que ocorriam em Cuba teve seus homólogos entre a raça de cor. Apesar das manifestações de intelectuais e políticos negros contrários ao levante armado do Partido Independente de Cor (PIC) eles foram obrigados a se posicionar diante do recrudescimento do racismo antinegro na imprensa, nos meios intelectuais e entre a população.

Em 1919, o clima de pânico antinegro retornou a Cuba, quando o assassinato de crianças brancas atribuído a práticas de bruxaria (forma como eram designadas, de forma pejorativa, um conjunto de religiões de origem africana) desencadeou uma onda de violência da população contra os pretensos autores dos crimes que foram mortos pela polícia ou linchados (CUBAS-HERNÁNDEZ, 2011, p. 97-107; BRONFMAN, 2001). A reação dos intelectuais negros – tanto em relação ao massacre de 1912 como aos linchamentos de 1919 – foi de associar os brancos envolvidos nestes atos de violência a bárbaros e selvagens, invertendo, assim, as representações que, principalmente a imprensa fazia de negros e mulatos. Comparando o manifesto assinado por intelectuais negros, em 1912, que condena o Partido Independente de Cor, e o que circulou em 1919, de iniciativa dos membros da mais prestigiosa sociedade negra do período, o Clube Atenas, Bronfman afirma que o segundo, de forma mais radical que o primeiro, associou os brancos a atos de violência, a exemplo do linchamento e ao mesmo tempo afirmou a existência de um “negro civilizado” (BRONFMAN, 2001, p. 31).

Um intelectual negro da época, a respeito da onda de violência de 1919 contra os negros praticantes da bruxaria (*brujería*) lamentou que “homens cultos compartilhem os impulsos da plebe; estas querem linchar se é preciso”. Para ele, “homens intelectuais” deveriam se comportar como Émile Zola, que condenou a violência contra os judeus na

França, e não apoiar tais “demonstrações de barbárie”¹². A estratégia foi, portanto, reforçar os vínculos da raça de cor com a cultura europeia, civilizada e culta e associar à barbárie, à selvageria e à ignorância, os atos de violência praticados contra negros e mulatos (CUBAS-HERNÁNDEZ, 2011, p. 97-107; BRONFMAN, 2001).

Com efeito, os intelectuais da raça de cor, sem espaço nas publicações acadêmicas da elite intelectual e política cubana da Primeira República (1902-1933), têm a imprensa negra – formada por jornais e revistas, em sua maior parte, de vida efêmera, que circulam nas principais cidades cubanas nas últimas décadas do século XIX (BARCIA, 2009, p. 116-162) – como meio de registrar suas opiniões. Entendemos que a permanência da imprensa negra no período se deveu a uma conjunção de fatores que contribuíram positivamente para que fosse a tribuna destes intelectuais de cor.

O primeiro deles foi a estrutura competitiva da política cubana da Primeira República (1902-1933). As sociedades negras funcionavam como espaço de construção de alianças, de apadrinhamentos políticos com o objetivo de “acesso a escolas profissionais, empregos lucrativos, cartas de referência, sinecuras, contratos, e empregos públicos” (PAPPADEMOS, 2011, p. 12). Os jornais negros expressam as articulações entre intelectuais e políticos ao promoverem candidaturas, apoiarem iniciativas do governo ou a elas se oporem, ao opinarem sobre os programas político-partidários, denunciarem casos de racismo e construírem aproximações com políticos e intelectuais brancos sensíveis às reivindicações da raça de cor. Neste sentido, não tomo os discursos produzidos na imprensa negra dissociados deste conjunto de relações que os tornou possíveis como realidade sociológica. Como afirma Arcádio Díaz-Quñones, não é possível manter uma “separação entre práticas discursivas e as não discursivas que tecem o cotidiano” (DÍAZ-QUIÑONES, 2006, p. 76).

Ao contrário da pretensão das revistas acadêmicas, a imprensa negra não se reivindicava como um empreendimento cultural e intelectual puro e algo à parte das relações políticas. A Revista Juvenil, por exemplo, teve origem no Círculo Progressista (uma organização política liberal) que era formado pelos intelectuais da raça de cor Lorenzo Despradel, José Manuel Póveda, Jesús Lopez Severo e Ramón Vasconcelos¹³. Ramón Vasconcelos, que assumiu *Juvenil* e deu à publicação um novo impulso, se tornou deputado e ministro¹⁴, mesmo caminho seguido por Primitivo Ros, fundador da Revista *Labor Nueva*¹⁵.

¹² Juan de Bravo. Los negros brujos. *Revista Juvenil. Revista Ilustrada*, año II, n. 24, 30 jun. 1913.

¹³ Juan de Bravo. Sensaciones. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 26, 20 ago. 1916.

¹⁴ “Haga sus impresos en la imprenta de Molina Tenerife 10, que trabaja bien y sumamente barato”. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 3, 5 mar. 1916.

A imprensa negra se inscreve, portanto, como um espaço de construção de capital político para diferentes sujeitos que procuram uma posição social estável no ambiente político conturbado da primeira república.

Porém, isso não significa subsumir a imprensa negra à política e às sociedades negras, como se ela só existisse como meio e instrumento para facilitar apadrinhamentos. Até porque, como relata Melina Pappademos, existiam outros agentes que se colocavam no papel de corretores do voto da comunidade negra, a exemplo das sociedades negras como a Sociedade de Recreio e Ajuda Mútua Africana Lucumí Santa Bárbara e outras congêneres (PAPPADEMOS, 2011, p. 92-124). Alejandro de La Fuente mostra, por exemplo, que os liberais, com o objetivo de atrair o voto negro, usaram ritmos e danças afro-cubanas durante as eleições e participaram de reuniões sociais e fúnebres dos *Congos libres*, “uma associação de ajuda cultural e mútua de antigos escravos procedentes do Congo e seus descendentes (DE LA FUENTE, 2000, p. 98). Um articulista negro observa, de forma irônica, o comportamento de políticos que, nos períodos eleitorais, acudiam aos *santeros* em troca de apoio moral e votos e que “se põem descalços e dançam o ‘bembé’ como o mais prático na arte; que tomam sangue de galo e se fazem batizar por Má Mercé ou Ño Cirilo”¹⁶. Logo, a imprensa negra está associada a um fenômeno social mais amplo, que entendo por intelectualização, ilustração, ou ainda, ocidentalização – dado o seu objetivo de se dissociar da cultura africana –, em que o uso ostensivo da cultura escrita é um meio de reforçar a autoridade dos sujeitos que desta tomam parte.

Em segundo lugar, existem condições objetivas (gráficas e tipografias) e subjetivas (escritores, redatores e público leitor) que foram mobilizados para que estes empreendimentos culturais fossem viabilizados.¹⁷ Já no começo do século XX, Cuba está equipada com as melhores *imprentas* do período: o linotipo, em 1904; o *off-set*, nos anos 1910 e os modernos processos de impressão nos anos 20 (CUBAS-HERNÁNDEZ, 2012, p. 42). Com isso, houve uma expansão do número de livros, manuais, folhetos e jornais publicados em Cuba, o que foi acompanhado de um aumento significativo do número de leitores, principalmente, entre negros e mulatos.

Havia um circuito da imprensa negra que articulou diferentes atores sociais: tipógrafos, redatores e público leitor. Era um circuito que envolvia o trabalho tipográfico,

¹⁵ Río de Galícia. Crônicas. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. I, 20 fev. 1916.

¹⁶ Juan de Bravo. Los negros brujos. *Revista. Juvenil. Revista Ilustrada*, año II, n. 24, 30 jun. 1913.

¹⁷ Río de Galícia. Crônicas. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. I, 20 fev. 1916.

redatores, arregimentação de assinaturas e, para a manutenção do empreendimento, a cobrança do valor das assinaturas¹⁸. Este arranjo tornou a gráfica de Molina – a mesma em que foi impressa a revista negra *Labor Nueva* – um dos anunciantes da publicação negra¹⁹. Além disto, existiam, na comunidade da raça de cor, indivíduos em condições de atuar em um dos pontos desta cadeia, seja como redatores e articulistas ou como “consumidores” destas mesmas publicações. Isto, no entanto, não pode nos fazer perder de vista as limitações desta modalidade de imprensa em comparação com os grandes jornais em circulação no período. Com tiragens muito pequenas e pouca capilaridade, em termos de distribuição, era a grande imprensa que detinha, de longe, a hegemonia e o poder real de mobilizar a “opinião pública” do período (FERNÁNDEZ ROBAINA, 2007, p. 87).

Em terceiro lugar, as barreiras impostas à presença do negro na imprensa branca foram decisivas para o surgimento de uma imprensa alternativa independente voltada para a população de cor. Não se pode desprezar, portanto, a marginalização sofrida pelos negros na imprensa controlada pelos brancos na ilha. Lino Dou justifica o surgimento de uma imprensa negra afirmando: “nós não temos espaço dentro da **imprensa branca** para exteriorizar nossos pensamentos”²⁰. Para o articulista, “devemos ter **imprensa negra** que diga ao negro, franca, abertamente, quais são os defeitos que lhe privam de gozar plenamente de todos os direitos que lhe são iminentes como ser humano livre e consciente”²¹. Contudo, os animadores da imprensa negra tinham consciência dos seus limites. Diante de um caso de racismo no Colégio das Irmãs da Caridade do Sagrado Coração de Jesus, em Havana, que se recusava a matricular crianças negras, a publicação negra lamenta o fato de que “como a imprensa dirigida por pessoas brancas não há de dar calor a nosso protesto, o grito será de pequenos efeitos”²². Além disto, neste período, a contribuição de intelectuais negros na imprensa se restringia a algumas colunas ou artigos de opinião²³. Apenas no final dos anos 20, com

¹⁸ Río de Galícia. Crônicas. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. I, 20 fev. 1916.

¹⁹ LABOR NUEVA. Anuncios. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. I, 20 fev. 1916.

²⁰ Lino Dou. Surge et ambula. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 23, 30 jul. 1916, grifos do autor.

²¹ Lino Dou. Surge et ambula. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 23, 30 jul. 1916, grifos do autor.

²² Charla Semanal. *Labor Nueva*, Havana, año I, n. 34, 22 out. 1916.

²³ Como, por exemplo, a coluna “Marcha de una raza” (Marcha de uma raça) assinada por Lino Dou no jornal *El Mundo* (O Mundo) e a de Ramon Vasconcelos, em *La Prensa* (A Imprensa). Após a extinção de *Ideales de una raza* (Ideais de uma raça), que circulou, entre 1928 e 1931, como suplemento dominical do *Diário de La Marina* (Diário da Marina), o arquiteto Gustavo Urrutia assinaria semanalmente a coluna “Armonias” (Harmonias), no mesmo jornal, entre 1931 e 1959.

Ideales de una raza (Ideais de uma raça), suplemento dominical do *Diário de La Marina* (periódico conservador e um dos mais importantes da ilha no período), dirigido pelo arquiteto Gustavo Urrutia, a intelectualidade negra teria maior espaço em um jornal de grande circulação, como veremos no Capítulo 3 desta tese.

Portanto, a exortação da epígrafe que abre este capítulo parte de um grupo de intelectuais da raça de cor para o conjunto dos intelectuais cubanos em função de entenderem que a unidade da classe dos intelectuais é indispensável à concretização de um projeto de república inclusiva e com cidadania para todos. Isto pode, a princípio, fazer crer que estes intelectuais negros não tivessem consciência da distribuição desigual do capital cultural, político, econômico e social e de como eram limitadas as possibilidades de reconhecimento intelectual na Primeira República (1902-1933). Esta afirmação não é verdadeira. Na verdade, estes intelectuais negros procuravam articular no discurso sobre o nacionalismo, cidadania e relações raciais as próprias práticas sociais e, com isto, legitimar o seu lugar como representantes mais avançados do processo de refinamento e ilustração da raça de cor. Logo, a estratégia de conflito que caracterizou a experiência do Partido Independente de Cor, depois de 1912, cedeu espaço para uma retórica de acomodação, de forte caráter assimilacionista, em que os intelectuais negros reforçam os seus laços com a cultura europeia e ilustrada e radicalizam uma solução para o problema negro nos limites da república burguesa cubana.

1.2 EMPREITADA ASSIMILACIONISTA

Ser escritor em Cuba é já consagrar-se a um labor ingrato; porém *ter a pele escura e sentir vocação pelas letras constitui uma verdadeira desgraça*. Por um lado, se tropeça com o sólido muro do racismo branco; por outro, com o desdém e a burla dos próprios irmãos [...] Ninguém ignora que a imprensa cubana é pobre e que os jornalistas recebem uma desprezível retribuição por seus serviços; mas muito poucos sabem que os jornais editados por pessoas de cor são rechaçados sistematicamente em todas as partes, sem outra causa que *a de crer-se incompatível a qualidade de escritor com a condição de negro* [...] ²⁴.

Os intelectuais formam, no período, o grupo que expressa, de forma mais acabada, o processo de “ocidentalização” ²⁵ cultural da raça de cor. Esta ocidentalização cultural é

²⁴ Sinceridades. *Revista Juvenil*. Etapa I, II Jornada, 28 out. 1912, tradução minha, grifos meus.

²⁵ Utilizo o termo ocidentalização e não embranquecimento cultural, pois, como disse Leo Spitzer, a assimilação cultural para negros e mulatos “nunca poderia erradicar a diferença que os distinguia dos brancos”. Referindo-se ao conceito de Talcott Parsons de “característica primordial”, o fenótipo era “um fator fundamental de sua diferenciação social”, ou seja, “um fator visível e externamente perceptível – um fato difícil de ignorar ou alterar” (SPITZER, 2001, p. 202).

entendida em termos da assimilação da cultura branca, europeia e civilizada e do afastamento da cultura africana. Contudo, o que a epígrafe que abre esta seção exprime é que as barreiras raciais, malgrado todo esforço dos membros da raça de cor por se converterem em intelectuais, continuam a ser obstáculo à sua empreitada assimilacionista. Tanto o “racismo branco” como a “burla” dos próprios irmãos de cor convergem em lhe negar o lugar social de intelectual que, não obstante a importância do processo de socialização escolar, é entendido em termos de uma herança cultural (BOURDIEU; PASSERON, 1975). Mesmo assim, estes sujeitos se *representavam* como intelectuais e, a partir do contexto de relações com seu “público” e das forças sociais e políticas, assumem posições e tomam parte de polêmicas do seu tempo (SAID, 2003, p. 19-36). Nos jornais negros, como espaços diacríticos, estes intelectuais tomavam posição e construíam a própria imagem como polemistas que mobilizam um repertório de ideias para pensar a modernidade cubana para além das formas hegemônicas do período. Como Alina López Hernández (2013, p. 69) afirma, “o pensamento cubano em seu devir histórico se nutriu de significativo componente polêmico”. A polêmica funciona como um “pugilato intelectual” em que, a partir dos argumentos dos adversários, o intelectual define suas estratégias de combate²⁶.

Contudo, este tipo de mobilização de recursos econômicos, sociais e culturais por parte dos intelectuais da raça de cor – da qual a imprensa negra é expressão – não pode estar dissociada da sua superfície social, ou seja, do campo da ação prática destes sujeitos como encarnações sociológicas. Não se tratam, portanto, apenas de representações, mas de representações dentro de um contexto de práticas sociais estruturadas e de conteúdos incorporados como verdadeiros por aqueles que a eles aderem (BOURDIEU, 2001, p. 117-118)²⁷. Como efeito da disputa por posições nos círculos superiores de poder e cultura durante a primeira república, podemos pensar na “ocidentalização”, em termos de prática social, internalizada pelos sujeitos, que passam a partilhar a crença na superioridade e valor da

²⁶ Analisando as reações de intelectuais ao pensamento conservador de Alberto Lamar Schweyer, nos anos 20, Alina López Hernández (2013, p. 68) observa que: “O pensamento de esquerda e o de direita se complementam na medida em que um tende a ser a resposta ou contrapartida do outro; pode afirmar-se, inclusive, que um propicia o desenvolvimento do outro. Ainda antes que se fizessem comuns os termos mencionados [de esquerda e direita] a história das ciências nos mostra exemplos autênticos em que através do desenvolvimento da humanidade uma corrente de pensamento conservador impulsionou muitas vezes uma resposta contrária aos seus objetivos: a escolástica medieval conduziu ao pensamento racional e humanista do Renascimento. Também ocorreu o inverso”.

²⁷ Estamos de acordo com Bourdieu (2001, p. 117-118) quando afirma que um grupo específico de agentes confinados aos seus campos sociais de experiência e interesse tende a ter seus pontos de vistas tomados por “invisíveis, insignificantes e até ilusórios” por indivíduos envolvidos em outro tipo de experiência prática.

cultura europeia, civilizada e ilustrada²⁸. Logo, não obstante as trajetórias destes sujeitos poderem ou não traduzir uma mudança objetiva de posição social, de uma condição mais modesta para uma de maior destaque, o que me motiva é entender como este processo de aproximação da cultura ocidental se traduziu em um afastamento subjetivo da cultura de origem africana.

Leo Spitzer (2001, p. 152) entende este processo de afastamento subjetivo em termos de uma sociologia da assimilação e da marginalidade social. Para entender as respostas dos indivíduos à situação de marginalidade, utiliza a psicologia de Alfred Adler em que a percepção dos sujeitos teria caráter “interpretativo e mutável” tendo como referência a relação entre o *eu no presente* e o *eu no futuro*. Uma interpretação alternativa, a meu ver, é que este distanciamento subjetivo é a culminância da ação prática destes indivíduos que procuram ocupar as posições de destaque na sociedade cubana do período e, para isto, investiram em sua própria diferenciação social. Contudo, estes sujeitos partem de disposições no campo familiar e educacional (podendo esta ser ou não formal) que, ao longo do processo de socialização, criaram as condições para o engajamento subjetivo no que chamo de “empreitada assimilacionista”²⁹.

Portanto, quando falo de intelectual penso em sentido amplo para nele incluir uma camada formada por autodidatas, profissionais liberais, pedagogos e artistas da raça de cor. Seus esforços em absorver a cultura ocidental, europeia e letrada fez com que houvesse consenso com a ideia de que, para civilizar Cuba, era necessário se afastar da cultura africana que representaria uma sobrevivência da escravidão. É como se a ocidentalização – resultado de um acúmulo de capital cultural – fosse uma moeda altamente valorizada no mercado político e social da Primeira República (1902-1933).

Em primeiro lugar, chama a atenção, na imprensa negra, o uso do termo intelectual para designar determinados indivíduos da raça de cor. Lino Dou (1871-1939)³⁰ é

²⁸ Como veremos nesta seção, são comuns entre os intelectuais da raça de cor, as reclamações sobre o comportamento imitativo e decorativo e as demonstrações postiças ou artificiais em relação à cultura europeia e ocidental por parte de integrantes das sociedades negras.

²⁹ Isso não exclui, no entanto, que fenômenos sociais e psicológicos possam estar combinados e que não são possíveis ou desejáveis aproximações teóricas entre sociologia e psicologia. A respeito ver: BOURDIEU, 2001, p. 200-203.

³⁰ Lino Dou (1871-1939). Nascido em Santiago de Cuba, foi ajudante de campo de José Maceo e se tornou coronel do Exército Libertador. Exerceu intensa atividade como jornalista, sempre vinculado as causas da raça de cor. Foi editor de *Minerva*, colaborador da *Revista Labor Nueva* e de “Ideales de una raza” e manteve a coluna “Marcha de uma raça” no jornal *El Mundo*.

apresentado como um “intelectual de mais fino humorismo”³¹ e a sociedade negra “Bella Unión” como integrada por “nossos mais importantes intelectuais”.³² Fala-se de uma “intelectualidade negra”³³ e líderes da raça de cor, como o senador Juan Gualberto Gomez (1954-1933), são apresentados como uma “força intelectual” que atuou “com sua pluma, com sua palavra, com sua influência” como um “fundador da nacionalidade” cubana³⁴. Esta primeira representação do intelectual como homem notável, dotado de uma capacidade única e imprescindível ao desenvolvimento da nacionalidade coincide com o modelo de intelectual preconizado por Enrique Rodó (1872-1917)³⁵ através de sua obra *Ariel* (1900).

Ariel (1900), obra-prima do uruguaio Enrique Rodó, influenciou fortemente a geração de intelectuais crioulos³⁶ no período posterior a 1898, ano em que a Espanha perde suas últimas possessões, Cuba e Filipinas (FORNET, 2009, p. 40-61). No pensamento de Rodó, a oposição entre a cultura hispânica e anglo-saxã, organizava o papel a ser desempenhado pelos intelectuais: enquanto, entre os anglo-saxões prevaleceria o espírito pragmático e utilitarista, nas sociedades de origem hispânica, os intelectuais se caracterizariam por serem homens notáveis, cultos e de altos valores e por se consagrarem à elevação intelectual e moral do país. Um intelectual como Ramiro Guerra, por exemplo, escreve, em 1924, que a crise econômica que se seguiu ao período de crescimento econômico conhecido como “dança dos milhões” (1915-1920) se deveu à “apatia cívica” dos cubanos que estariam mais interessados em desenvolver carreiras, abrir negócios, explorar fazendas, ou seja, formar um patrimônio, do que em se dedicar aos assuntos políticos. Desta maneira, indica a necessidade de reformar a escola pública como veículo de difusão do “sentimento de espírito nacional” e “idealismo patriótico” (NÚÑEZ VEGA, 2011, p. 4).

Este tipo de pensamento era corrente, também, entre os intelectuais negros. Para Julián Gonzalez, o método de ensino desenvolvido por Booker Washington, no Instituto

³¹ Ulises de Mortiner. Cosas de Lino. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 19. 25 jun. 1916.

³² Julián González. Una confesión. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*. Havana, año I, n. 15, 21-28 maio 1916.

³³ Lino Dou. El vacío negro. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 25, 13 ago. 1916.

³⁴ Julián González. Blancos y negros. Lucha por la nacionalidad. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 8, 16 abr. 1916.

³⁵ José Enrique Rodó (1872-1917) foi um escritor uruguaio. Defendeu a herança cultural hispânica em oposição à cultura e ao imperialismo norte-americano e propôs um movimento intelectual que teve a obra *Ariel* (1900) como programa. Sobre a influência de *Ariel* no pensamento intelectual cubano ver: FORNET, 2009, p. 40-61.

³⁶ Na América hispânica, ao contrário da portuguesa, crioulos são os brancos, descendentes de espanhóis, nascidos na América.

Normal de Tuskegee, no Alabama, teve sucesso na formação de profissionais negros porque corresponderia “ao tipo de civilização do povo ianque, que é puramente utilitarista”³⁷. Em Cuba, ao contrário dos Estados Unidos, os problemas do negro seriam resolvidos se este, “em estreita harmonia com seu compatriota branco” avançasse em ordem moral³⁸. Segundo Lino Dou, os negros norte-americanos estariam acomodados por sua “prática de enriquecimento material”³⁹. Para um articulista negro, Enrique Rodó, José Ingenieros (1877-1925)⁴⁰ e García Calderón (1834-1905)⁴¹ eram “argonautas da consciência” que conseguiram uma “segunda conquista das Índias Ocidentais” (como era denominada pelos colonizadores a região formada pelo arquipélago do Caribe)⁴², o que não deixa de ser contraditório pois, como apontou Ambrósio Fornet (2009, p. 49), o núcleo do projeto de colonização cultural de Rodó pressupunha uma homogeneidade cultural e racial que “não existia e colocava o tema da identidade em um beco sem saída”.

Porém, na utilização do modelo de intelectual inscrito no pensamento de Enrique Rodó, está subentendido que “intelectualização” não pode se confundir com algo exterior, imitativo, mas se converter em um processo de interiorização de práticas culturais e sociais que dotasse a comunidade negra de seus próprios “homens notáveis”. Afinal, nada mais distante do intelectual preconizado por Rodó que a “legião de escritorzinhos”⁴³ e a “falange inútil de sonhadores presunçosos entregues completamente ao acaso: sem bússola e nem ideias”⁴⁴ que caracterizariam certos indivíduos da raça de cor no período. Cuba teria se tornado um país em que “os pedreiros se chamam jornalistas, onde se chama de distinto quem usa colarinho e gravata como a decência ordena; onde se chama culto a um que lê as novelas

³⁷ Julián González. Blancos y negros. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 7, 2 abr. 1916.

³⁸ Julián González. Blancos y negros. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 7, 2 abr. 1916.

³⁹ Lino Dou. Vello no, murallas. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 20, 5 jul. 1916.

⁴⁰ José Ingenieros (1877-1925) foi um médico, psiquiatra, psicólogo, farmacêutico, escritor, docente, filósofo e sociólogo ítalo-argentino. Seus ensaios *El hombre mediocre*, *Al margen de la ciencia*, *Hacia una moral sin dogmas*, *Las fuerzas morales*, entre outros, tiveram forte impacto sobre o pensamento intelectual latino-americano.

⁴¹ Ventura García Calderón Rey (1886-1959) foi escritor, diplomata e crítico literário peruano. Pertenceu à Geração do 900 ou arielista.

⁴² T. Carrion Maduro. Poesia y filosofía. *Revista Juvenil*, Etapa II, V Jornada, 9 dec. 1912.

⁴³ Luís Betancourt Defourneau. Mirando hacia adelante. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 8, 9 abr. 1916.

⁴⁴ J. Morúa Contreras. Cuestiones sociales. *Juvenil, Revista Ilustrada*, Etapa II, VI Jornada, 29 dez. 1912.

de Zamacois e os versos de Seboruco”⁴⁵. Estas críticas a uma camada de “pseudo-intelectuais” e diletantes antecipam, nos anos 1910, alguns dos argumentos do debate sobre a “decadência cubana” que marca o período de revisionismo no campo cultural conhecido como “década crítica” (entre 1920-1930). Mas o essencial, a meu ver, é que sob a superfície deste elitismo o que está em disputa é quem está em melhor condição de representar a raça de cor e, em decorrência disto, acessar as melhores oportunidades na esfera política e cultural.

Isso fica mais claro quando consideramos o processo de institucionalização do ensino, que se inicia em 1898, ainda sob a primeira ocupação norte-americana, que durou até 1902. Em fevereiro de 1898, ainda sob ocupação norte-americana, o governo autônomo de Cuba autorizou as Juntas de Educação a “empregar por um período de tempo não mais além de 31 de agosto de 1900 a qualquer homem ou mulher a quem considerassem com a suficiente cultura, educação e condições de caráter necessário para ensinar nas escolas públicas” (A. J. A, 1902, p. 93 apud CORDOVÍ NÚÑEZ, 2012, p. 12). De acordo com os dados do Censo de 1899, existiam, neste ano, 2708 professores (1206 homens e 1502 mulheres). Em poucos meses, o número chegou a 3613 (SANGER, 1900, p. 472 apud CORDOVÍ NÚÑEZ, 2012, p. 12). Vários indivíduos de cor, homens e mulheres, viram no magistério a possibilidade de um emprego público, de estabilidade e, além disto, de *status* social. Esta foi uma via de acesso também para as mulheres negras. De acordo com Cordoví Núñez, a docência “para muitas destas docentes, em sua imensa maioria entre 18 e 25 anos de idade, seria descobrir o mundo com as lógicas tensões e discriminações acordes aos códigos da época, mais agravantes nos casos das professoras negras” (2012, p. 13). Com o ordenamento e a preparação do quadro professoral, formam-se a Instituição Livre de Ensino (1899), as Escolas Normais de Verão (1900), a Faculdade de Pedagogia (1900) e, finalmente, as Escolas Normais (1915). Com a institucionalização do ensino em Cuba, a cultura letrada passou a ter um papel preponderante, ou seja, a posse dos bens simbólicos se converteu em um recurso que podia ser utilizado para incidir nos projetos de modernização da ilha.

Durante a Primeira República, ocorreram os primeiros esforços para reformar a educação pública e reduzir as taxas de analfabetismo entre a população cubana. Para Maria del Carmen Barcia, entre a década de oitenta do século XIX e a segunda metade do século

⁴⁵ Juan de Bravo. *Sensaciones. Juvenil. Revista Ilustrada*, Havana, año II, 6 sept. 1913. Eduardo Zamacois (1876-1971) foi escritor cubano de origem espanhola. Publicou novelas, de apelo erótico e enredo frívolo. Entre seus títulos constam: *Amar as oscuras* (1894), *La enferma* (1895) e *En prosa* (1896). Seboruco é o pseudônimo de Antônio Eulogio Hernández Alemán (1897-1918), poeta matancero, que ficou conhecido por seu estilo popular e de versos despretensiosos. Para Bravo, Zamacois e Seboruco são exemplos de má literatura escrita em Cuba, no período.

XX, houve um acelerado impulso de alfabetização da população da ilha, principalmente entre as camadas de cor (negros e mulatos). Em 1887, 12,29% dos negros e mestiços sabiam ler e escrever; em 1919, este número chegou a 54% (CARMEN BARCIA, 2009, p. 268). Alejandro de La Fuente demonstra como os cubanos de cor tiraram melhor proveito das oportunidades educacionais abertas no período da Primeira República. Segundo os dados do censo compilados por De La Fuente, entre 1907 e 1919, as taxas de assistência escolar eram ligeiramente superiores entre os cubanos negros em comparação aos brancos (1.04 e 1.03, respectivamente). Em 1899, por exemplo, apenas 30% dos negros entre 10 e 19 anos de idade tiveram instrução, comparado com 40% dos brancos. Trinta anos depois, o índice de alfabetização dos negros mais que duplicou e era um pouco mais alto que 70%. Estas taxas, no entanto, começaram a declinar, a partir da crise de 1929, e o índice de escolarização em Cuba decaiu progressivamente até 1953 (DE LA FUENTE, 2000, p. 204). A inclusão massiva dos negros e mulatos cubanos no ensino fundamental tem relação direta com o fato de que este estava sob a responsabilidade do Estado. Para todos os efeitos, concordam Alejandro De La Fuente e Maria del Carmen Barcia, tanto nos últimos anos de controle espanhol como na Primeira República, não houve restrições ao acesso de crianças de cor nestas instituições.

Não obstante, o cenário é outro quando se trata do ensino secundário, controlado por instituições de ensino privada. Na década de 1920, havia apenas seis escolas secundárias públicas em Cuba e 40 escolas privadas que controlavam 75% do total de matrículas. Em 1936, o número de escolas privadas secundárias chegou a 86%. Apesar das tentativas de reverter este quadro nas décadas subsequentes, em 1958, 60% das escolas secundárias eram privadas. O corpo docente das escolas secundárias, segundo estimativas da época, era formado por 70% de estrangeiros. Além disto, as melhores escolas americanas e de orientação protestante eram abertas apenas para brancos enquanto as escolas religiosas eram espanholas e igualmente discriminatórias (DE LA FUENTE, 2000, p. 207). Neste sentido, entende-se o esforço das sociedades negras em criar suas próprias escolas e promover a educação de crianças e jovens da raça de cor. Por outro lado, estas sociedades foram as principais apoiadoras das campanhas pela nacionalização do ensino em Cuba. Por exemplo, uma das principais reivindicações do Partido Independente de Cor (1906-1912) era a universalização do ensino público na ilha (FERNANDÉS ROBAINA, 2009, p. 117-126).

Com isso, se expandiram as oportunidades de escolarização para jovens negros o que associou, ao intelectual generalista, uma camada de intelectuais formada por portadores de um diploma e egressos da socialização escolar. Logo, uma diferenciação se constrói entre os intelectuais. Emerge uma “classe profissional” negra formada por advogados, médicos,

dentistas, farmacêuticos, engenheiros e pedagogos⁴⁶. Um articulista negro afirma que, malgrado a turbulência política nos primeiros anos da república, a raça de cor vê sair da universidade como graduados “[...] médicos, advogados, engenheiros, doutores e doutores em Pedagogia; em Filosofia e Letras, Químicos, Agrônomos, etc. etc. assim como uma grande legião de professores e professoras e de jovens estudiosos e cultos expoentes[...],”⁴⁷.

A institucionalização do ensino e da formação profissional nos primeiros anos da república tem como decorrência a oposição e a rivalidade entre “intelectuais-generalistas” e “intelectuais-profissionais” que disputam posições de representar e falar em nome da raça de cor. José Manuel Póveda (1888-1926)⁴⁸, escritor negro que se tornaria uma das maiores expressões da literatura cubana, se coloca como representante de uma “nova geração” que deveu suas conquistas intelectuais apenas ao próprio esforço e a sua vontade irredutível⁴⁹. Diante de tal afirmação, contrário a esta opinião expressa por Póveda, para Amadis de Gaula a “perseverança e inteligência”⁵⁰ foram ingredientes indispensáveis para a geração anterior de intelectuais negros. Se levadas ao pé da letra, estas afirmações indicam uma ideologia do *self-made-man* intelectual que pouco diz sobre a superfície social que levou ao engajamento destes indivíduos nesta empreitada assimilacionista. Este tipo de argumentação desconsidera a importância das relações de compadrio e clientelismo que dominaram a primeira república. A dependência pessoal e financeira é algo presente mesmo entre os representantes do “novo negro” cubano, formado por profissionais liberais, artistas e literatos. Como efeito desta oposição, os que dela tomam parte inculcam que as posições conquistadas por negros intelectuais dependem de seus esforços particulares e de sua empreitada assimilacionista – algo coerente com a ideologia burguesa de uma sociedade competitiva e individualista – e menos da rede de favores e do paternalismo político de que são tributários.

Porém, ligar-se a uma carreira intelectual não era algo que dependesse apenas da vontade individual. Para se tornar um profissional liberal ou um funcionário público era indispensável ter contatos sociais e políticos. A distribuição dos empregos públicos era

⁴⁶ Tranquilino Maza Cobián. Triste realidad. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 27, 27 ago. 1916.

⁴⁷ Juan F. Risquet. El alma nacional. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 2, 27 fev. 1916.

⁴⁸ José Manuel Poveda (1888-1927) foi escritor, poeta e doutor em direito civil pela Universidade de Havana, em 1921. Colaborou com várias revistas literárias do país. Em 1912, fundou, em Havana, a Sociedade de Estudos Literários, pronunciou conferências e, dois anos mais tarde, criou o Grupo Nacional de Ação de Arte.

⁴⁹ José Manuel Póveda. Hic et nunc. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*. Habana, año I, n. 22 23 jul. 1916.

⁵⁰ Amadis Galia. Carta de Amadis. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 24. 6 ago. 1916.

dominada por relações de favor e clientelismo político. O acesso a posições similares no campo privado dependia de vínculos sociais e familiares das quais a raça de cor estava excluída, a exemplo dos clubes exclusivos da burguesia branca em que estes contatos eram frequentes. (DE LA FUENTE, 2000, p. 200).

Mesmo para acessar as oportunidades oferecidas pela institucionalização do ensino e de profissionalização (que contribuiu para a formação de uma camada de profissionais liberais), eram necessários arranjos relativamente complexos. Um exemplo são os mecanismos *ad hoc* construídos pelas sociedades negras para facilitar a disputa por espaços institucionais de escolarização e profissionalização. Em abril de 1929, um grupo de jovens pedagogos negros liderados por Juan Martín Zequeira, um ativo e jovem professor da Escola Normal de Havana, organizou, através da União Fraternal, cursos preparatórios, noturnos e gratuitos, para os exames de ingresso no ensino secundário, nas escolas normais, nas escolas técnico-industriais, na Escola de Artes e Ofícios e na Escola de Parteiras⁵¹ (JIMÉNEZ PASTRANA, 1985, p. 45). Exemplos como este são abundantes e datam, pelo menos, desde o final do século XIX (BARCIA, 2009, p. 117-120). Este tipo de arranjo é importante, porque ele não substitui a meritocracia, como vimos acima, que subjaz à disputa pelos espaços institucionalizados de educação. Ao contrário, elas visam corrigir as desigualdades que impedem que os melhores e mais aptos do grupo social estigmatizado – no caso, a raça de cor – de ocupar posições a que estariam “vocacionados”.

As trajetórias dos intelectuais do período indicam as estratégias que foram utilizadas para a partir daí ascender a uma posição de relativa estabilidade econômica (que nem sempre eram recompensadas). Desde o final do século XIX e nos primeiros anos da república cubana, intelectuais, políticos proeminentes e profissionais destacados pertencentes à raça de cor souberam aproveitar as oportunidades que tiveram para galgar posições de prestígio, apesar de suas origens humildes. O Senador Martín Morúa Delgado (1856-1910) iniciou a vida como padeiro e fabricante de tonéis para alambique, escreveu dois romances (*Sofia*, 1898 e *Família Unzuazu*, 1904) e traduziu para o espanhol a biografia de Toussaint L'Ouverture.⁵² Em 1910, se tornou presidente do Senado Federal (MORÚA DELGADO, 1957). Manuel Bergues Pruna obteve, em 1894, o título de procurador, em Santiago de Cuba,

⁵¹ Nos diretórios profissionais de *Labor Nueva* e *Juvenil*, parteiras oferecem seus serviços. Entre elas, destacamos Martina Morejon, Amparo Ruiz, Jenoveva Arredondo, Delfina B. Valdés, Virgínia R. Veitia, Mercedes Flores Ramos, Leonor Armenteros, Rosario Mercedes Fernandes, entre outras.

⁵² Ramiro N. Cuesta. Remember. Martín Morúa Delgado. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 10, 30 abr. 1916.

tornando-se o primeiro homem de cor a ocupar esta posição durante o período colonial⁵³. Para lograr tal posição, Pruna se muda para Havana, em 1893, onde se torna professor no colégio “La Gran Antilla” (pertencente à maçonaria) e se fez, “por aprendizado livre”, bacharel em seis meses. “La Gran Antilla” pertencia à Maçonaria, instituição da qual participaram vários líderes independentistas cubanos, a exemplo do general Antônio Maceo⁵⁴. Morua Delgado e Pruna correspondem à imagem do intelectual autodidata, tipo que prevaleceu no século XIX. Já o médico Traquilino Maza Cobian começou a vida como artesão e, em 1906, tornou-se professor. Esta oportunidade foi bem aproveitada por ele que, anos depois, se graduou em cirurgia dental e, por fim, doutor em Medicina⁵⁵. Maza Cobian, por sua vez, soube tirar proveito da institucionalização do ensino e da oportunidade de se integrar à classe docente – o que mostra que já havia adquirido conhecimento anterior, pois era necessário se submeter a um exame para exercer o cargo (CORDOVÍ NUÑEZ, 2012, p. 12) – e depois se tornou médico, para o que era necessário cursar a Universidade de Havana.

Salvador Garcia Agüero, que se tornou um dos principais intelectuais negros que se vinculariam ao movimento negrista e afrocubanista de finais dos anos 1930 e que se tornaria senador da república e principal representante da comunidade negra, no período pós-revolução de 33, teve uma origem social modesta. Filho do *tabaqueiro*⁵⁶ García Fonseca,

⁵³ Lino Dou. Manuel Bergues Pruna. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*. Havana, año I, n. 10, 30 abr. 1916.

⁵⁴ O caráter inter-racial da maçonaria cubana fez com que Lino Dou repudiasse a criação, em Cuba, de uma organização similar, de origem norte-americana e formada apenas por negros, os Odd Fellows. A referência dos Odd Fellows em Cuba, através de uma fotografia do grupo, aparece em *Labor Nueva*, ano I, n. 24, de 6 de agosto de 1916. Segundo Lino Dou, “alguns cubanos emigrados a quem provavelmente não se lhes ocorreu em Cuba, por infundado temor, pertencer a maçonaria, ingressaram nos “Odd-Fellows” e em seu retorno a Pátria trouxeram com eles esta agrupação que se tem continuado sendo exclusivista em acidentados de cor, realiza, a todas as luzes, um labor danoso para a consolidação de nossas instituições”. Ainda de acordo com o articulista, “a maçonaria cubana que tem uma história patriótica imaculada, consentiu desde a colônia espanhola que em suas oficinas trabalhassem por igual todos os homens de boa vontade” (Lino Dou. *Seamos lógicos. Labor Nueva*, Havana, ano 1, n. 28, 3 out. 1916).

⁵⁵ Tranquilino Maza Cobian. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 21, 16 jul. 1916.

⁵⁶ De acordo com Ambrósio Fornet, a prática da leitura das tabacarias surgiu em dezembro de 1895 e foi proibida em 1896. Em 1880, esta prática foi restabelecida e, antes de ser proibida, novamente, em 1896, se consolidou como instituição proletária. Fornet cita um jornal da época que noticiava a prática entre os trabalhadores da fábrica Le Fígaro. De acordo com o jornal “se estabeleceu o costume, que honra altamente seus operários, de que haja um que em voz alta leia obras escolhidas enquanto os demais trabalham, para o qual cada operário contribui com sua correspondente cota a fim de ressarcir o jornal que o leitor deixa de utilizar durante o tempo que emprega na leitura” (2009, p. 186-190). Ao contrário do que parece sugerir Fornet, no período em que se inicia a prática da leitura nas tabacarias, a classe dos tabaqueiros é majoritariamente negra. De acordo com Alejandro de La Fuente, mesmo considerando o fato de a imigração ter retirado postos de trabalho inclusive nos setores menos atrativos da indústria e do mercado profissional (a exemplo da

estabeleceu relação com a família do sapateiro Serapio Agüero e se casou com sua filha, Júlia, em 1906. A família de Serapio Agüero, depois de se transferir para Cuba, em 1898, viveu sob a proteção do político negro Morúa Delgado. Morúa Delgado, por sua vez, teve uma exitosa carreira política, nos primeiros anos da república: foi delegado constituinte, em 1901, fundou o Partido Moderado, em 1904, e se tornou Senador e Presidente do Senado (1909). Assim, García Fonseca se casa com Júlia e consegue se estabelecer em Havana, por intermédio de Morúa Delgado, onde, depois de anos se dedicando ao pequeno comércio nos Estados Unidos, se estabeleceu como “funcionário público”. Apesar disto, tudo indica que era uma posição modesta, dado que foram viver, em 1907, em um *reparto* (bairro suburbano) logo após o nascimento de Salvador, seu único filho. Este cursou as primeiras letras na escola pública de Lunayo, do *reparto* em que vivia e depois foi matriculado no Colégio-Academia “La Luz”. No “La Luz”, Agüero teve como professora de música e desenho, Arabella Morúa Granado, filha do senador Morúa Delgado.

Salvador foi aconselhado pelo pai – já idoso – a fazer um curso rápido que lhe permitisse um retorno econômico no curto prazo. A Escola Normal pareceu a melhor opção. Em 1919, Salvador ingressou na Escola Normal de Havana e recebeu o título de professor. Esta parece ter sido a opção para muitos filhos oriundos de famílias da raça de cor Segundo Jiménez Pastrana, entre 1921 e 1924, a Escola Normal para Professores de Havana “contava com quatro turmas com 108 alunos, provenientes em sua maioria das camadas mais modestas da população” (1985, p. 27). Apesar das expectativas do pai de Agüero, as dificuldades financeiras se tornaram uma constante na vida do jovem professor. A partir de 1920, com a crise econômica, o normalista Agüero “experimentou a redução do seu soldo e em várias ocasiões o recebeu com atraso” (JIMÉNEZ PASTRANA, 1985, p. 20) Na década seguinte, em 1930, no governo de Geraldo Machado, houve contínuas reduções salariais⁵⁷.

Em 1931, com a morte do pai, Salvador vivia com a mãe, Júlia, que recebia uma módica e irregular pensão do governo (JIMÉNEZ PASTRANA, 1985, p. 47). Apesar da deterioração de suas condições materiais de vida, Salvador García Agüero se mantém distante

indústria do tabaco), analistas da época afirmam que, em 1899, entre 20 e 25 por cento de negros e mulatos eram empregados como torcedores de tabaco. Mesmo assim, o índice de afro-cubanos no setor teria aumentado sem interrupção até os anos 40. Para De La Fuente, a indústria do tabaco reproduziu o modelo da indústria açucareira com os negros empregados no setor, “porém mantidos dentro de atividades menos atrativas e menor remuneradas” (2000, p. 173-174).

⁵⁷ Dos 101,08 pesos que recebia de salário, em 1930, passou a receber pouco mais de oitenta. Em novembro deste ano, seu salário foi novamente rebaixado para 73 pesos. Em 1931, o salário do magistério público foi reduzido a 50 pesos mensais e era pago a cada dois meses e meio. No final de 1932, os salários dos professores públicos foram novamente reduzidos a 45,82 pesos mensais (JIMÉNEZ PASTRANA, 1985, p. 46, 47, 51).

das primeiras movimentações grevistas dos docentes no final dos anos 20. Prefere dedicar-se a outras atividades como a leitura, o dominó, o xadrez e a esgrima (JIMÉNEZ PASTRANA, 1985, p. 49-51) e colaborar com a imprensa negra. Esta relativa acomodação de Agüero – que não durou muito tempo, pois se tornou o principal representante do movimento sindical docente cubano nos anos 30 – mostra como, para ele, a queda das condições materiais de vida parece compensada pelo retorno subjetivo em exercer um ofício intelectual que permitiu que tivesse prestígio não só na sociedade cubana, como no interior da comunidade negra⁵⁸.

Salvador conseguiu, graças à proteção que sua família recebera do senador Morúa, completar a escola normal. A mesma sorte não teve Nene Nuñez. Em 1910, Nuñez partiu para Santiago de Cuba, na região oriental da ilha, onde exerceu a profissão de tabaqueiro e iniciou a sua vida escolar. Anos depois, foi professor no colégio “Instituto” na província de Holguín. Em 1914, já se encontrava em Havana como “aluno ouvinte” no instituto de formação de professores da capital e exercia, ao mesmo tempo, a profissão de barbeiro. Depois de passar pelo Instituto de Havana, recebeu o “título de honra” de professor (não fica aqui claro o seu valor legal), porém, uma enfermidade acometeu Nuñez que, decepcionado, teria confidenciado a um amigo, pouco antes de falecer: “Busquei a Glória no estudo, e, ai!... espinhos e arbustos foram a odisséia do meu labutar infinito”⁵⁹. Ficam algumas dúvidas a respeito da trajetória de Nuñez (qual era a sua condição como professor em Holguín, o porquê de sua mudança para Havana e a razão de ter cursado como “aluno ouvinte” e recebido o “título de honra”). Porém, ficam bem nítidas as investidas de Nuñez no campo do ensino e como, em sua trajetória, alternou os ofícios de tabaqueiro e barbeiro com a atividade de professor. Fica claro, no entanto, que apesar de seus esforços, Nuñez não alcançou os objetivos que almejava.

Desta maneira, a disputa por ampliar as condições sociais de alinhar alianças e apadrinhamentos, no campo político, e de reconhecimento intelectual, no campo cultural, caracteriza o que chamo de “empreitada assimilacionista”. Esta empreitada se organiza a partir de uma prática social que investe na diferenciação tanto pela posse de bens culturais e

⁵⁸ Em suas memórias, María de Los Reyes (Reyta) descreve a sua breve experiência como professora em uma escola particular, na década de 1910, no povoado de Baguanos, da seguinte maneira: “os familiares dos poucos alunos negros que haviam em minha escola não podiam pagar a mensalidade e eu não lhes cobrava ao ver o interesse que tinham por aprender. Me sentia uma pessoa importante. Era a professora do povoado! As crianças me amavam e seus pais me respeitavam” (RUBIERA CASTILLO, 1996, p. 56).

⁵⁹ P. E. Gaspar Tomarron. Panegerico póstumo. Matanzas, Septiembre 1916. *Labor Nueva. Revista Literaria Ilustrada*, Habana, 22 oct. 1916.

materiais que a atestem em relação ao grupo social marginalizado (a raça de cor) quanto para aqueles que detêm o poder político e econômico.

1.3 IDEÓLOGOS DA OCIDENTALIZAÇÃO

*Eu sinto tanto amor pela raça branca que quisera que a negra tivesse ou imitasse todas as suas virtudes. O único que pode salvar a raça negra é seguir passo a passo as alternativas da raça europeia, é imitá-la. [...] Estou tão acostumado a vida europeia, a vida intensa de completamente cultos, que esses ‘choses de negres’, essas piadinhas, essa maneira de escrever uma coisa e dizer outra, de desprestigiar na surdina, me parecem cosas apenas dignas destes países onde os bons costumes não tem nada de saudáveis. **Aqui há muitos homens cultos, porém a cultura não se vê.***⁶⁰.

Em Ideologia Alemã, Karl Marx e Friedrich Engels (Marx & Engels, 2007) ao se referirem à “falsa consciência” dos intelectuais burgueses, pensa em termos de uma consciência parcial e limitada pela condição objetiva no modo de produção. Seria pela posição objetiva ocupada pela burguesia e seus intelectuais que estes agiriam como “ideólogos” no sentido de enunciarem uma representação distorcida ou parcial da realidade social por estarem aferrados à sua condição de classe. Ideologia não é, portanto, falsificação da realidade, mas falsa consciência desta. Quando falo que estes intelectuais da raça de cor se converteram em “ideólogos da ocidentalização”, emprego a expressão no mesmo sentido de Marx. De alguma maneira, estes intelectuais da raça de cor engajados nas práticas sociais de diferenciação, na luta simbólica e por posições de prestígio na Primeira República (1902-1933) têm uma “consciência falsa” (e não falsificada) do sentido de suas ações. Além de evitarmos qualquer teleologia, algo que caracteriza o relato biográfico (BOURDIEU, 2008, p. 74-82), isto contribuiu para entender o que chamo de afastamento subjetivo da cultura africana – resultado do processo de ocidentalização – não como um mascaramento cultural, epidérmico, mas como assimilação de mores sociais, inculcados pela educação e pelas práticas de diferenciação social.

Em primeiro lugar, as sociedades negras, que atuam desde o final do século XIX, se esforçavam em “depurar o seu ambiente social” e apresentar o maior “coeficiente de intelectuais jovens”, sendo o foco de “cérebros iluminados” e formando “seres civilizados”⁶¹. A União Fraternal e o Clube Atenas, as duas principais sociedades negras havaneiras no

⁶⁰ Juan de Bravo. Sensaciones. *Juvenil. Revista Ilustrada*, Etapa II, VI Jornada, 29 dez. 1912, p. ?? tradução minha, grifos meus.

⁶¹ Abelardo Vasconcelos. Clarinada. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 34, 22 oct. 1916.

período, são classificadas de acordo com o critério intelectual: a União Fraternal, formada, em sua origem, por trabalhadores e artesãos, é apresentada como formada pelos “mais humildes em intelecto” e, o Clube Atenas, que reunia a pequena burguesia negra, concentraria “uma parte de nossos intelectuais”⁶². Contudo, este propósito não deixa expressão de rivalidades e disputas no interior destas sociedades negras, pois, como defende um articulista, para que hajam intelectuais é necessário “que existam ignorantes a quem ensinar”⁶³. O que o articulista retoma é que, entre aqueles que dispõem de algum e os que dispõem de pouco capital cultural, social e econômico se estabelece uma dialética *culto-inculto* que está na base da construção da autoridade intelectual – e, por extensão, da autoridade política, que poderia ser revertida em termos de uma posição social mais vantajosa – para o *conjunto* dos que dela tomam parte. Afinal, promover indivíduos da raça de cor *como intelectuais* para que estes possam ascender a posições vantajosas no estado poderia se traduzir em benefícios para todos (cartas de recomendação, empregos, facilidades com a burocracia, livrar-se de uma prisão etc.).

Esse investimento na distinção social fez estes intelectuais da raça de cor aderirem a tudo o que dizia respeito à literatura, artes e ciências. Em especial, a literatura teria tamanha influência sobre as massas que “repercute nos costumes e acaba por assinalar rumos às sociedades”⁶⁴. Artistas e intelectuais, como Luís Padilha⁶⁵, Anatole France (1844-1927)⁶⁶, Pastor Argudin⁶⁷ e outros autores, são saudados como representantes de um novo momento na história moderna em que os negros acabariam por impor aos brancos sua autoridade moral e política.⁶⁸ Engajando-se na empreitada assimilacionista e em sua própria ilustração, os preconceitos deveriam acabar pois “a intelectualidade está acima das raças”⁶⁹, assim como “entre artistas jamais se acentuaram diferenças de raça”⁷⁰.

⁶² Puntos de Vista. Sin firma. *Juvenil. Revista Ilustrada*, Havana, año 3, n. 28, 25 dec. 1918.

⁶³ G. Bécquer Altuna. Semillas de discórdias. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 35, 29 out. 1916.

⁶⁴ Ramon Vasconcelos. Em torno a una conferencia “Influencia beneficosa de la escuela naturalista sobre la democracia de Belisario Heureaux, *Juvenil. Revista Ilustrada*, Etapa II, VI Jornada, 29 dez. 1912.

⁶⁵ Enrique Andreu. Una entrevista con el poeta Luís Padilla. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 33, 15 out. 1916.

⁶⁶ Anatole France (1844-1927), pseudônimo de Jacques Anatole François Thibault, foi escritor francês, que exerceu forte influência nos intelectuais cubanos dos anos 20. Segundo Nuñez Vega (2011, p. 16), Anatole France foi uma das principais influências do movimento minorista (1923).

⁶⁷ Pastor Argudin. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 34, 22 oct. 1916.

⁶⁸ Pelayo Perez. De la prensa. Muy agradecidos. *Revista Juvenil*, Havana, año I, n. 10, 1 set. 1912.

⁶⁹ Juan Antiga. El negro en los Estados Unidos (como profesional). *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 7, 2 abr. 1916.

⁷⁰ Pastor Argudin. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 34. 22 oct. 1916.

Neste sentido, era necessário estabelecer, entre negros e mulatos, agrupados como um coletivo social à parte, a raça de cor, intelectuais, artistas e políticos que, por seu gênio e excepcionalidade, poderiam servir de modelo. Francisco Manzano, um poeta escravo e expoente da literatura cubana é um representante da raça de cor e um de seus “grandes homens”⁷¹. A contribuição da raça de cor na sociedade multirracial cubana contava com seus “libertadores de história inapagável, políticos de talha, historiadores, novelistas, poetas e artistas de fama reconhecida”⁷². A América do Sul estava repleta de uma “multidão de nomes de pessoas de cor [...] que honram a humanidade por seu talento e por suas obras” dentre os quais destacam-se Brindis, Lafargue, White, Firmin, Plácido, Toussaint L’Ouverture, Antônio Maceo e o negro Falucho. Diante das representações e lendas que colocam o negro como antropófago, bárbaro e selvagem, a realidade é que estes contavam entre os seus com “figuras da talha de Juan Gualberto Gomez, de Booker Washington, de Lawrence Lumbar (o Victor Hugo negro cuja vida é todo um poema); com matemáticos como Kelly Miller, com lingüistas como Blyden, com historiadores como Du Bois, com escritores como Levis [...]”⁷³. De uma maneira geral, cidadania, cultura e ilustração são termos coetâneos. Os intelectuais da raça de cor deveriam contribuir para o melhoramento progressivo dos seus pares e garantir a própria participação nos círculos superiores do poder econômico, político e cultural.

Contudo, ao estabelecer modelos de intelectuais, a ocidentalização, tomada como um fim em si mesmo, os converte em ideólogos da modernidade burguesa, entendida como refinamento dos gostos e costumes e ilustração. Tudo indica, no entanto, que, na realidade, as coisas não eram bem assim. A queixa de um intelectual e político negro que alcançaria projeção, Ramón Vasconcelos, de que as sociedades negras funcionavam, em sua maioria, como “empresas de dança, nas quais, se há bibliotecas, os livros dormem o sono dos justos”⁷⁴ mostra que estas sociedades negras cumpriam funções recreativas que estariam fora do modelo que se preconizava de europeidade, ilustração e recato.

Por outro lado, as manifestações exteriores de ilustração e civilidade destes sujeitos interferiam na avaliação de suas práticas sociais, podendo dar-lhe novos contornos e significados. Este parece ser o caso do “inventor” Carnot. Francisco Ferrer y Carnot – ou, simplesmente, Carnot – era filho de camponeses de Santiago de Cuba. Ainda na infância,

⁷¹ Juan de Bravo. Sensaciones. *Juvenil. Revista Ilustrada*, Habana, año II, n. 20, 1 abr. 1913.

⁷² Angelica Valdés Rodríguez. Breves opiniones. *Juvenil. Revista Ilustrada*, Havana, año II, 6 set. 1913.

⁷³ Ramon Vasconcelos. Prejuicios étnicos: ligero estudio sobre los problemas de razas en Cuba. *Juvenil. Revista Ilustrada*, Habana, año I, n. 9, 15 ago. 1912.

⁷⁴ Ramon Vasconcelos. Ocaso. *Juvenil. Revista Ilustrada*, Havana, Etapa II, VI Jornada, 29 dez. 1912.

estudou na França. Depois, foi para o Líbano, onde aprendeu “língua índia e africana” e, três anos depois, foi para a Síria e Egito a partir de onde se “internou na África em busca da verdade”⁷⁵. O Senhor Carnot prometia aos que o procurassem fazer conhecer “seus inimigos” e os “grandes segredos do amor”. No Centro Espírita de Carnot – autorizado pelo governo e seus documentos “se encontram expostos à vista do público” –, desenvolviam-se estudos sobre cartomancia, sonambulismo e espiritismo⁷⁶.

Figura 1 – O “inventor” Francisco Ferrer Carnot

Fonte: Revista Juvenil, Revista Literária Ilustrada. Havana, año I, n. 22, 23 jul. 1916

Na foto da contracapa da Revista Juvenil, vê-se o senhor Carnot: um jovem mulato, de terno, gravata borboleta, uma flor branca na lapela direita, sentado em uma

⁷⁵ Usted puede conocer sus enemigos. *Revista Juvenil*, año II, n. 23, 15 jun. 1913.

⁷⁶ É interessante notar o prestígio da doutrina espírita junto ao principal intelectual cubano do período, o antropólogo Fernando Ortiz. Para uma análise sobre a influência do espiritismo de Alan Kardec e o conceito de transculturação de Fernando Ortiz ver: DÍAS-QUIÑONES, 2006, p. 289-317.

poltrona por sobre uma almofada adornada e segurando o que parece ser uma revista. Mas, o que é ainda mais interessante: ele é apresentado pela revista como “inventor”. É evidente que, ao se apresentar como estudioso de Cartomancia, Sonambulismo e Espiritismo, ainda mais se considerarmos a biografia de Carnot associada a sua fotografia, o objetivo é distinguir suas práticas adivinhatórias de toda superstição e primitivismo que era a representação dominante em relação à *santería* e outros cultos de origem africana (ORTIZ, 1906). Assim, o epíteto de “inventor”, uma atividade intelectual por excelência, é o que parece mais adequado para designar o seu ofício.

Desta maneira, quando pensamos a conversão desses sujeitos em ideólogos entendemos que o afastamento subjetivo da cultura africana está calcado em uma falsa consciência – parcial e limitada – e não em um falseamento da experiência. As práticas sociais que organizam a empreitada assimilacionista, para terem efetividade social, são interpretadas como reais, mesmo que, ao fim, elas não correspondam às expectativas, desejos e aspirações dos sujeitos nela engajados.

1.4 ARTISTAS NEGROS

A imprensa negra registrou os tentos no campo cultural por parte de intelectuais e artistas da raça de cor. Estes registros funcionam como parte da “construção” dos intelectuais e artistas negros, ao dizerem respeito a sua produção e atividade prática, revelando uma sociabilidade de artistas e intelectuais. Palestras e resenhas elogiosas de livros e publicações de distintos representantes da raça de cor mereceram atenção⁷⁷ O mesmo tratamento se aplicava a músicos e artistas, alguns dos quais fizeram fama e sucesso durante o período. Diante do adoecimento do violinista Jesus Martinez, foi realizado, em benefício deste, um concerto.⁷⁸ O ator dramático Pedro Padron (Nando) teve sua fotografia estampada⁷⁹. (Figura 2). Rosendo Cruz, um músico popular cubano, recebeu elogios por “seus muitos méritos como artista e a suas qualidades de jovem cavalheiro e distinto”⁸⁰. Brindis de Salas (1852-1911), considerado um dos maiores violinistas de sua época, era celebrado constantemente⁸¹.

⁷⁷ Notas varias. *Labor Nueva. Revista Ilustrada*, Habana, año I, n. 26, 20 ago. 1916; e Notas várias. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 8. 16 abr. 1916.

⁷⁸ Jesus Martinez. *Revista Juvenil*, año II, n. 23, 15 jun. 1913.

⁷⁹ Pedro Padron (Nando). Actor dramático. *Juvenil. Revista Ilustrada*, Havana, año3, n. 27, 19 dez. 1918.

⁸⁰ Abelardo González Ramos. Un artista cubano: Rosendo Cruz. *Labor Nueva. Revista Literaria Ilustrada*, Habana, año I, n. 19, 25 jun. 1916.

⁸¹ Juan de Bravo. Sensaciones. *Juvenil. Revista Ilustrada*, Etapa II, VI Jornada, 29 dez. 1912.

Figura 2 – O ator dramático Pedro Padron (Nando)

Fonte: *Juvenil. Revista Ilustrada*. Ano 2. n. 27, 1 de dezembro de 1918. p.10

Em meio a tudo isso se ensaia uma relação mais profícua entre gêneros populares e literários, apesar de toda distância cultural proclamada pelos intelectuais negros. Esta associação teve muito sucesso no caso das décimas, um tipo de canção muito popular em Cuba até hoje.⁸² Juan Ruperto Plutarco Delgado Limendoux (1879-1928) se tornou o principal representante da décima cubana⁸³. Viveu em Havana, onde se apresentou em casas

⁸² As décimas têm origem da Espanha. São versos de dez sílabas, improvisados por dois cantores e violeiros, que se alternam como em um desafio. Em termos comparativos, é uma expressão similar ao repente. Em Cuba, é um gênero muito popular que faz sucesso até os dias de hoje.

⁸³ Limendoux nasceu em Camajuaní e era filho de uma escrava doméstica (Mercedes Limendoux) e de um peão de gado (Salustiano Thompson). Durante a guerra de independência, em 1895, integrou o Exército Libertador. Depois da guerra, foi cortador de cana, peão de gado e trabalhou em plantações de tabaco. Paralelamente, ganhou fama como improvisador, por sua excelente voz e

particulares, cafés e bares e ganhou muito dinheiro e fama. Neste período, tornou-se membro do Partido Independente de Cor. Em 1914, foi condenado por assassinar a esposa, Maria da Concepción Rojas Triana (*Cochita*), e condenado à pena de trinta anos de prisão no Castelo do Príncipe. De lá nunca mais saiu e faleceu em 1928 (BATISTA MORENO, 2009, p. 11-12). Em 1921, na prisão, Limendoux conseguiu permissão para publicar um livro de décimas na gráfica do Castelo do Príncipe. De acordo com René Batista Moreno (2009, p. 13), “se publicaram este ano mais de três mil exemplares nas oficinas do Castelo do Príncipe; nas gráficas do interior do país se imprimiram centenas de edições do que seria o primeiro *best-seller* da literatura cubana”.

A trajetória de Limendoux não é importante apenas pelo excepcionalismo. O pesquisador cubano Samuel Feijó coletou mais de 200 décimas publicadas, entre 1915 e 1925, na revista *Política Cômica* (IBARRA CUESTA, 1994, p. 200). Isto mostra a popularidade da décima, mas, também, a sua importância para a cultura escrita e a sua transformação em gênero literário. Limendoux acompanhou esta tendência e teve enorme sucesso ao converter a décima em gênero literário, já que esta antes ficava restrita aos frequentadores de bailes e festas populares⁸⁴. Além disto, algo que é muito caro a estes artistas são os meios que utilizam para a própria consagração – o que, no caso de Limendoux, deveu-se muito à associação entre cultura letrada e música popular⁸⁵.

Em busca da consagração e do reconhecimento artístico, sujeitos em posições de pouco destaque investiram seus escassos recursos. Panchito Fernández saiu de Cuba com apenas oito anos de idade e foi levado a Madrid por um capitão espanhol para servir como empregado doméstico. Depois, trabalhou como mensageiro no teatro Comédia. Esta proximidade com os palcos o conduziu ao mundo artístico e tornou-se ator e músico. Os jornais madrilenhos o aclamaram por sua interpretação de Zaid, na peça *Mar e Céu*⁸⁶. Aos vinte e três anos, Panchito decidiu reunir todas as suas economias, retornar a Havana e investi-las em uma apresentação que, malgrado seus esforços, o levou à completa falência

domínio da guitarra. Em suas décimas, Limendoux tratou de uma diversidade de temas: políticos, filosóficos, históricos, científicos e da cultura clássica. Fundou em Camajuaní, em 1911, *Espigas*, uma revista mensal de décimas, de trinta e duas páginas e com tiragem de setecentos exemplares. (BATISTA MORENO, 2009, p. 11-12).

⁸⁴ Para uma análise da importância das décimas no período, ver: IBARRA CUESTA, 1994, p. 194-234.

⁸⁵ Nicolás Guillén afirmou que a principal influência para a poesia negrista e mulata, que foi a mais importante expressão do movimento cultural afro-cubano, no final dos anos 20, foi a música popular, em especial, o Trio Matamoros (1985, p. 53).

⁸⁶ Estas informações constam em: M. Panchito Fernández de Cabrera. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 17, 11 jun. 1916.

econômica. Na imprensa negra, houve quem atribuísse o fracasso de Panchito à “apatia” da raça de cor diante de seus talentos artísticos, lançados à própria sorte. Segundo um articulista, “deixamos morrer de fome aos que lutam por nos fazer parecer cultos ante o mundo”⁸⁷. A bancarrota de Panchito foi tão grande ao ponto de este não contar com dinheiro para voltar à Espanha, algo visto como uma humilhação na imprensa negra.⁸⁸ O percurso de Panchito Fernández – empregado doméstico, mensageiro, ator e cantor – mostra os tortuosos liames que o fizeram ingressar no mundo artístico. Apesar de, na Espanha, ter atuado em espetáculos e apresentações de companhias já consolidadas, isto não o impediu de investir seus poucos recursos financeiros em um empreendimento cultural próprio em Havana.

Em torno desta ausência de recursos (tanto econômicos como culturais), gira a irônica resenha de Enrique Andreu sobre a estreia como tenor de Llovera, no teatro Oriente. Andreu reproduz o completo rechaço à apresentação de Llovera por parte da assistência que proferiu tamanha vaia fazendo com que o artista desistisse da apresentação. Andreu credita o fracasso de Llovera à sua crença de que “as faculdades de tenor se adquirem por contágio” como uma enfermidade qualquer. A partir disto, somos informados de que Llovera trabalhou como “moço doméstico, assistindo como camareiro, nas companhias de cantores que tem atuado em distintos teatros de nossa capital”.⁸⁹ Não sabemos se Andreu aproveitou a oportunidade para detratar um desafeto ou simplesmente condenar a atitude do desafortunado aspirante a tenor de subir ao palco sem reunir condições para isto. Porém, o fato de destacar a proximidade com o mundo artístico e cultural do “camareiro” e “moço doméstico” demonstra para Andreu como o espírito imitativo poderia gerar situações embaraçosas como a apresentação do tenor. Desgostoso com o que leu, Llovera procurou o escritório do jornal e pediu explicações. Os editores do jornal responderam que não se responsabilizavam pelas opiniões de artigos com assinatura de seus autores⁹⁰.

Como vimos, músicos e artistas negros colocaram a possibilidade de, ao investirem em uma relação direta com o público (fosse este formado ou não por membros da raça de cor), construir outros meios de consagração, o que foi possível em alguns casos (Limendoux e Rosendo Cruz), mas não em outros (Panchito e Llovera).

⁸⁷ José Leal Morejon. Panchito y su última función. *Juvenil*, año II, n. 22, 1 jun. 1913.

⁸⁸ José Leal Morejon. Panchito y su última función. *Juvenil*, año II, n. 22, 1 jun. 1913.

⁸⁹ Enrique Andreu. Llovera, nuestro gran tenor. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, La Habana, año I, n. 19, 25 jun. 1916.

⁹⁰ Aclaración. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*. Habana, año I, n. 20, 5 jul. 1916.

1.5 RAÇA DE COR EM FOCO: FOTOGRAFIA E CONSTRUÇÃO DA AUTORIDADE INTELECTUAL

O estúdio se tornou o lugar onde as pessoas podiam explorar (e até brincar com) sua identidade. E a pose virou símbolo da fotografia no século XIX (KOUTSOUKOS, 2010, p. 64). Os detalhes e objetos usados em uma cena participam de um sistema de códigos, constituem uma linguagem simbólica que torna inteligível a ideia que se queria passar. Assim como acontecia na pintura, na fotografia,

a presença de determinados objetos induzia o observador da foto a uma associação de ideias: a pena e o tinteiro indicavam um comprometimento com a escrita; o livro, a possível cultura, a erudição [...] o mobiliário requintado e os trajes finos, a posição ou ascensão social (KOUTSOUKOS, 2010, p. 77).

O “truque” da autorrepresentação, apesar de procurar travestir ou criar uma “máscara social”, por vezes, não conseguia disfarçar as diferenças sociais, “[...] a necessidade de registrar uma ascensão social, uma valorização, requer o conhecimento e a assimilação dos códigos vigentes [...]” (KOUTSOUKOS, 2010, p. 78).

A fotografia é um recurso utilizado pela imprensa negra que deve ser tomado como um artefato cultural à parte. Esta indicação metodológica reside no fato de que o ato fotográfico registra a dinâmica do momento histórico, suas particularidades técnicas e, ainda, o fato de operar a partir de “realidades seletivas” (KOSSOY, 2003, p. 39-40). Os estúdios fotográficos ofereciam seus serviços, o que indica como eram populares entre os cubanos da raça de cor. O estúdio fotográfico de M. Pernia e Cia. se apresenta como especialista em fotografias para “crianças, ampliações, reproduções, vistas, cópias, retratos a lápis e imagens para clarabóia”.⁹¹ Eram serviços contratados, ou seja, as fotos eram feitas sob encomenda. Nas fotografias, observa-se que os elementos cenográficos são os mesmos (poltronas, cadeiras estofadas, escrivaninhas, colunas romanas, cortinas e outros elementos decorativos), o que parece indicar que foram feitas em estúdio. De acordo com Wallis, negros que conseguiram profissões intelectuais e científicas recorriam aos ateliês dos fotógrafos para produzir imagens deste tipo. *Cartes-de-visite* e *cartes-cabinet*, utilizados no século XIX, contribuíram para que se popularizasse o hábito de encomendar retratos, inclusive de nascimentos, formaturas e enterros. (1995 apud GLEDHILL, 2011).

⁹¹ Anúncios. *Revista Juvenil*. Havana, año II, n. 25, 9 ago. 1913.

É interessante observar como estas fotografias foram organizadas com o objetivo de reforçar a posição dos fotografados como profissionais liberais, artistas e intelectuais⁹². Os fotógrafos afirmavam que fixar a imagem do sujeito em um retrato equivaleria a fixar o caráter do retratado, que a aparência externa do indivíduo como um espelho da alma refletiria o caráter o retratado. Desta maneira, estabeleceram um “repertório de poses expressivas” com poses pré-estabelecidas para advogados, religiosos, oradores e poetas (TRACHTENBERG, 1989, p. 26-27 apud GLEDHILL, 2011).

Porém, a fotografia, ou instantâneo, registra uma realidade também construída pelos retratados. Booker Washington, Manuel Querino e outros negros de projeção e prestígio no período utilizaram o recurso de produzir fotografias diferentes a depender do público. Washington, por exemplo, “conhecia muito bem o gosto vitoriano dos filantropos brancos com os quais lidava e, para eles, procurava projetar uma imagem de um intelectual de sensibilidade e bom gosto; para o público negro, projetava um ar de poder e autoridade” (BIEZE, 2008 apud GLEDHILL, 2011). Nas fotos, de uma maneira geral, os sujeitos são captados pelas lentes em ternos ou vestidos muito bem alinhados – alguns com chapéus (as mulheres, em quase sua totalidade). Podemos destacar alguns objetos: o livro, o caderno, os óculos, o relógio e, a depender da profissão, seus objetos de trabalho (como o violino). A exceção são as mulheres. Mesmo quando apresentadas como redatoras e diretoras das publicações, estes elementos não estão presentes. Há apenas um caso em que isto ocorre, curiosamente, em uma fotomontagem de um casal recém-casado em que a mulher está sentada e tem em mãos um livro ou caderno com as páginas aparentemente em branco (Foto 1). Algumas destas fotografias são autografadas ou com dedicatória, o que indica que eram utilizadas para presentear ou como um cartão de visitas do retratado (Fotos 2 e 3).

⁹² Para isso acontecer era necessária a anuência e a cumplicidade dos fotógrafos. Kossoy observa que “o registro visual documenta, por outro lado, a própria atitude do fotógrafo diante da realidade; seu estado de espírito e sua ideologia acabam transparecendo em suas imagens” (2003, p. 43).

Foto 1 – Casal María Valdés Rojas e Luis Valdés Leandro

Fonte: Juvenil, ano I, n. 19, 1 mar. 1913

Foto 2 – Dr. Estelbino Chamizo Zamora (redator): “Para meus amigos de Juvenil”

Dr. Estelbino Chamizo Zamora.
Redactor

Fonte: Revista Juvenil, n. 21, maio 1913

Foto 3 – Amparo Escollies (correspondente em Bejucal): “Dedico este postal aos diretores de Juvenil”

Amparo Escollies,
Corresponsal en Bejucal.

Fonte: Revista Juvenil, n. 21, maio 1913

Mas o que, particularmente, me chamou a atenção foi a presença de elementos que indicam a profissão ou atividade exercida pelo retratado (Fotos 4 e 5). Quando isto não ocorre, são objetos que indicam que o retratado é culto (livro, caderno, jornais e revistas) (Fotos 6, 7, 8 e 9). Armando Plá, diretor da revista *Albores*, de Camagüey, está sentado em uma cadeira sobre uma almofada ricamente adornada, de *pince-nez* e segura com a mão direita o que parece ser um jornal. O seu olhar é grave e circunspecto. (Foto 7). Plá era muito benquisto pelos editores de *Labor Nueva*, motivo pelo qual sua fotografia teve lugar na capa da edição de 24 de setembro de 1916. Sob a foto, uma inscrição que o apresenta como o “ilustrado e culto” diretor de *Albores* e “esperança legítima de nossa raça”. Não deixa de ser interessante observar que esta produção de imagens de negros cultos e refinados, na imprensa negra, ocorre em um momento em que a fotografia passa a ser amplamente utilizada na criminologia e pela polícia, como meio de identificar criminosos. Estas lâminas fotográficas eram fortemente influenciadas pelas teorias do racismo científico. Em sua análise do corpus fotográfico de *Los negros bruxos: ensaio de antropologia criminalística*, publicado por Fernando Ortiz, em 1906, Pavez Ojeda afirma que este “realiza uma aplicação revisada das classificações lombrosianas do ‘criminoso nato’, para adaptá-la aos ‘delinquentes’ afrocubanos, ou seja, os ‘bruxos’ africanos” (2009, p. 86)⁹³. São, portanto, imagens que têm o objetivo de registrar o reverso da moeda: cidadãos, educados e cultos.

O controle da representação, da imagem e da própria fotografia, como recursos para afirmar este *status*, é maior quando se tratam de fotografias feitas em estúdios. As atividades sociais, como casamentos, reuniões e festas, que reuniam um número maior de pessoas (Fotos 10 e 11), mesmo mantendo a intenção de representá-los como ordeiros, educados e refinados, está mais aberta a transbordamentos que escapam ao objetivo inicial da fotografia. Estes momentos de festa e lazer dos negros e mulatos que estavam na órbita das sociedades negras são importantes porque, ao mesmo tempo em que prevalece a preocupação com o recato, a polidez e o refinamento (que deu origem a clubes de valsa, saraus poéticos e apresentações de piano e violino), são momentos propícios a uma maior aproximação entre estes indivíduos o que pode se traduzir em uma maior informalidade e dificuldade de coordenar a ação dos sujeitos nelas envolvidos.

⁹³ Pavez Ojeda (2009, p. 84) nos lembra, ainda, que as primeiras fotografias de negros africanos e crioulos em Cuba são as do médico francês Henri Dumont (1915-16; Mestre, 1999). Dumont fez observações etnográficas, fotografias e entrevistas linguísticas, religiosas e étnicas durante sua estadia de dois anos em Cuba (1864-1866), onde trabalhou como médico de escravos em Cárdenas, Colón e Habana-

Foto 4 – Gabriel Cisneros y Noriega (Diretor Artístico)

Fonte: Juvenil, Etapa I, II Jornada, 28 out. 1912

Foto 5 – Jesus Martinez (violonista)

Fonte: Juvenil, año II, n. 23, 15 ago. 1913

Foto 6 – Camaño de Cárdenas

Fonte: Juvenil, ano I, n. 9, 15 ago. 1912

Foto 7 – Armando Plá, proprietário da Revista Albores

Fonte: Labor Nueva, ano I, n. 31, 24 set. 1916

Foto 8 – “Grupo encantador que dá realce e esplendor a culta Sociedade ‘10 de Outubro’”

Fonte: Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada, año I, n. 8, 16 abr. 1916

Foto 9 – Os ODD Fellows em “La Tropical”. Grupo de damas y simpatizantes da instituição que assistiram a festa dando-lhe realce

Fonte: Labor Nueva, ano I, n. 23, 30 jul. 1916

Na Foto 10, em que um grupo de mulheres negras é fotografado em uma reunião da “cultura sociedade 10 de outubro” chama a atenção as mulheres que estão à direita da imagem. A última do lado direito do quadro, ergue um dos pés e mantém o braço em posição horizontal, como se simulasse um passo de dança. A que está imediatamente ao seu lado se inclina, como se tivesse dúvidas quanto ao seu enquadramento na foto. A que está do lado direito da mulher ao centro, mantém as mãos na cintura em posição de autoridade. Tudo indica que são dois grupos diferentes de mulheres, principalmente pela vestimenta e pela forma como se distribuíram em torno da que está no centro da fotografia, que tem um adorno na cabeça que a diferencia das demais.

Na Foto 11, chama a atenção o número de pessoas que sorriem (algo que raramente acontece nas fotos em estúdio, em que os indivíduos são fotografados com um ar sério, sisudo). É um grupo grande que se distribuiu em fileiras no clube La Tropical, de Havana. Eles estão em uma ordem que distribui os homens na primeira e última fileira, de cima para baixo. As mulheres se concentraram nas duas fileiras intermediárias. Porém não é uma divisão rígida. Há o rosto de um homem, agachado, na segunda das fileiras

intermediárias, entre as mulheres. Chama a atenção a expressão da jovem na fileira inferior, do lado direito que está acompanhada de uma menina. Há, pelo menos, três crianças na fotografia. Há uma displicência entre os homens negros da fila inferior, principalmente do que está ao centro (com as meias aparentes) e do primeiro que sorri, da esquerda para a direita. Um homem negro, na parte inferior direita, quase não aparece na fotografia, feito que consegue por ter se inclinado para a frente. O mesmo acontece com a mulher no canto inferior esquerdo que, ao contrário do homem, parece não ter consciência de que não está completamente enquadrada e permanece imóvel.

O processo de preparação e construção da imagem, principalmente no estúdio, para reforçar a posição dos sujeitos como cultos e intelectualizados, contrasta com elementos que aparecem nas fotografias de grupos em ambientes externos, pois estas desvelam as dificuldades em fixar uma determinada representação dos sujeitos fotografados.

1.6. CONCLUSÃO

Neste capítulo apresentei como os intelectuais da raça de cor se valeram da imprensa negra como instrumento de construção da autoimagem como representantes da ocidentalização cultural de negros e mulatos cubanos, no período posterior ao massacre do Partido Independente de Cor (1912). Não obstante a imprensa negra ser um fenômeno que remonta ao final do século XIX, o objetivo foi entender o seu significado no contexto da Primeira República (1902-1933) em que a disputa política entre os partidos e seus mandatários contribuiu para a formação de uma intrincada rede de clientelismo e favorecimento, que beneficiou um segmento da população de cor que arregimentava o voto racial.

Com o massacre do Partido Independente de Cor, os laços de lealdade e clientelismo que soldavam as sociedades negras, a imprensa e os seus intelectuais ao sistema político, foi posto em questão. A estratégia adotada pelos intelectuais de cor foi a de fortalecer sua imagem como representantes da cultura ocidental e responsabilizar os brancos cubanos de se comportarem como “bárbaros” e “selvagens”, em relação aos atos de violência antinegra que marcaram o massacre de 1912 e uma onda de linchamentos e violência que eclodiu, em 1919, contra *santeros* acusados de assassinar crianças brancas em rituais de “bruxaria” (*brujería*). Desta maneira, mostramos, inicialmente, que houve um recrudescimento do racismo depois de 1912, em especial no campo intelectual e acadêmico, em uma linha de

continuidade com a crescente influência das teorias do “racismo científico” que aportaram em Cuba no final do século XIX.

Diante do fechamento das publicações acadêmicas às teses alternativas ao embranquecimento racial, a imprensa negra, como um fenômeno sociológico, se converteu em tribuna dos intelectuais da raça de cor que a utilizavam como ferramenta de autoconstrução como representantes mais avançados de seu processo de refinamento e ilustração. Nela, se reflete todas as agruras e paradoxos da empreitada assimilacionista da raça de cor, seus impasses e dilemas, e era nela que seus intelectuais registravam seus tentos no campo cultural. Mostrei como a disputa por ampliar as condições sociais de alinhar alianças e apadrinhamentos, no campo político, e de reconhecimento intelectual, no campo cultural, caracteriza o que chamei de “empreitada assimilacionista”.

Este esforço por se ocidentalizar contou com investimentos sociais (capital econômico, social e político) a partir da ação prática destes sujeitos no mundo social que foram ocultados e tomados como efeito de seus esforços individuais, o que reforçou ainda mais a posição de prestígio atribuída a eles. Ao se afastarem da cultura africana e aderirem à cultura ocidental, estes intelectuais da raça de cor se convertem em ideólogos da ocidentalização. Este processo não é linear e se caracteriza por incipientes articulações entre a cultura popular e a cultura letrada ou, ainda, por estratégias utilizadas por artistas negros que mostram outras possibilidades de consagração, ao investir em uma relação direta com o público (fosse este formado ou não por membros da raça de cor). Por último, mostrei como a fotografia foi um recurso largamente utilizado para reforçar a imagem de classe culta e ocidentalizada.

O uso da fotografia envolvia um processo de preparação e construção da imagem, principalmente no estúdio, em que as condições de controle da imagem eram maiores. No entanto, as fotografias produzidas em ambientes externos são mais porosas a um transbordamento deste esforço orientado por construir a própria imagem e, por contraste, reitera o caráter de “criação” da imagem que marca a experiência fotográfica. Este transbordamento indica os limites e paradoxos da própria jornada assimilacionista, o que vai se refletir nos discursos sobre nacionalismo, relações raciais e identidade cultural destes intelectuais da raça de cor e que será tema de nosso segundo capítulo.

2 CONFLITOS RACIAIS, NACIONALISMO E MISTIÇAGEM NA PRIMEIRA REPÚBLICA

2.1 CONFLITOS RACIAIS E OS LIMITES DO ASSIMILACIONISMO

[...] é dever de todos os cubanos sensatos, brancos e de cor, nos unir estreitamente para estrangular a hidra do racismo, onde quer que se manifeste⁹⁴.

Depois do conflito de 1912, tiveram destaque na imprensa negra mais dois conflitos – um na província de Camagüey e outro na de Cienfuegos – de negros que ocuparam a parte central da praça e foram retirados à força por brancos e/ou autoridades policiais. Apesar da raça de cor, nos pleitos eleitorais, se valer de sua força eleitoral para galgar posições de destaque na sociedade cubana – com indicação de representantes para empregos públicos e a eleição de seus próprios parlamentares (PAPPADEMOS, 2011, p. 12) –, os dispositivos legais do século XIX e o costume haviam consagrado que negros e mulatos não poderiam ocupar a parte central das praças, restrita aos brancos.

O caso de Cienfuegos teve repercussão na imprensa cubana por envolver um cidadão jamaicano, o que reacendeu os argumentos contra a imigração antilhana⁹⁵. Porém, apesar da tentativa de imprensa de tornar o assunto uma querela entre cubanos e um estrangeiro de origem jamaicana, os intelectuais da raça de cor entenderam o incidente como um caso de racismo e apenas a fraternidade entre brancos e negros poderia “estrangular a hidra do racismo”⁹⁶. Não obstante o projeto de fraternidade racial, que remonta ao nacionalismo que prevaleceu a partir do último período da Guerra de Independência (1895-98) (FERRER, 1999, p. 112-138), fazer referência a uma cidadania sem diferenças raciais e discriminações, ela serviu para que, nos primeiros anos da república cubana fossem mantidas hierarquias raciais que colocavam negros e mulatos em um lugar subordinado aos brancos.

Um exemplo disso é que, para um jornal de Havana, a raça de cor de Cienfuegos, por “tradição”, nunca ferira a regra sobre o lugar a ser ocupado na praça, ao contrário do negro jamaicano. Para um intelectual da raça de cor, no entanto, isto não se deveria à tradição,

⁹⁴ Charla Semanal. *Labor Nueva. Revista Ilustrada*, Havana, año I, n. 7, 2 abr. 1916.

⁹⁵ Ao contrário da imigração europeia, a imigração antilhana (principalmente de Jamaica e do Haiti) era motivo de forte protesto e reclamação por parte da imprensa e dos principais intelectuais cubanos do período. Lino Dou e outros articulistas de *Labor Nueva* tiveram posição clara em defesa dos trabalhadores antilhanos que aportavam na ilha para trabalhar, de forma sazonal, no corte de cana.

⁹⁶ Charla Semanal. *Labor Nueva. Revista Ilustrada*, Havana, año I, n. 7, 2 abr. 1916.

mas sim ao fato de que as “classes cultas de cor” em Cienfuegos “não quiseram até agora exercitar um direito que lhe compete”⁹⁷. Já para Luís Vázquez de Cuber, um intelectual branco, o problema do negro teria caráter político pela “consciência do próprio direito” por parte do elemento de cor⁹⁸. Desta maneira, o direito dos “cubanos de cor” de passear e sentar-se em qualquer lugar dos parques e espaços públicos deveria ser garantido sob pena de, ao não fazê-lo, “criar, a favor de outro, um privilégio que não deve jamais existir em uma república democrática”⁹⁹. Estes episódios deixavam claro a principal contradição do sistema de relações raciais cubano: por um lado, se afirmava a possibilidade de integração de negros e mulatos, da raça de cor à sociedade republicana a partir da educação, da cultura e do refinamento (condições necessárias ao seu ingresso à vida republicana); porém, por outro, quando a raça de cor procurava gozar da igualdade de direitos, isso era interpretado como uma ameaça às hierarquias raciais e à própria ordem social.

Portanto, havia um limite do assimilacionismo como estratégia de alcançar a igualdade entre a raça de cor e a população branca, em geral, o que não era percebido com clareza por seus intelectuais. Promover uma “classe culta” – que deveria se empenhar para ser digna da “liberdade e da civilização” – e, com isto, alcançar “todas as prerrogativas de nossa cidadania”¹⁰⁰ não era suficiente para garantir a integração plena da raça de cor à sociedade cubana, pois isto era interpretado como potencialmente perigoso, por questionar as relações de poder e a ordem social que tinha por fundamento último a manutenção das hierarquias raciais. Porém, havia outro ponto frágil na cadeia que filiou os intelectuais a seu grupo racial. Eram as clivagens que existiam na raça de cor e tornavam a sua unidade algo bastante complexo e dinâmico.

2.2 TENSÕES NA RAÇA DE COR

Como observou Iacy Maia Mata, a raça de cor, como identidade política, não subsumiu as rivalidades e diferenças entre negros e mulatos. Referindo-se à região oriental de Cuba, entre o final de 1870 e início de 1880, Mata afirma que “os *casinos* [instituições de recreio] estavam se tornando importantes espaços de formação da identidade racial e superação das clivagens de cor”. Em junho de 1879, um discurso pronunciado na reunião do

⁹⁷ Lino Dou. Tudo pasará. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 7, 2 abr. 1916.

⁹⁸ Luís Vázquez de Cuber. Um problema? *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 9, 23 abr. 1916.

⁹⁹ Charla Semanal. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 22, 23 jul. 1916.

¹⁰⁰ Charla Semanal. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 22, 23 jul. 1916.

Cassino Popular de Santiago de Cuba “revela os esforços de seus membros para fazer do *casino* um espaço de integração entre negros e mulatos, todos pertencentes à mesma raça”. Não obstante esta intenção, um ano depois do discurso, “uma divergência levou à divisão do *casino* em duas sociedades”. O motivo da cisão foi a realização de um baile para o qual os negros não foram convidados. (2012, p. 208).

A unidade política entre negros e mulatos expressou tensionamentos constantes, durante a Primeira República (1902-1933), principalmente no que diz respeito ao tema do *embranquecimento*. Indivíduos e famílias da raça de cor são acusados de se fazerem “passar por brancos” ou de “adiantar a raça” através de casamentos inter-raciais. Provavelmente, para alguns indivíduos de fenótipo mais próximo ao branco, havia a possibilidade de se “passar por branco” o que poderia ser “objeto de lucro”, no sentido de conseguir vantagens, mesmo que isto significasse viver “nas latrinas da sociedade branca, alardear um caucasianismo utópico e canalhesco”¹⁰¹. Para os articulistas da imprensa negra, haveria neste processo de se “passar por brancos” filtros ou barreiras que impediriam de apagar completamente o traço distintivo em relação aos brancos. O custo disto seria muito alto: a submissão, a inautenticidade e adesão a um “caucasianismo utópico”.

Há, aqui, uma intersecção das hierarquias de gênero e raça. Com efeito, as representações sobre a mulata que “adianta a raça” são bem mais desabonadoras que aquelas em relação a negros e mulatos. Ramon Vasconcelos chega a afirmar que a mulata é “carne de prazer solicitada, e, como se lhe assedia, setenta e cinco por cento destas ou se amancebam ou prostituem”.¹⁰² As relações entre brancos e mulatas seriam marcadas pela informalidade das uniões que, em sua maioria, teriam caráter extraconjugal ou comercial e financeiro. Porém, esta prédica moralista não está presente quando um articulista constata que o branqueamento em Cuba aumentará “porque todos sabem que o negro que se ilustra gosta muito mais da mulher branca”¹⁰³. Como o sujeito da frase é um “negro que se ilustra”, fica subentendido que o embranquecimento cultural contribuiu para o surgimento de relacionamentos inter-raciais. Haveria uma tendência ao branqueamento dos mulatos cubanos, sentido contrário ao que ocorreria nos Estados Unidos.¹⁰⁴ Diante deste quadro de disputas e rivalidades, não raro se lamenta a desunião entre os elementos da raça de cor e a ausência de um “espírito de unidade

¹⁰¹ Sinceridades. *Revista Juvenil*, Havana, Etapa I, II Jornada, 28 out. 1913.

¹⁰² Ramon Vasconcelos. Ocaso. *Juvenil. Revista Ilustrada*, Etapa II, VI Jornada, 29 dez. 1912.

¹⁰³ Juan de Bravo. Sensaciones. *Juvenil*, Havana, año II, n. 20, 1 abr. 1913.

¹⁰⁴ Juan de Bravo. Sensaciones. *Juvenil*, Havana, año II, n. 20, 1 abr. 1913.

que engendra a origem comum, a identidade de sentimentos, a igualdade de aspirações”¹⁰⁵. Estes conflitos e potenciais reservas entre negros e mulatos, entre negros e mulatas e entre negros e negras mostram como a unidade em torno da raça de cor era algo que dependia da manutenção de suas sociedades e do aparato político da Primeira República (1902-1933).

Por isso, era tanto importante quanto polêmica a proposta de unificação das sociedades da raça de cor¹⁰⁶. Para Morejon, não era verdade o que afirmavam sobre a não disposição dos animadores da imprensa negra em “integrar essas entidades sociais para laborar em prol da ideia que laboramos”.¹⁰⁷ Os diretores da revista *Juvenil* afirmavam que eram favoráveis à unificação das sociedades da raça de cor em Havana. Dentro desta perspectiva, a unidade das sociedades negras se coadunava com a necessidade de ofertar à pátria “homens cultos para defender seus direitos”¹⁰⁸. Da unificação das sociedades negras poderia surgir “nosso melhoramento, e, com este, o direito integral à cidadania”¹⁰⁹. A proposta de unificação das sociedades da raça de cor alterava o sistema de distribuição de empregos públicos e outros benefícios e tendia a beneficiar os que já estavam bem posicionados no governo o que aumentaria a sua influência política. Por isto, ela sofreu oposição de Ramon Vasconcelos, que se tornaria futuramente Ministro, por entender que a unificação fortalecia o Senador Juan Gualberto Gomez e dificultaria que outros políticos da raça de cor alcançassem posições de destaque (PAPPADEMOS, 2011, p. 165).

O fato é que os intelectuais da raça de cor nutriam suas simpatias pelos partidos políticos da Primeira República. Eles se filiavam a partidos e líderes políticos e expressavam diferenças ideológicas, nos limites do sistema partidário dominado por conservadores, moderados e liberais. Em editorial, *Juvenil* tomou o partido dos liberais e defendeu seus candidatos às eleições gerais daquele ano¹¹⁰. Para os articulistas, apoiar as candidaturas dos liberais significava “defender o regime igualitário, sem privilégios nem preconceitos, como

¹⁰⁵ J. Morua Contreras. Cuestiones sociales. *Juvenil. Revista Ilustrada*, Etapa II, VI Jornada, 29 dez. 1912.

¹⁰⁶ A proposta de unidade das sociedades da raça de cor teve sucesso com a fundação, em 1887, do Diretório Central da Raça de Cor, sob a presidência de Juan Gualberto Gomez. Depois da independência, houve uma desarticulação do Diretório e iniciativas para sua reorganização, todas mal sucedidas. (MONTEJO ARRECHEA, 2004).

¹⁰⁷ José Leal Morejon. Unifiquémos. *Revista Juvenil*, Havana, año II, n. 20, 1 abr. 1913.

¹⁰⁸ José Leal Morejon. Unifiquémos. *Revista Juvenil*, Havana, año II, n. 20, 1 abr. 1913.

¹⁰⁹ Charla Semanal. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 17, 11 jun. 1916.

¹¹⁰ Sobre o apoio aos políticos liberais por parte das lideranças negras, no contexto da América Latina, no século XIX, ver ANDREWS, 2007, p.156-169. Neste sentido, Cuba não foi uma exceção.

sonhara Martí [...]”.¹¹¹ Há, ainda, uma página dedicada a apoiar a candidatura do membro da raça de cor, Rosendo Campos Marquetti, ao cargo de conselheiro da província de Havana.

Porém existiram aqueles que, a exemplo do Partido Independente de Cor, questionavam a ação política nos limites do sistema partidário de então. Dolores Junco colocou sua adesão ao socialismo.¹¹² Para a articulista, com o fim da exploração de classe “se apreciará o que vale o esforço individual quando se reconhece livre e responsável”.¹¹³ É importante ressaltar que esta atração pelas ideias socialistas – que só terão expressão partidária e alguma influência política nos anos 20 e 30 – torna mais amplo o leque de opções políticas que estavam colocados para os indivíduos da raça de cor. Diante destes tensionamentos e conflitos para os intelectuais da raça de cor o nacionalismo, ao integrar todos os cubanos à nação, aparece como alternativa.

2.3 IMIGRAÇÃO ESPANHOLA

Um fator que contribuiu para a racialização da política na nascente república cubana foi o imigrantismo do início do século XX e a posição privilegiada ocupada pelos espanhóis como grandes industriais, comerciantes e agricultores, de acordo com Jorge Ibarra Cuesta (2009), segundo quem, no pós-abolição (1886),

o componente espanhol de imigração na ilha, elevou-se à totalidade de 489.730 pessoas, entre 1898 e 1931, enquanto que a imigração de jamaicanos e haitianos, desde 1914, ano que alcançou pela primeira vez níveis significativos, até 1931, constituiu um total de 120.309 pessoas. Ou seja, para quatro peninsulares que chegavam à ilha durante as três primeiras décadas de vida republicana, só chegou um antilhano. O poderoso fluxo migratório procedente da Espanha, Jamaica e Haiti, deu lugar a que alguns historiadores levantassem a ideia de um naufrágio da nacionalidade cubana durante os primeiros anos deste século. (IBARRA CUESTA, 2009, p. 232).

Para Ibarra Cuesta, esta visão da “compartimentação social” foi expressa pelo sociólogo e romancista José Antônio Ramos, pelo etnólogo Fernando Ortiz e pelo romancista Miguel de Carrión. A intelectualidade cubana se concentrou no isolamento do imigrante espanhol em suas sociedades regionais cujas diretorias eram formadas por grandes comerciantes e industriais. As *sociedades* se tornaram um fenômeno generalizado: espanhóis, negros, mulatos e brancos cubanos organizavam suas próprias entidades o que, para alguns

¹¹¹ Clarinadas. *Juvenil*. Etapa I, II Jornada, 28 out. 1912.

¹¹² Dolores Junco. Llor al socialismo, *Juvenil*, Havana, Etapa I, Jornada III, abr. 1913.

¹¹³ Dolores Junco. Llor al socialismo, *Juvenil*, Havana, Etapa I, Jornada III, abr. 1913.

intelectuais da época, “implicava um corte do processo de integração nacional” (IBARRA CUESTA, 2009, p. 233).

Quadro 1 – População de mais de 21 anos classificada por grupos etnoculturais (Censo de 1919)

Grupo entocultural	População
Espanhóis	76 390
Extranjeros	13 996
Cubanos brancos	98 472
Cubanos negros e mulatos	46 358

Fonte: Ibarra Cuesta, 2007, p. 242

O imigrantismo, neste período, contribuiu para uma *hispanização* da capital de Cuba, Havana. Ainda de acordo com Ibarra Cuesta, nas três primeiras décadas do século XX, a cidade se convertera em uma praça de letras hispânicas. Nas tertúlias do Café Alhambra:

os mais destacados escritores cubanos se encontravam com as mais proeminentes figuras da literatura espanhola da geração de 1898: Jacinto Benavente, Blasco Ibañez, Antônio y Manuel Machado, Miguel de Unamuno, Rafael Alberti, Juan Ramón Jiménez, Federico Garcia Lorca, Zamacois, Zuloaga, Valle Inclán, Marañón e outros nomes (...) que visitaram alguma ou outra vez Havana para ministrar conferências, apresentar exposições, ou simplesmente em viagens de lazer convidados por instituições ou amigos cubanos” (IBARRA CUESTA, 2009, p. 245).

Este clima de divisão – de fortes clivagens raciais, nacionais, culturais e de classe – tem reflexo na produção literária cubana do período. De acordo com Ibarra Cuesta, em 1919, Adrian del Valle publica *La mulata Soledad* que “é uma das novelas que apresenta mais agudamente os diversos problemas que comportam as relações sexuais no plano étnico”. Depois de descrever os bairros proletários de Havana, onde se desenvolve o tema das relações raciais, a novela descreve um *meeting* organizado pelo personagem Reparaz – jovem branco e de classe média –, nas proximidades da Universidade, com o objetivo de “propor uma série de soluções à divisão e dispersão próprias do povo cubano na época” (IBARRA CUESTA, 1994, p. 90).

O discurso do jovem, de caráter demagógico, surge quando pede a fusão da classe operária e da burguesia em uma classe e a união da raça branca com a negra em uma raça. Depois do improvisado discurso, Carlos, estudante de Medicina, pergunta a Reparaz se ele está de acordo com a igualdade de direitos. Reparaz responde, em um cinismo inaudito, que tudo aquilo não passava de discursos para iludir sua clientela futura e que “acreditava na superioridade do branco cuja mais importante prerrogativa era amancebar-se de uma mulata”.

No romance, Reparaz se envolve e engravida Soledad, uma mulata, filha de um branco anarquista e espanhol com uma mulata habanera. Abandonada por Reparaz, Soledad se envolve com o primo deste que se casa com uma mulher branca, da alta sociedade de Havana. Ao fim da história, Reparaz se redime, ao reatar sua relação com Soledad e terminar o seu casamento, o que lhe custa a marginalização na sociedade habanera da época (IBARRA CUESTA, 1994, p. 91-92).

De qualquer maneira, a influência dos espanhóis na sociedade cubana aportou reflexões sobre as relações culturais entre Cuba e Espanha em torno do tema do hispanismo e contribuiu muito para o debate intelectual acerca da nacionalidade cubana, no período conhecido como Década Crítica (1920-1930).

2.4 NACIONALISMO CULTURAL

Se nesta terra padeceu ele [o escravo], ah, não! não quero chegar a dizer que tem mais títulos que nós, mais títulos que os espanhóis, para amá-la como sua, porém se é verdade que graças ao escravo, houve em Cuba riquezas, esplendor material, luxo cavalheiresco e aristocrático, isso que chamamos nós de civilização, cimentada na iniquidade e violência; graças a ele [o escravo] puderam os cubanos ouvir entre ais e chicotadas as lições de [Felix] Varela, seguir o santo ensinamento de Luz [y Caballero], sentir na alma os versos ardentes de [José Maria] Heredia¹¹⁴

Para Pancrácio¹¹⁵, a oposição aparente entre civilização e escravidão, entre ilustração e cativeiro são tomados aqui como dois polos de um mesmo processo de desenvolvimento. A escravidão e o cativeiro eram condições para o desenvolvimento e progresso da sociedade cubana no período escravista. O “esplendor material, o luxo cavalheiresco e aristocrático” – o que, para o autor, definiria a civilização – se estruturou a partir da “iniquidade e violência”. Entre “ais” e “chicotadas”, Cuba se ilustrava, ou melhor, se “civilizava”. Para os intelectuais da raça de cor, o maior espaço de negros e mulatos na Primeira República (1902-1933) deveria ocorrer pelo fato de seus pais e mães terem ajudado a libertar o país durante as lutas de independência sem que este esforço tenha sido retribuído em igual proporção.¹¹⁶ Este repertório de ideias que associava ilustração, sofrimento e sacrifício possui particular importância para os intelectuais que transitam pelas páginas das publicações

¹¹⁴ Pancrácio. Espiritu Soñador. *Juvenil. Revista Ilustrada*, Havana, año 3, n. 28, 25 dec. 1918.

¹¹⁵ Pancrácio, ao que tudo indica, um pseudônimo, escreveu artigos de forma regular para *Juvenil*.

¹¹⁶ Juan Leal Morejon. Menos palabras mas hechos. *Juvenil*, Havana, año I, n. 17, 19 jan. 1913.

que analisamos¹¹⁷. Em meio à memória da guerra, o *machete* (facão)¹¹⁸ e os combates. Enfim, do sangue derramado e do sacrifício pela libertação da pátria, negros e mulatos se converteram em portadores da regeneração moral e intelectual de Cuba, nesta obra de caráter patriótico, de elevar o nível cultural e moral, o “esforço sincero e desinteressado”¹¹⁹ da raça de cor. O termo “sacrifício” assumiu novos sentidos: educar-se, civilizar-se e tornar-se culto era a contribuição da raça de cor à jovem república cubana.¹²⁰

Esta ideia de sacrifício era acompanhada por um sentimento de frustração. A política em Cuba era formada por uma “legião de vivedores da pátria”¹²¹ que, sem fazerem caso do sacrifício dos que lutaram pela liberdade de Cuba, “se lançam sobre o orçamento público com o fim de resolver sua situação econômica”¹²². A permanência das desigualdades raciais e a democracia clientelista que dominava a política cubana distavam do ideário antirracista de José Martí, de acordo com estes intelectuais.

Em meu ponto de vista, foi no terreno intrincado do nacionalismo que se travaram as mais significativas batalhas sobre o lugar da raça de cor na república cubana. O crítico literário Rafael Rojas (2000, p. 161) afirma que “o republicanismo de [José] Martí era cívico e não culturalista como o europeu”. O projeto martiano de uma “Pátria de todo e para todos”, um dos principais pontos de referência do nacionalismo cubano, tem origem num “republicanismo mínimo, neoclássico”. O filósofo Grinor Rojo (2009, p. 77), baseando-se nas ideias de Habermas, fala da oposição entre um “patriotismo de Constituição” e um “patriotismo etnicista e/ou culturalista”. O primeiro se organiza a partir de modelos e leis abstratos e preservaria o pluralismo cultural e político. Em Cuba, a existência de uma memória comum (GUIMARÃES, 2002, p. 110-113)¹²³, pré-estabelecida, construída nas lutas

¹¹⁷ De acordo com Rafael Rojas (2000, p. 60), “no século XIX cubanos, desde os primeiros indícios de patriotismo crioulo até as guerras de independência, se construiu um discurso do sangue no qual as metáforas giravam em torno dos grandes temas do sacrifício da pátria e a fixação da linhagem nacional. Em dito discurso é fácil discernir a assunção da terra, o sangue, a guerra e a memória como atributos do sujeito crioulo”.

¹¹⁸ Instrumento de trabalho e arma importante utilizada nas guerras de independência.

¹¹⁹ Sinceridades. *Revista Juvenil*, Havana, Etapa I, II Jornada, 28 oct. 1912.

¹²⁰ Como vimos na seção anterior, este sentimento ressoa na afirmação de Póveda rebatida por Lino Dou.

¹²¹ Francisco Ayon. Disquisiciones. *Revista Juvenil*, Havana, año II, n. 22, 1 jun. 1913.

¹²² Francisco Ayon. Disquisiciones. *Revista Juvenil*, Havana, año II, n. 22, 1 jun. 1913.

¹²³ Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, a respeito do nacionalismo francês, mostra como este “privilegia a pertença a uma memória coletiva e a um tronco de antepassados e de memórias comuns; no caso da língua, o domínio do vernáculo e da história francesa” (2002, p. 112). Evidentemente, a referência diz respeito a “memória coletiva” para o nacionalismo cubano e não necessariamente de que este deriva do caso francês.

por independência, afirmava negros e mulatos como sujeitos da ordem republicana que se constituiu a partir da Constituição de 1902.

A manutenção dos preconceitos raciais durante a Primeira República (1902-1933) se deveu ao caráter inconcluso do projeto de uma “Pátria de todos e para todos” de José Martí, morto em batalha antes de concluída a Guerra de Independência, em 1895. Como portador dos mais altos ideais da república cubana, Martí “sabia que se não se derrubasse a tempo a fortaleza imensa dos preconceitos [...] os males não desapareceriam a tropeções e seu labor colossal fracassaria.”¹²⁴ Com a morte de Martí, “faltou a bússola, se apagou o farol [...]”¹²⁵. Esta é uma afirmação do nacionalismo como projeto malogrado, pois, como bem aponta Rafael Rojas, José Martí funcionou como o “símbolo nacional mais mercantilizado da política cubana” e foi apropriado pelo “aparato de legitimação simbólica” de, praticamente, todos os movimentos políticos do país (ROJAS, 2000, p. 151-152).

Mas a essência profundamente republicana do projeto de fraternidade racial, de “uma Pátria de todos e para todos”, inscrita no pensamento de Martí, fez com que os negros e mulatos responsabilizassem a classe política e dirigente da Primeira República por não conseguir materializá-lo. Os representantes em melhores condições de implantar um projeto de fraternidade racial morreram nos campos de batalha (Antônio Maceo e José Martí) ou ficaram marginalizados pelo clientelismo que dominou a política cubana da Primeira República (1902-1933). Não é por outro motivo, como muito bem aponta Alejandro de La Fuente (2000), que as imagens de Martí e Maceo como símbolos antirracistas, de aliança e fraternidade inter-racial foram utilizadas pelo Partido Socialista Popular (nome que recebeu o partido comunista em Cuba), durante os anos 40 e 50, com o objetivo de atrair negros e mulatos para suas fileiras¹²⁶.

Porém, este equilíbrio entre as aspirações da raça de cor e a manutenção da fraternidade racial entre brancos e não-brancos não é algo simples. Apesar da necessidade de “manter a união entre todos os cubanos” não obstante o seu “valor na guerra e a virtude na paz”, à raça de cor em Cuba faltaria a iniciativa para com os assuntos públicos e coletivos, o que retardaria o seu avanço como um dos núcleos da nacionalidade cubana¹²⁷. Porém, a trágica jornada de Esternoz e o Partido Independente de Cor fizeram com que surgissem

¹²⁴ Ramon Vasconcelos. Democracias. *Revista Juvenil*, Havana, año II, n. 20, 1 abr. 1913.

¹²⁵ Ramon Vasconcelos. Democracias. *Revista Juvenil*, Havana, año II, n. 20 1 abr. 1913.

¹²⁶ Os deputados e senadores do PSP (Partido Socialista Popular) apresentaram projetos de lei que tinham como objetivo de combater o racismo e promover reformas que beneficiassem negros e mulatos. (DE LA FUENTE, 2000, p. 315-328).

¹²⁷ Lucas Bravo Lopes. En marcha. *Juvenil. Revista Ilustrada*, Havana, año 3, n. 27, 1 dec. 1918.

novos desejos reformadores entre homens de “vasta cultura e de espírito animoso”¹²⁸. Estes desejos reformadores deveriam reafirmar “entre todos os cubanos os laços de mútua cordialidade; meio indispensável nos destinos futuros de nossa nascente nacionalidade”¹²⁹.

No cerne do pensamento de José Martí, está a defesa de um projeto de fraternidade racial. Existem várias referências que dizem respeito ao Partido Independente de Cor como um momento de *ruptura* com o projeto de fraternidade racial. Diante da notícia veiculada pela imprensa havanera de que indivíduos “pensavam em ressuscitar aquelas ideias preconizadas ou levadas à prática por Esternoz”, estas são rechaçadas, visto que não poderiam prosperar “dado o elemento intelectual e consciente que se contraporía a tais iniciativas absurdas”¹³⁰.

Observe-se que raça de cor e brancos são tomados como núcleos da nacionalidade, como duas entidades independentes, mas associadas. O raciocínio de ser “assaz perigoso que nós mesmos dissociemos a estes núcleos de nosso povo, cujos destinos são os mesmos”¹³¹ tem com pressuposto que sendo negros e brancos partes associadas e sendo esta união indispensável à nacionalidade cubana, a pátria seria, então, caracterizada como “um contrato bilateral em que as partes têm os mesmos direitos e benefícios”¹³². Tendo como base Grinor Rojo e Rafael Rojas, podemos afirmar que o patriotismo republicano destes intelectuais da raça de cor era pouco permeável a um nacionalismo cultural até porque entendiam que a cultura dominante era a ilustrada, culta, refinada e europeia e não a crioula (dos descendentes de espanhóis nascidos nas Américas) e/ou africana.

Esta talvez seja uma explicação para a entrada hesitante em cena de um discurso que toma como algo positivo a mestiçagem racial. Um expoente do Protesto dos Treze (1923) e do grupo Minorista (1927), Ruben Martínez Villena (1899-1934), um intelectual branco e representante do pensamento modernista, escreveu no romance coletivo *Fantoches 1926*:

hoje vive entre nós, na cidade civilizada, a raça escrava de ontem: suas religiões bárbaras, seu fetichismo ingênuo, seus rituais antropofágicos, seus agrupamentos sectários, foram compartilhados pelo branco e moral e mentalmente vivem dentro do mesmo espaço civilizado de hoje, bem por contágio, bem por império hereditário de uma ascendência que se ignora ou se nega. (MARTÍNEZ VILLENA, 2000, p. 30).

¹²⁸ Julian Gonzalez. Puntos de vista. *Juvenil. Revista Ilustrada*, Havana, año II, n. 20, 1 abr. 1913.

¹²⁹ Julian Gonzalez. Puntos de vista. *Juvenil. Revista Ilustrada*, Havana, año II, n. 20, 1 abr. 1913.

¹³⁰ Pancrasio. *Juvenil. Revista Ilustrada*, Havana, n. 27, año 3, 1 dec. 1918.

¹³¹ Julian Gonzalez. Puntos de vista. *Juvenil. Revista Ilustrada*, Havana, año II, n. 20, 1 de abril de 1913.

¹³² Charla Semanal. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 35, 29 out. 1916.

Apesar do retrato sombrio pintado por Martínez Villena sobre o contato racial em Havana, em um desfecho mais esperançoso, a mestiçagem racial não foi algo que tenha sido completamente descartado por intelectuais e escritores da raça de cor. Manuel Bergues Pruna, um oficial do Exército Libertador, morto em combate e retratado por Lino Dou teria sonhado para Cuba “uma só raça produto da mescla das povoadoras”.¹³³ De mesma maneira, para “nacionalizar o país”, era necessário raça e cultura se fundirem “para integrar, em definitiva mistura, um tipo e uma civilização que seja de característica própria”¹³⁴.

Intelectuais brancos contribuíram para este nacionalismo que tem na mestiçagem racial o que torna singular a sociedade cubana. Esta ideia aparece na descrição das mortes, no mesmo combate, do mulato Antônio Maceo e do branco Gómez Toro “nas quais ao se mesclar os dois sangues parece compendiada a nossa história e simbolizado o porvir de nossa terra”.¹³⁵ A respeito de Antônio Maceo, afirmou Enrique Varona que este “foi um *mestiço* que viu com perfeita claridade que o problema de Cuba não era, como não é, um problema de raças, senão de cultura e de melhoramento progressivo das instituições”¹³⁶, o que não deixa de ser algo novo já que o próprio Maceo, em carta de 1876, se definiu como pertencente à “classe de cor” (MATA, 2012, p. 23). Não queremos afirmar que Maceo ou os seus contemporâneos não reconhecessem nele um mulato, mas Varona, ao se referir a Maceo como um mestiço, confere-lhe uma nova identidade.

Pensar Cuba em termos de sua diferença com os Estados Unidos também contribuiu para esta nova percepção da mestiçagem como algo positivo. Ao contrário da América do Norte, a América do Sul fez do mestiço “um produto particular seu” e a aliança entre indígenas, africanos e brancos formou um amálgama com “consistência e a fixidez de um metal novo”.¹³⁷ Os “vínculos de sangue” que uniam negros e brancos cubanos asseguram um “status perene de mútua convivência e de uma perpétua fraternidade”, o que estabelece

¹³³ Lino Dou. Manuel Bergues Pruna. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 10, 30 abr. 1916.

¹³⁴ Enrique Andreu. Ante el proceso vernáculo. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 17, 11 jun. 1916.

¹³⁵ Victor Muñoz. Si fuésemos francos. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 5, 19 mar. 1916.

¹³⁶ Enrique Varona. Maceo. *Labor Nueva. Revista Ilustrada Literaria*, Havana, año I, n. 15. 21-28 maio 1916, grifo meu.

¹³⁷ Hugues Le Roux. Las razas en America. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 13, 14 maio 1916.

um elo entre mestiçagem e fraternidade racial¹³⁸. Este conjunto de ideias antecipam, grosso modo, o movimento cultural afro-cubanista do final dos anos 20.

Apesar de presente, a mestiçagem não era consensual. Um intelectual se opõe aos argumentos de Gobineau sobre a “pureza das raças” e a decadência dos povos civilizados a partir do processo de mestiçagem e mistura com outros povos. As raças são “concepções” e apenas os povos realidades factuais. Desta maneira, a “impureza étnica das nações aumenta com sua civilização mesma”, logo, os povos civilizados são mestiços e impuros racialmente¹³⁹. Apesar do carácter antirracista deste raciocínio, há quem tenha visto nele a ideia de que, para a “evolução progressista” da sociedade era necessária a “transusão de sangue estrangeiro que através dos anos trará a criação de uma geração exótica”.¹⁴⁰ Este intelectual vê nos “preconceitos repreensíveis, que colocavam barreiras entre um e outro fator” a explicação para a ausência de um progresso uniforme das raças.¹⁴¹

Afirmar isso, no entanto, não equivale a um sinal de igualdade entre o sistema de relações raciais de Cuba e dos Estados Unidos. Em Cuba e nas demais repúblicas latino-americanas, “a irmandade de ambos os fatores étnicos em consecução dos ideais libertários [...] é o vínculo sagrado que impossibilita o estabelecimento de uma superioridade mal entendida [...]”¹⁴². Logo, a inexistência da ideia de superioridade racial em Cuba e nos países latino-americanos inviabiliza qualquer projeto que afirme a supremacia do grupo branco sobre o negro.

O projeto republicano de fraternidade racial era o que diferenciava as relações raciais em Cuba e nos Estados Unidos. Seria evidente “a diferença que há entre os homens de cor nascidos nos Estados Unidos e os nascidos aqui” considerando-se “a característica psicológica e social de ambos os países”.¹⁴³ Julián Gonzalez, por exemplo, afirmou que o método de ensino desenvolvido por Booker Washington, que deu origem ao Instituto Normal

¹³⁸ Basilio Valle. El problema actual. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 22, 23 jul. 1916.

¹³⁹ L. Vallenilla Lanz. Evolución etnológica y social da Venezuela. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 33, 15 out. 1916.

¹⁴⁰ Arturo González Dorticós. Reflexiones. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n.27.,27 ago. 1916.

¹⁴¹ Arturo González Dorticós. Reflexiones. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n.27, 27 ago. 1916.

¹⁴² Arturo González Dorticós. Reflexiones. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 27, 27 ago. 1916.

¹⁴³ Inocencia Silveira. Etnologia cubana (IV). *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n.24, 6 ago. 1916.

de Tuskegge, no Alabama, teve sucesso na formação de profissionais negros porque corresponderia “ao tipo de civilização do povo ianque, que é puramente utilitarista”¹⁴⁴.

Em Cuba, ao contrário dos Estados Unidos, os problemas do negro seriam resolvidos se este, “em estreita harmonia com seu compatriota branco” avançasse em ordem moral¹⁴⁵. Lino Dou, ao comentar a notícia de que negros norte-americanos haviam convencido um sobrinho de Booker Washington¹⁴⁶ a não reagir às injúrias e perseguição racial que sofrera por parte de uma instituição de ensino, lamentou que os negros norte-americanos não tivessem seguido o exemplo de Antônio Maceo e se acomodado em sua “prática de enriquecimento material”.¹⁴⁷ Estas oposições são construídas em torno de diferenças culturais. Cubanos eram patriotas, civilistas e teriam uma cultura política não-utilitária. Norte-americanos, ao contrário, negros e brancos, eram utilitaristas e voltados para a “prática do enriquecimento material”. Estas representações não chegam a ser uma novidade (PEREZ JÚNIOR, 1999), porém, a crescente interferência dos Estados Unidos na política e na economia cubana no período era percebida por estes intelectuais como algo negativo.

Os conflitos raciais ocorridos em Camagüey e Cienfuegos são interpretados como sinônimos de desnacionalização, atitudes anti-cubanas e antipatrióticas. Para um articulista negro, é um absurdo que em plena república, existam brancos que se comportem como “escravistas de ontem e anexionistas inconscientes ou malvados de hoje”, em uma clara alusão à possibilidade de anexação de Cuba à federação norte-americana.¹⁴⁸ O racismo branco seria um sentimento antinacional destinado a romper “os laços sagrados de fraternidade que foram criados pelo instinto de familiaridade entre ambas as raças [...]” e que levaria Cuba “por um caminho de ruínas, em que poderá perder não apenas sua soberania senão também sua unidade político-social”.¹⁴⁹

Juan Vasquez retoma a oposição entre nacionalismo republicano e nacionalismo cultural, inclinando-se para a segunda opção. De acordo com Vasquez, o patriotismo era condição para o exercício da democracia e a base da cidadania, autonomia e independência

¹⁴⁴ Julián González. Blancos y negros. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 7, 2 abr. 1916.

¹⁴⁵ Julián González. Blancos y negros. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 7, 2 abr. 1916.

¹⁴⁶ Lino Dou. Vellos no, murallas. *Labor Nueva. Revista Literaria Ilustrada*, Havana, año I, n. 20, 5 jul. 1916

¹⁴⁷ Lino Dou. Vellos no, murallas. *Labor Nueva. Revista Literaria Ilustrada*, Havana, año I, n. 20, 5 jul. 1916.

¹⁴⁸ Ramiro Neyra y Lanza. Ni blancos ni negros: Cubanos! *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 7, 2 abr. 1916.

¹⁴⁹ Basilio Valle. El problema actual. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 22, 23 jul. 1916.

política. Citando um escritor polaco sobre a ocupação da França de Napoleão sobre o território da Polônia – ao que parece, em uma referência indireta às duas intervenções militares norte-americanas em Cuba (1898-1901; 1906-1908) –, Vasquez dizia que o pior não era a ocupação militar em si, mas a incapacidade de um povo para o patriotismo, o que significava a debilitação de toda e qualquer autonomia, convertendo a cidadania e a democracia em algo meramente formal.¹⁵⁰ Patriotismo, para Vasquez, era sinônimo de nacionalismo ou, como prefere Benedict Anderson (2008), uma “comunidade imaginada”.

O nacionalismo de Vasquez vem como resposta à tomada de consciência dos limites de um patriotismo republicano e à possibilidade de este ser absorvido pelo modelo de protetorado em que os Estados Unidos converteram Cuba na Primeira República (1902-1933), podendo o exercício de direitos fundamentais (associação, voto e organização política) não vir acompanhado de uma soberania política. Arcadio Díaz Quiñones, acerca de Porto Rico e de sua conversão em protetorado americano, fala de um processo contrário ao apontado por Vasquez em que os intelectuais e políticos “invoca[m] continuamente ‘a afirmação’ da cultura, porém silenciando a grande tradição pela constituição de um Estado e cidadania porto-riquenha” (DÍAZ QUIÑONES, 2006, p. 84).

O nacionalismo republicano de José Martí passa a ser traduzido em termos de um nacionalismo cultural e a ser visto como a resposta cubana aos conflitos raciais e políticos que se intensificam durante a Primeira República (1902-1933). O vínculo entre os cubanos passaria a radicar em uma cultura comum e não mais apenas como um contrato ou em termos formais. Enrique Andreu, um crítico musical que se tornaria conhecido nos anos seguintes, descreve o entusiasmo de negros e brancos cubanos diante da apresentação de um grupo de música afro-cubana em Havana. Para ele, era seguro que em uma multidão que “se arrebatava pelas coisas da África” não seria possível que existisse “preconceitos de raça”¹⁵¹. A cultura cubana, de caráter popular e com fortes raízes africanas seria o meio mais efetivo de contornar as diferenças raciais.

2.5 ALIANÇAS, REDES INTELECTUAIS E “OPINIÃO PÚBLICA”

Estes empreendimentos culturais da raça de cor buscaram ultrapassar as fronteiras da comunidade negra e se relacionar com a intelectualidade branca. Em editorial, a revista

¹⁵⁰ Juan Vasquez. El patriotismo. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 20, 5 jul. 1916.

¹⁵¹ Enrique Andreu. Unjueves de moda. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 23, 30 jul. 1916.

Labor Nueva afirma sua esperança de “que em suas colunas os mais altos pensadores cubanos da raça branca exponham seus pontos de vista a respeito da orientação e situação atuais do elemento de cor.”¹⁵² De fato, nas publicações, há artigos de intelectuais e políticos brancos, a exemplo de Orestes Ferrara (1876-1972)¹⁵³, Enrique Varona (1849-1933)¹⁵⁴, Victor Muñoz (1873-1922), Vázquez de Cuberos (1889-1924)¹⁵⁵, porém, estas são contribuições ocasionais.

Os primeiros anos da república coincidem com a publicação dos primeiros livros sobre a história de Cuba em que têm destaque os feitos dos cubanos nos campos de batalha contra os espanhóis¹⁵⁶. Neste sentido, um intelectual branco, Miguel Carbonell (1894-1967) publica o livro *Homens de Nossa América* (numa clara referência ao clássico texto do pensamento político de José Martí, *Nossa América*). Ramiro Neyra e Lanza publica uma resenha sobre o livro de Carbonell. Em um tom amistoso, Neyra y Lanza, um intelectual negro, elogia a iniciativa, mas condena a ausência, no livro de Carbonell, de referência a Antônio Maceo, general cubano morto em batalha e que era mulato¹⁵⁷. O culto à figura de Maceo é algo muito forte no período, principalmente pela população de cor¹⁵⁸.

Quando da inauguração, em Havana, do monumento a Antônio Maceo, no Malecon, *Labor Nueva* lançou um número especial dedicado exclusivamente ao general¹⁵⁹. A revista publicou com destaque a resposta de Miguel A. Carbonell em 9 de abril de 1916¹⁶⁰. Carbonell deu explicações. Em primeiro lugar, disse que o objetivo do seu livro era “falar de um grupo de intelectuais mais ou menos grandes, de minha pátria continental, entre os quais figuram alguns libertadores de povos”. Em suma, Antônio Maceo não pertenceria à classe dos intelectuais, daí a sua ausência no livro. Esta afirmação, a meu ver, ignora a intensa produção

¹⁵² Nuestro programa. *Labor Nueva. Revista Literaria Ilustrada*, Habana, año I, n. I, 20 fev. 1916.

¹⁵³ Orestes Ferrara. Deberes y derechos de la raza de color. *Labor Nueva. Revista Literaria Ilustrada*, Habana, año I, n. I, 20 fev. 1916.

¹⁵⁴ Enrique Varona. Maceo. *Labor Nueva. Revista Literaria Ilustrada*, Havana, año I, n. 15, 21-28 maio 1916.

¹⁵⁵ Charla Semanal. *Labor Nueva. Revista Literaria*, Havana, año I, n. 25, 13 ago. 1916.

¹⁵⁶ Rafael Rojas chama a atenção para o fato de o culto a José Martí ganhar força em Cuba com a publicação, entre 1900 e 1915, dos primeiros volumes de suas *Obras Completas*, por Gonzalo de Quesada (ROJAS, 2000, p. 149). Para Ricardo Quiza, os textos escolares *Nociones de Historia de Cuba*, de Vidal de Morales y Morales, e *Nociones de educación moral y civica*, de Rafael Montoro, foram vitais para a formação ideológica da primeira geração da República (QUIZA apud CUBAS-HERNÁNDEZ, 2012, p. 42).

¹⁵⁷ Ramiro Neyra Lanza. No olvidemos a Maceo. *Labor Nueva. Revista Literaria Ilustrada*. Havana, año I, n. 6, 26 mar. 1916.

¹⁵⁸ Sobre as manifestações públicas de culto a Antônio Maceo, ainda no período da primeira ocupação militar americana (entre 1898 e 1902) e sua importância ao nacionalismo cubano. Ver: Iglesias Utset. Marial. Bogotá: Ediciones Unión, 2003, p. 221-225.

¹⁵⁹ *Labor Nueva. Revista Literaria Ilustrada*, Havana, año I, n. 15, 21-28 maio 1916.

¹⁶⁰ Miguel A. Carbonell. No olvidemos a Maceo (Carta ao Sr. Ramiro Neyra Lanza. Habana, 30 mar. 1916). *Labor Nueva. Revista Literaria Ilustrada*, Havana, año I, n. 8, 9 abr. 1916.

missivista de Maceo. As narrativas de batalha e dos heróis nas diferentes etapas do conflito hispano-cubano – Guerra dos Dez Anos (1868-1878), a Guerra Pequena (1879-1880) e a Guerra de Independência (1895-1898) – se valeram de cartas, jornais, relatos de viajantes e constituíram muito do acervo intelectual e político do nacionalismo que se fortaleceu nos primeiros anos da república, após a ocupação militar norte-americana (1898-1902). As cartas, em especial, se mostram até hoje como um importante documento de análise do que pensavam e como narravam os acontecimentos os principais personagens da luta por independência, a exemplo das cartas de campanha de Máximo Gomes, analisadas por Ambrósio Fornet (2009, p. 63-84) e de Antônio Maceo.¹⁶¹ Em segundo lugar, Carbonell retifica a sua afirmação de que haviam sido dois os libertadores de Cuba (Máximo Gomez e José Martí) e inclui um terceiro, Antônio Maceo. Segundo Carbonell, “foram três as colunas de nossa liberdade: Martí, Maceo e Gomez, e não duas como eu, equivocadamente, afirmo em meu livro”. Por último, Carbonell afirma que “se por algo me rebelo contra os procedimentos dos norte-americanos, é pela crueldade com que tratam os homens da raça de cor”¹⁶². A prédica nacionalista de Carbonell é bem recebida pelos editores de *Labor Nueva*. Com efeito, nos números posteriores, *Labor Nueva* faz propaganda da *Biblioteca Cuba*, uma série de livretos editados por Carbonell com o objetivo de “divulgar as ideias e pensamentos dos homens gloriosos – pais e fundadores da república”¹⁶³.

Um outro exemplo nesta direção são as conexões entre empreendimentos culturais. Lino Dou, em 27 de agosto de 1916, dá a conhecer que J. Armando Plá, diretor literário e “cultíssimo jovem” da revista *Albores*, de Camagüey, publicou um artigo em que pede à revista havaneira *La Ilustración* que corrija os juízos que fez sobre a raça de cor em um artigo sobre uma apresentação cultural levada a cabo nos jardins do teatro *La Tropical*. Tanto Ramon Vasconcelos (que escreve em *La Prensa*) como Aramburu (na coluna “Baturrillos”, no *Diário da Marina*) deram a conhecer o protesto de Plá¹⁶⁴. Ao reverberar o artigo de Armando Plá, em *Labor Nueva*, Lino Dou acrescentava mais um ponto de conexão à rede de agentes e empreendimentos culturais que foram acionados a partir do episódio de *La Tropical*.

¹⁶¹ Antônio Maceo. *Papeles de Maceo*. (tomos I y II). La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1998.

¹⁶² Miguel A. Carbonell. No olvidemos a Maceo (Carta ao Sr. Ramiro Neyra Lanza. Habana, 30 mar. 1916). *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Havana, año I, n. 8, 9 abr. 1916.

¹⁶³ Biblioteca Cuba. *Labor Nueva. Revista Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 19, 25 jun. 1916.

¹⁶⁴ Lino Dou. Otro rasero. *Labor Nueva. Revista Literaria Ilustrada*, Havana, año I, n. 27, 27 ago. 1916.

Como analisa Benedict Anderson (2006) a respeito da campanha empreendida por Tájida de Marmól, em 1895, que reuniu uma ampla coalização de imprensa formada por liberais, maçons, socialistas, anarquistas, anti-imperialistas e anticlericais contra Cánovas, o primeiro ministro da Espanha, as publicações e revistas funcionavam como instrumento de formação de alianças e redes políticas.

Como Ramon Vasconcelos e Aramburu publicam em periódicos que têm um público mais amplo, esta rede, que conta com agentes para além da imprensa negra, procurou incidir, dentro das condições que estavam dadas e influenciar a “opinião pública” a respeito do caso. Este não é um feito pequeno. O ambiente, na imprensa cubana, a respeito das reivindicações da raça de cor era amplamente hostil. Ao analisar os editoriais e artigos de opinião dos principais órgãos de imprensa do período – o *Diário de La Marina* e *La Lucha* – Elvira Antón Carrillo afirma que prevaleceu a ideia de que “afastar-se do branco significa afastar-se da civilização e, portanto, acercar-se da barbárie a que pertenceriam outras raças que não fossem a branca” (ANTÓN CARRILLO, 2005, p. 116).

2.6 A RAÇA TRISTE (1924) E A TRAGÉDIA DO INTELLECTUAL DE COR

Em 1924, Jesús Masdeu (1887-1958)¹⁶⁵ publicou *La raza triste*. O primeiro romance de Masdeu teve uma recepção discreta, o que fica evidente nas poucas e esparsas referências a esta obra na crítica especializada cubana. Salvador Bueno Menéndez (2002) principal crítico literário cubano, não fez nenhuma referência a Masdeu. Apenas recentemente, temos uma releitura do trabalho de Masdeu a partir dos trabalhos de Jorge e Isabel Castellanos (1994), de Jorge Ibarra Cuesta (1994), de Victor Fowler (2002) e David Luis-Brown (2008). Em parte, isto se deve à trajetória de Masdeu. Depois da queda do presidente Geraldo Machado, Masdeu não só o apoiou como procurou defender o impopular presidente deposto através de uma entrevista realizada no exílio, em Miami. Anos depois, Masdeu se tornaria chefe do departamento de comunicação da ditadura de Fulgêncio Batista (1952-1959). Porém, o excepcionalismo do seu livro de estreia torna difícil classificá-lo. *A raza triste* questiona as bases da fraternidade racial cubana e tem uma interpretação muito crítica dos limites do nacionalismo cubano. Esta leitura alternativa tanto das relações raciais

¹⁶⁵ Jesús Masdeu foi escritor e jornalista cubano. Natural da província de Bayamo, dirigiu, entre 1912 e 1917, o jornal liberal *Bayamo*, quando fixou residência em Havana. Na capital, trabalhou como jornalista e publicou os livros *La raza triste* (1924), *La gallega* (1927) e *Ambición* (1931).

como do nacionalismo não encontrou espaço na crítica literária dos anos 30 e 40, preocupada em reabilitar o nacionalismo, a fraternidade racial e a mestiçagem (MANZONI, 2000).

Estas dificuldades se expressam até hoje quando se pensa na filiação literária de Masdeu e de *A raça triste*. Para Castellanos e Castellanos, o romance de Masdeu se inscreve na “grande crise racial que teve lugar neste período”, em uma alusão ao massacre de 1912. Depois de falar sobre suas limitações estéticas e o que lhe parece da extrema passividade do personagem central da trama – Miguel Valdés –, o romance de Masdeu serviu de “*cartasis* ao povo de Cuba e abriu a possibilidade de retificações indispensáveis” (1994, p. 70; 72). Jorge Ibarra Cuesta e Victor Fowler concordam, no diz respeito à extrema passividade atribuída aos negros no romance de Masdeu. Para Ibarra Cuesta, Masdeu caracteriza a raça negra como uma “raça vencida, destinada a desaparecer” (1994, p. 108). Fowler, por sua vez, afirma que o romance retrata os negros como “uma massa de seres sem vontade, nem direção, idiotizados, destinados à desapareição e à falta de vontade” (2002, p. 114). Para Luis-Brown, o livro de Masdeu mostra como o mito da fraternidade racial cubana fez com que os negros, ao acionarem uma identidade racializada, fossem identificados como racistas (2008, p. 195). Esta consideração é importante porque ajuda a entender o desenrolar dos acontecimentos da trama que tem como personagem central Miguel Valdés.

O que Castellanos e Castellanos, Ibarra Cuesta, Fowler e Luis-Brown não observaram é que Miguel Valdés era um médico da raça de cor e um aspirante à elite intelectual e política de sua província. Este fato, a meu ver, complexifica e dá novos contornos ao romance de Masdeu e corrobora o que expus a respeito dos limites do assimilacionismo em um sistema em que as oportunidades de ascensão social eram afirmadas e negadas pelo ideário da fraternidade racial.

O romance se passa na província de Bayamo, terra natal de Masdeu, o que tem um significado especial por ser esta a primeira região a se levantar contra o domínio espanhol durante a guerra de independência e ser considerada o berço da nacionalidade cubana. O núcleo da trama tem como personagens principais o mulato Miguel Valdés e a branca Gabriela Estrada y Céspedes. Os núcleos familiares de Miguel e Gabriela são unidos por laços de vizinhança e amizade. Dom Antônio Estrada y Céspedes, pai de Gabriela, é um branco progressista que estimula e ajuda a família de Miguel para que este complete a faculdade de medicina, nos Estados Unidos. O pai de Gabriela pertence ao núcleo de famílias notáveis de Bayamo – todas brancas – e tem uma vida confortável proporcionada pela pecuária. O pai de Miguel Valdés – Anacleto – é apresentado como um homem de cor que exerce a profissão de carpinteiro e sustenta, com muito sacrifício, a faculdade do filho.

A história se desenvolve, inicialmente, a partir dos esforços empreendidos por suas famílias para a educação dos dois jovens. Depois de alguns anos em Havana, Gabriela é recebida como uma jovem donzela educada e refinada que terá como futuro casar-se com um jovem rico e branco da província. Miguel Valdéz tenta se estabelecer como médico na província, mas é recebido com hostilidade e desconfiança por membros da elite branca. Em pouco tempo, estes integrantes da elite branca, que têm como instrumento o jornal *Democrata*, iniciam uma campanha com o objetivo de destruir a reputação profissional de Miguel. A situação se torna mais crítica quando Miguel e Gabriela se apaixonam. A família de Gabriela – que mantinha relações cordiais e amistosas com Miguel e seus pais – reprova o romance e tenta, por todos os meios, separar o casal. Para agravar a situação, Gabriela rejeita as investidas do engenheiro Armando Reyes, filho de Enriques Reyes, membro da elite local e ex-senhor de escravos.

A partir desta combinação de fatores, Miguel vê ruir seus planos de se estabelecer como médico na província. Difamado, acusado de imperícia com seus pacientes e de tentar envenenar *Don Antônio*, seu protetor, Valdéz vai tomando consciência das barreiras raciais que obstaculizam a sua mobilidade social e a sua felicidade e satisfação pessoal. A sua decadência prenuncia uma série de tragédias. Miguel se torna alcoólatra, é taxado de louco e, quando o seu amor pela branca Gabriela se torna público, é falsamente acusado de assassinar seu protetor Don Antônio e de ser o líder, em Bayamo, do levante armado que Esternoz e Ivonet iniciaram em favor da legalização do Partido Independente de Cor. Tudo no romance anuncia o fim trágico do casal Miguel e Gabriela. Encarcerado pela pretensa participação no levante do Partido Independente de Cor, Miguel passa um ano na cadeia. Ao ser libertado o médico vagueia nas ruas da cidade de Bayamo como alcoólatra e mendigo e falece logo depois. Gabriela, que havia consumado sua união com Miguel, é violentada por dois jovens brancos da elite local (o preterido Armando Reyes e Aniceto Cadenas). Logo em seguida, com a morte de seu pai e a prisão de Miguel, Gabriela e sua mãe – Carmen – são proibidas de continuar a viver em Bayamo e partem definitivamente para a Europa. O romance de Jesús Masdeu segue o roteiro do folhetim e reconstrói com cores vibrantes toda a tragédia que cerca o casal Miguel e Gabriela. Tragédia, morbidade e fatalismo são estruturantes da narrativa de Masdeu que, por fim, une a história do médico mulato de Bayamo ao massacre que se seguiu ao levante armado dos militantes do Partido Independente de Cor, um episódio real da história cubana.

A sociedade de Bayamo é um microcosmo da sociedade cubana durante os primeiros anos da república. O controle da política estava nas mãos dos brancos e, embora

existissem entre eles figuras como Don Antônio Estrada y Céspedes e Don Epicuro (veterano da Guerra de Independência), que afirmavam a fraternidade racial entre negros e brancos, estes evitavam a todo custo que a proximidade com os negros pusesse em risco seus projetos individuais. Antônio e Epicuro são paternalistas. Agem de forma contraditória ao afirmar a igualdade dos negros e evitar as consequências práticas disto.

Ao longo do romance, são diversas as situações em que Miguel vê frustrados todos os seus esforços em se integrar à sociedade bayamesa como médico. Em um último esforço de ajudar Miguel a encontrar um emprego, Dom Epicuro, uma pessoa de prestígio local, vê negado todos os seus pedidos. Comerciantes e políticos – todos brancos – se negam a empregar um mulato em suas oficinas. Dom Epicuro explica as negativas de emprego ao médico mulato.

O que sucede! Me explico tão bem agora! Os negros não hão sido mais que escravos, criados, paus mandados; de fato, não passaram de bestas de carga! Não servem para outra coisa, segundo a ideologia dos brancos. A esta gente não lhe cabe na cabeça que um negro seja bibliotecário, médico, advogado; fino, culto, artista. Todo isto, que é essencialmente da inteligência e do espírito, o consideram os homens de nosso tempo como incompatível com a cor escura da pele. (MASDEU, Jesús. *La raza triste*. Novela cubana. Habana: Imprenta y Papeleria de Rambla, Bouza y Cia, 1924. p. 262, tradução minha).

A raza triste, de Masdeu, difere de Cecília Valdez, Cirillo Valverde e de outros romances congêneres, por ter como personagem central um mulato¹⁶⁶. Não se trata aqui de explorar o tema da “mulata decaída” pela sedução do branco aproveitador ou, ainda, das barreiras que são interpostas à sua aceitação pelos brancos por conta de sua origem racial, como prevaleceu em vários romances do período. Masdeu tem como centro de sua trama um mulato intelectualizado – médico formado nos Estados Unidos – que acredita estar integrado à elite cultural e política de sua província natal. Miguel Valdés não tem dúvidas quanto à sua origem racial, por mais que pudesse “passar por branco” se assim o quisesse. É justamente a frustração de, apesar de todos os esforços de se intelectualizar, ainda ver negada a igualdade com seus pares brancos por conta de sua condição racial, a origem do sentimento de fatalismo que vai tomando conta do seu espírito. O médico, então, faz um duro acerto de contas com seu antigo protetor, Don Antônio, e destila toda a sua raiva contra os esforços que fez por educar-se.

¹⁶⁶ Deste ponto de vista, ele está mais próximo do brasileiro Aluísio de Azevedo que publicou *O mulato*, em 1881.

Porém, enquanto viva, enquanto esteja aqui hei de falar, hei de te dizer que o senhor um dia me ordenou: ‘Analisa, aprofunda, estuda, educa tua faculdade crítica’. E me fiz analista, e me eduquei e me instruí; e, já crítico, pensador, já erudito, me vem o Senhor, Senhor criminoso! e encarando às minhas ânsias de progresso, às minhas aspirações, às minhas esperanças idealistas, me diz: ‘Sim Miguel; existe tudo isso que tu vês, porém ‘isso’ não podes obtê-lo. Tu és negro e ‘isso’ é para os brancos. Tens que se conformar em vê-los, com saber que existe; porém não para ti, nem para os teus. ‘Isso’ é privilégio dos brancos. E para falar-me assim, o senhor me educou. Para que eu soubera que minha escravidão era eterna, o senhor me instruiu.

(MASDEU, Jesús. *La raza triste*. Novela cubana. Habana: Imprenta y Papeleria de Rambla, Bouza y Cia, 1924, p. 180-181, tradução minha).

Diante da tragédia de Miguel Valdés, o que chamo a atenção é o que há de *teleológico* na afirmação de que ele poderia evitar o fim a que parecia predestinado. Isto não isenta Masdeu das críticas a respeito da passividade do negro, a ponto de prever sua desapareição, mas o fato é que, depois do “jogo jogado”, é mais fácil identificar suas regras e possíveis erros táticos. Porém, para aqueles que estão engajados em sua própria empreitada assimilacionista, isto não é possível a não ser quando são negadas, de forma definitiva, as recompensas objetivas e subjetivas que tanto buscam.

2.7 BIBLIOGRAFIA DOS AUTORES DA RAÇA DE COR (1927)

Em 1919, em uma homenagem realizada pela Associação da Imprensa Médica de Cuba ao bibliógrafo Carlos M. Trelles (1866-1951)¹⁶⁷, o Dr. Jorge Le-Roy y Cassá observou argutamente a importância da cultura letrada para Cuba durante os primeiros anos da República.

¹⁶⁷ Nascido em Matanzas, foi bibliógrafo, comerciante, jornalista e militante separatista. Em Matanzas, em 1887, começou a escrever nos jornais “La Aurora del Yumirí” e o “Diário de Matanzas”. Neste período, fez parte do Círculo da Juventude Liberal de Matanzas onde defendeu a causa separatista. Suas atividades políticas lhe custaram um pedido de prisão que só não foi cumprido porque se exilou antes, nos Estados Unidos. Em território estadunidense, escreveu artigos para o jornal Pátria, dirigido por Enrique José Varona e fundou o Tampa Clube Separatista “Brigadeiro Pedro Bettancourt” do qual foi presidente. De regresso a Cuba, em 1899, se tornou o primeiro Bibliotecário da Biblioteca Pública de Matanzas, onde parece ter iniciado seu labor como bibliógrafo. A sua vasta produção de “bibliografias cubanas” inclui obras como a *Bibliografía da História da Escravidão* (1908), *Ensaio de Bibliografía de Cuba dos séculos XVII e XVIII* (1908), *Bibliografía Cubana do século XIX* (1911), *Os cento e cinquenta livros mais notáveis escritos por cubanos* (1914), *Bibliografía Cubana do século XX* (1916-17) e *Biblioteca Científica Cubana* (1918).

Dizia há pouco tempo que o bibliógrafo é mais que o militar, que o artista e que o sábio; e, com efeito, onde encontraria o militar o relato das batalhas que ganharam seus antecessores; o artista, a descrição das obras que imortalizaram os nomes dos poetas, dos escultores, dos músicos, dos oradores; o sábio as produções acumuladas por aqueles que reviraram o terreno antes que ele, senão nos manuscritos e nos impressos que transmitiram à posteridade todas essas questões (LE-ROY Y CASSÁ, 1919, p. 10, tradução minha).

Desta maneira, a atividade do bibliógrafo se torna mais importante que a “do militar, do artista e do sábio”. Compilar, conservar e transmitir uma *tradição* é essencial para a formação da nacionalidade cubana. Para o orador, o homenageado se inscreve em uma extensa linhagem de bibliógrafos cubanos¹⁶⁸, tornando o país caribenho um expoente na “tradição de construir tradições”. Em 1927, oito anos depois da homenagem que recebeu da Associação de Imprensa Médica de Cuba, Carlos Trelles publicou, na Revista Bimestre Cubana, a *Bibliografía de autores da raça de cor, de Cuba*. O objetivo de Trelles com a Bibliografía era “dar a conhecer ao povo cubano e mesmo à raça de cor o notável progresso que tem realizado na ordem intelectual” (TRELLES, 1927, p. 3). Dentro do espírito de modernização da Primeira República (1902-1933), Trelles destacou o avanço cultural da raça de cor nos quarenta anos subsequentes à abolição. No pós-abolição e na primeira república, o número de publicações de autores da raça de cor, segundo Trelles, aumentou em seis vezes, se comparado ao período da escravidão. Entre 1815-1886, durante a escravidão, 25 autores da raça de cor produziram cinquenta e três trabalhos, entre livros, jornais e folhetos. No período pós-abolição, o número chegou a 329 trabalhos escritos por 165 autores (TRELLES, 1927, p. 31). Definitivamente, a relação com a cultura escrita foi algo determinante para esta geração de intelectuais. Uma articulista negra afirma que “graças à imprensa se conhecem todas as ideias, se ampliam os conhecimentos e as mais sublimes concepções dos seres superiores já desaparecidos nos ficam impressas nos livros para que eternamente admiremos as estrelas de luz que deixaram em sua passagem!...”¹⁶⁹

Como veremos nos próximos capítulos, deste período em diante, como efeito do nacionalismo cultural, haverá uma maior resistência por parte dos intelectuais em agrupar esta

¹⁶⁸ “Cuba foi um dos países americanos que mais trabalhou neste sentido, pois, desde os tempos do inesquecível Dr. Antonio Bachiller y Morales até os de Trelles, temos que recordar os nomes de Eusebio Valdés Domínguez, de Néstor Ponce de León, de Manuel J. Presas, de Francisco Jimeno, de José Augusto Escoto, de Vidal Morales y Morales, de Manuel Pérez Beato, de Domingo Figarola-Caneda, de Luiz Marino Pérez, de Andrés Weber, de Francisco Llaca e Le-Roy y Cassá”, (1919, p. 11).

¹⁶⁹ Maria G. de Sánchez. Nilda. *Labor Nueva. Revisa Literária Ilustrada*, Habana, año I, n. 22, 23 jul. 1916.

produção intelectual de negros e mulatos em uma categoria política como a de raça de cor. Serão mais comuns os empreendimentos culturais que identificam o repertório de ideias, pensamentos e práticas culturais de negros e mulatos, no sentido amplo do termo, subsumidos à cultura cubana. O período de revisionismo intelectual que caracteriza a “década crítica” (1920-1930) corresponde a uma mudança de paradigma, ainda que lenta e passível de avanços e retrocessos, como veremos no próximo capítulo, em que uma identidade cultural cubana suplantaria as identidades raciais, ainda que em um primeiro momento, malgrado suas intenções, funcionasse mais como projeto intelectual que político. Mesmo diante do “paradoxo do assimilacionismo” e da sua incapacidade de dar respostas às aspirações da raça de cor, a paixão pelas letras, como característica do período que analisamos, fica bem registrada no trecho abaixo de uma crônica de Río de Galícia.

[...] em Cuba não se amam as letras, ou a maior parte dos habitantes entende que é algo parecido a esmola, ser assinante de um semanário, por melhor que este seja. Sim, em primeiro lugar, em Cuba somos dignos de compaixão, porque não sabemos o que significa fazer-se notável nas letras e que tão belamente descrevera o manco imortal: “alguém alcançar ser eminente em letras, lhe custa tempo, vigílias, fomes, desnudes, desvanecimentos de cabeça, indigestões de estômago e outras coisas mais que o faz, a cada passo, estar ao ponto de perder a vida”; e os povos que nada disso tomam consideração, são dignos de lástima. Um jornal, por pequenas que sejam suas dimensões, significa atividade mental, esforço, vida, cultura...e amá-lo significa amar todas essas coisas que tão digna são de ser amadas.¹⁷⁰

No entanto, este labor assimilacionista dotou a raça de cor de intelectuais e escritores capazes de se inserirem no processo de revisionismo cultural dos anos 20 e 30 e que tiveram um papel relevante na construção da identidade nacional cubana.

2.8 CONCLUSÃO

Neste capítulo, observei como os conflitos raciais expressam a dificuldade de superar as barreiras e desigualdades raciais tendo como meio o assimilacionismo praticado pela raça de cor e, de forma mais ostensiva, por seus intelectuais. Há uma contradição entre os estímulos para que os intelectuais da raça de cor se integrem aos círculos superiores da sociedade cubana do período como portadores de cultura e ilustração ocidentais e, ao mesmo tempo, a reação desfavorável a suas aspirações de igualdade e participação política plena, que

¹⁷⁰ Río de Galícia. “Cronicas”. *Labor Nueva. Revista Literaria Ilustrada*, Habana, año I n. I, 20 fev. 1916.

são interpretadas como potencialmente capazes de por em risco as hierarquias raciais. Nesta contradição original que percorre a ação dos intelectuais da raça de cor, me concentro nas tensões no interior da raça de cor que tem como vetores as diferenças de cor (negros e mulatos), de gênero, partidárias e ideológicas. Entendo que estas tensões contribuiriam para a construção de referenciais mais amplos que o suporte de uma identidade racial que contribuirá para um nacionalismo cultural cubano que sofre com a presença de dois grupos estrangeiros poderosos no período: espanhóis e norte-americanos.

Diante deste cenário, há uma aproximação entre intelectuais da raça de cor e intelectuais brancos nacionalistas, ainda que pouco duradoura. Termino o capítulo com duas seções. A primeira analisa o romance *A raça triste*, 1924, de Jesús Masdeu, e a segunda a *Bibliografía dos Autores da Raça de Cor* de Carlos M. Trelles (1927). Enquanto no romance de Masdeu é flagrante o pessimismo quanto às possibilidades do intelectual da raça de cor, a *Bibliografía* de Trelles se coloca em sentido contrário, exaltando os feitos do campo cultural da raça de cor e organizando a sua produção literária como um *corpus* de referências literárias que mostram os avanços alcançados pela raça de cor no campo da cultura. Ambas as publicações, de Masdeu e Trelles, mostram as contradições do que chamei, no Capítulo 1, de empreitada assimilacionista, algo que ganha novos contornos na perspectiva dos intelectuais da raça de cor como o surgimento de renovação artística e cultural que marcam a Década Crítica (1920-1930) e os estertores da Primeira República (1933).

PARTE 2

MODERNISMO E CULTURA AFRO-CUBANA

3. VANGUARDA CULTURAL, NACIONALISMO E AFRO-CUBANISMO

3.1 DA “DECADÊNCIA CUBANA” AO AFRO-CUBANISMO

[...] Os filósofos e os escritores são os que forjam a mentalidade e a consciência dos povos. Nenhuma transformação, nenhum progresso, nenhuma alteração na tabela de valores, como diria Nietzsche, se produziu sem a intervenção desses fatores, desde a Grécia até os nossos dias. Por que não nos pomos de acordo uns quantos escritores, brancos e negros, para acometer a empresa de acabar com o preconceito racial que tanto dano nos faz, colocando-nos no plano dos povos que carecem de unidade nacional?¹⁷¹

A epígrafe que abre este capítulo faz parte de um artigo publicado em 1928, em “Ideais de uma raça” (*Ideales de una raza*), no *Diário da Marina* (*Diario de La Marina*), um dos principais jornais cubanos do período. Mais uma vez, como em 1912, em torno da “unidade nacional”, faz-se um apelo à ação dos intelectuais com o objetivo de, nas palavras do autor, “acabar com o preconceito racial”. Como vimos no Capítulo 1, da mesma maneira que no período subsequente ao Massacre do Partido Independente de Cor (PIC), em 1912, os intelectuais são chamados a se unir e construir um consenso em torno de uma Pátria “de todos e para todos”, de acordo com o cânone de José Martí e tendo por meta principal superar, de maneira definitiva, as clivagens que separavam os cubanos por suas distintas filiações raciais. Além disto, duas coisas chamam a atenção.

Em primeiro lugar, para o autor, o projeto de “unidade nacional” e de fim do “preconceito racial” poderia ser levado a cabo não apenas por novas construções intelectuais, mas *de* intelectuais. Como vimos no Capítulo 1, o termo intelectual se refere a um indivíduo portador de um conjunto de características adquiridas no processo de socialização (refinamento, bom gosto e ilustração), mas, para o intelectual da raça de cor é, sobretudo, a ilustração – entendida como o domínio da cultura letrada, o que Stuart Hall (2003, p. 342) chama de logocentrismo – aquilo que o colocava em condições de representar a sua raça e falar por ela. Para o autor do artigo que abre este capítulo, intelectuais têm o poder – conferido por sua autoridade como portador de capital simbólico – de desconstruir as práticas racistas presentes nas relações cotidianas de Cuba da Primeira República. Efetivamente, por trás deste voluntarismo do intelectual, que resvala em um idealismo aparentemente pueril, está o objetivo de reforçar a autoridade simbólica dos intelectuais, malgrado eles ocuparem diferentes posições sociais (pela posse desigual de capital social e político) e/ou posições

¹⁷¹ Domingos Mesa. Serpentinhas: ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 9 dez. 1928.

marginalizadas ou pouco centrais no campo político e cultural (cujo maior exemplo são, no meu entender, os próprios intelectuais da raça de cor). A partir dos anos 20, movimentos de intelectuais cubanos fazem a crítica ao modelo de modernização eurocêntrica de Cuba e, tendo como principal objetivo uma nova arte vernácula, apresentam, ao mesmo tempo, uma plataforma política que teve como eixos o combate à corrupção e ao imperialismo norte-americano. Apesar do predomínio da cultura escrita, este movimento de renovação artística ampliou o foco da produção cultural, ao incluir a pintura, as artes plásticas, a música, a dança e o teatro. Como efeito disto, para além da cultura escrita, práticas culturais de origem africana passam a ser valorizadas como manifestações artísticas da arte vernácula cubana.

Em segundo lugar, os espaços de sociabilidade dos intelectuais são ainda definidos em termos de critérios raciais de exclusão e/ou pertencimento. “Branços” e “negros” aparecem como marcadores de uma identidade racial que ainda faz sentido em termos da dinâmica das relações do ambiente intelectual no período. Em 1912, como resposta ao Massacre do Partido Independente de Cor, Juan Gualberto Gomez idealizou a União Fraternal Cubana (*Unión Fraternal Cubana*), entidade que tinha como objetivo articular intelectuais brancos e da raça de cor. Reconhecia-se, desta maneira, que não apenas as relações cotidianas, mas, também, o ambiente intelectual era segregado por linhas de cor, o que, para Juan Gualberto Gomez, contraditava com as bases da nacionalidade cubana pensada em termos de cordialidade e conagração entre as raças.¹⁷² Apesar da influência de Juan Gualberto Gomez no cenário político e intelectual do período (como político, escritor e jornalista) (PAPADEMOS, 2011), este projeto ficou esquecido até ser retomado dezesseis anos depois¹⁷³. Desta maneira, a produção de intelectuais brancos e da raça de cor no período pós-1912 continuou confinada em seus respectivos jornais, revistas ou às colunas que assinavam na grande imprensa.

Para entender este novo momento, é necessário indicar as condições sociais em que surgem estes movimentos intelectuais de renovação cultural. Entre 1915 e 1920, período conhecido como a “Dança dos Milhões”, a valorização do preço do açúcar no mercado internacional fez a fortuna da burguesia cubana e impulsionou projetos de modernização cultural, em especial, em Havana (NUÑEZ VEGA, 2002). Neste período, houve um incremento da vida urbana, o desenvolvimento de práticas burguesas ligadas ao bom gosto, refinamento, distinção e lazer e a aceleração característica de períodos de modernização

¹⁷² Juan Gualberto Gomez. La Unión Fraternal Cubana: proyecto de Manifiesto por Juan Gualberto Gomez. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 2 dez. 1928.

¹⁷³ Juan Gualberto Gomez. Fala Juan Gualberto Gomez. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 2 dez. 1928.

econômica (NUÑEZ VEGA, 2011). Tendo a ilha uma superfície territorial estreita e alongada, suas maiores cidades concentradas no litoral e o interior entregue às companhias açucareiras norte-americanas, a burguesia cubana se concentrou nas cidades (LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2013, p. 24). Havana foi impactada por “mudanças urbanas, formas de ócio, estilos de vida, gostos e padrões de conduta” (GARCÍA ALVAREZ, 1990, p. 130-133 apud NUÑEZ VEGA, 2011, p. 15). Com isto, surgem revistas e publicações que registravam em suas páginas o esnobismo característico da vida da *high society* cubana (reuniões sociais, anúncios de joias, moda e práticas esportivas associadas à elite, a exemplo do *golf* e do tênis). Este é o caso das revistas *Social* e *Carteles*.

Com a primeira crise econômica, em 1920, os intelectuais cubanos interpretaram o esnobismo e o “novo-riquismo” da elite cubana do período da “Dança dos Milhões” como símbolos da decadência da cultura cubana dominada pela presença norte-americana na economia e nos assuntos internos da ilha e da corrupção que grassava no sistema político do país (NUÑEZ VEGA, 2002). Não por coincidência, nos anos 1920, o tema da “decadência cubana” dominou o debate intelectual na ilha. Fernando Ortiz (1881-1969) em *A decadência cubana* propõe uma ampla reforma das instituições de ensino do país sob o argumento de que este só seria “eficaz em produzir uma quantidade excessiva de profissionais que se esteriliza e perde em grande parte vivendo uma vida de burocracia ou, o que é pior, nas predatórias atividades políticas do dia” (1924, p. 216). Em *Crise da alta cultura cubana*, Jorge Mañach (1898-1961) é ainda mais enfático ao dizer que, durante os primeiros anos da República, “foi catedrático quem quis, jornalista quem o ousou, intelectual o primeiro arrivista capaz de perpetrar um livro, de tocar uma lira no clarinete ou abrir uma academia” (1925, p. 8).

Os romances *Generales y doctores* (1920) e *Juan Criollo* (1927), de Carlos Loveira (1898-1928), retratam os intelectuais nos primeiros anos da República, suas vicissitudes para ocupar posições sociais estáveis e, por fim, sua integração nos círculos das classes médias urbanas como funcionários públicos, através das redes do clientelismo da primeira república (IBARRA CUESTA, 1994, p. 136). Este intelectual que vive a soldo e favor é, do ponto de vista de Loveira e dos principais intelectuais de sua época, o resultado de uma sociedade em crise e decadência. Como vimos no capítulo anterior, estas representações dos intelectuais também estão presentes na imprensa negra no período posterior ao massacre de 1912.

Tanto o debate sobre a “Decadência Cubana” de Fernando Ortiz como sobre a “crise da alta cultura” de Jorge Mañach ocorriam sob o impacto do Protesto dos 13 e o surgimento do Movimento Minorista. Em 19 de março de 1923, um grupo de treze

intelectuais organizou um protesto contra a corrupção no governo de Alfredo Zayas (1921-1925) que ficou conhecido como Protesto dos 13. O episódio que marca o protesto ocorre quando treze jovens intelectuais interrompem o discurso de Erasmo Regüieiferos, membro do Gabinete de Zayas, envolvido na compra fraudulenta do prédio de um convento na província de Santa Clara. Depois do episódio, os treze subscreveram um manifesto contra o governo. O grupo era composto por intelectuais que dominariam a cena cultural cubana nos anos seguintes: Rubén Martínez Villena, José Antonio Fernández de Castro, Calixto Masó, Félix Lizaso, Alberto Lamar Schweyer, Francisco Ichaso, Luis Gómez Wangüemert, Juan Marinello Vidaurreta, José Tallet, José Manuel Acosta, Primitivo Cordero Leyva, Jorge Mañach e J. L. García Pedrosa. No manifesto, propunham rever as bases dos valores nacionais cubanos e denunciavam os efeitos negativos da influência dos Estados Unidos nos assuntos internos do país.

Como herdeiro do Protesto dos 13 e orientado para o campo cultural surgiu, no mesmo ano, o grupo Minorista, um movimento de intelectuais vanguardistas que buscavam a renovação artística cubana. O Movimento Minorista existiu como entidade coesa durante um lapso de cinco anos (entre 1923-1928) e, em 1927, publicou uma *Declaração* em que a preocupação política com a ingerência estadunidense se somava à necessidade de se criar uma nova arte vernácula. (MOORE, 2002, p. 243-244; FORNET, 2009, p. 143). A partir de 1923, as revistas *Carteles* e *Social* foram as publicações em que os Minoristas registraram as ações como grupo. Emílio Roig de Leuchsenring (minorista de primeira hora) era chefe de redação da *Revista Social* e os demais intelectuais deste movimento vanguardista eram os principais articulistas destas publicações (CARPENTIER, 2003, p. 136). Apenas em 1927, surgiu um empreendimento propriamente literário que reivindicava o Minorismo, a *Revista de Avance* (1927-1930), iniciativa de Martí Casanovas, Francisco Ichaso, Jorge Mañach, Juan Marinello e José Z. Tallet. O Protesto dos Treze (1923) e o Movimento Minorista são, portanto, expressão de um “mal estar latente acumulado” no campo político e artístico (NUÑEZ VEGA, 2002, p. 16). Trata-se não apenas de um mal-estar com o papel que cumpriam os agentes políticos, mas, principalmente, com os intelectuais, representados como os portadores da nacionalidade cubana. Logo, expressam uma inflexão no meio cultural cubano e inaugura o que Juan Marinello, um contemporâneo, chamou de década crítica (1920-1930) (CUBAS-HERNÁNDEZ, 2012, p. 12).

Por sua vez, estes movimentos críticos e de renovação do ambiente intelectual cubano se ressentiam dos efeitos da massiva mobilidade de indivíduos que ingressaram nas classes médias urbanas graças ao clientelismo e ao compadrio político e que, em condições de

ocupar posições intelectuais, atuavam como mantenedores do *status quo* do qual se beneficiavam. Esta foi uma camada da sociedade que teve um incremento vertiginoso no período. Em 1899, apenas 1% da população cubana era empregada em atividades governamentais (civis e militares). Este número cresce nove vezes até 1953. Os anos 20 são o ápice de seu crescimento. Os empregados públicos (incluindo exército e polícia) que, em 1919, eram 26.000 chegaram a 47.000, em 1925, e a 51.000, no final da década (DE LA FUENTE, 2000, p. 188). O acesso ao emprego público, como já observado nos capítulos anteriores, dependia de relações políticas. Os candidatos e políticos vitoriosos no processo eleitoral distribuíam empregos e posições em uma “complexa rede clientelista que começava no bairro e terminava no palácio presidencial” (DE LA FUENTE, 2000, p. 186). Isto contribuiu para que os intelectuais do período das lutas de independência fossem representados como indivíduos abnegados e devotados exclusivamente à causa política da liberdade do povo cubano. Esta representação contrasta com a representação do intelectual da Primeira República (1902-1933) que teria se convertido em simples funcionário de gabinete a serviço do mandatário político de plantão.

No serviço público, em relação a outros setores da economia, negros e mulatos estavam melhor representados. Em 1931, a presença da raça de cor no funcionalismo público estava próxima de ser proporcional a sua presença no conjunto da população do país. O serviço público era dominado por cubanos (brancos e da raça de cor), em um período em que os imigrantes – principalmente os espanhóis – concentraram a maior fatia do mercado de trabalho no comércio e na indústria. Por sua vez, no emprego público, manteve-se a desigualdade racial com os brancos monopolizando as melhores posições (alta burocracia e o serviço diplomático) e a raça de cor melhor representada nos empregos de menos status e remuneração (carteiros, empregados da limpeza de ruas, outros trabalhos manuais e a baixa burocracia) (DE LA FUENTE, 2000, p. 189-190).

Mesmo com essa desigualdade na distribuição das posições mais privilegiadas na burocracia estatal, a presença de indivíduos da raça de cor no serviço público era suficiente para que *Juan Criollo*, personagem central e que dá título ao romance de Carlos Llovera, fosse representado como um mulato. Nicolás Guillén, maior expressão da poesia negrista dos anos 20, se tornou um poeta conhecido quando ainda ocupava um emprego público de “colarinho branco”, graças à intervenção do presidente de uma sociedade da raça de cor com trânsito nas esferas de governo (1985, p. 40). Ao mesmo tempo, os diagnósticos desabonadores sobre o sistema de ensino e a constatação de uma crise da alta cultura cubana coincidiam com a maior presença da raça de cor na educação formal, no ensino superior e

entre os profissionais liberais. Como vimos no Capítulo 1, a presença de negros e mulatos em instituições públicas, principalmente no nível básico, nas Escolas Normais e como docentes nas escolas cubanas no período era um fato que não poderia ser desconsiderado. Além disto, com as oportunidades que tiveram, vários negros e mulatos chegaram ao nível superior.

Enquanto, entre os intelectuais e setores da sociedade cubana, havia se generalizado a insatisfação com o governo (MOORE, 2002, p. 173), o presidente Gerardo Machado, para fazer frente a esta oposição interna, se comprometeu com as reivindicações das sociedades da raça de cor e aumentou a participação destas em posições de prestígio no estado. Em setembro de 1928, 187 sociedades de cor de diferentes cidades cubanas prepararam um tributo ao Presidente Gerardo Machado. O tributo organizado por Américo Portuondo e Américo Capestany, congressistas liberais e membros do Clube Atenas, era uma forma de agradecer a Machado pela nomeação “de negros e mulatos para posições proeminentes em sua administração e o recente apoio às entidades [de cor] no plano material e no discurso” (BRONFMAN, 2004, p. 136).

Como parte da estratégia de consolidar apoio entre o eleitorado negro, o presidente assinou uma subvenção para que o Clube Atenas construísse uma nova sede, indicou o General Manuel Delgado para as secretarias de agricultura, interior e comunicação, nomeou Manuel Capestany subsecretário de Justiça, além de outros nomes da raça de cor para ocupar posições chaves na administração estatal (BRONFMAN, 2004, p. 136-137). Em “Ideais de uma raça”, um articulista negro se refere ao presidente Gerardo Machado como “um grande governante que ama o progresso e a justiça”.¹⁷⁴ Este apoio das sociedades da raça de cor ao presidente Gerardo Machado se tornou mais crítico quando seu governo se converteu em um regime autocrático que promoveu a perseguição e o assassinato de seus opositores. Por esta associação com o governo despótico de Gerardo Machado, com a queda deste, em 1933, as sociedades da raça de cor foram alvo de hostilidades e manifestação de racismo por setores da oposição antimachadista (GURIDY, 2009; PAPADEMOS, 2011; DE LA FUENTE, 2000). Prevalencia, portanto, entre as sociedades da raça de cor e os seus principais intelectuais, um ambiente de acomodação em relação a um governo que, em poucos anos, se converteria em uma autocracia cada vez mais impopular.

Desta maneira, entende-se porque, dentre os que assinam, em 1927, o Manifesto Minorista, não há nenhum intelectual da raça de cor. Além disso, no Manifesto, não há referência à raça de cor ou a seus intelectuais, não obstante se fale da necessidade de melhorar

¹⁷⁴ Belisario Heureaux. Hay que terminar. Al Dr. Ramiro Guerra. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 6 ene. 1929.

as condições dos “agricultores, do colono e dos operários em Cuba” (MARINELLO, 1964, p. 70-72). Curiosamente, sem fazer referência aos negros e mulatos em seu Manifesto, na formação de uma nova arte vernácula, escritores, pintores e escultores minoristas mobilizaram todo um repertório de temas negros em suas produções. O predomínio do tema negro nas vanguardas artísticas cubanas do período foi tão ostensivo que fez com que este movimento fosse classificado, genericamente, como movimento afro-cubanista ou negrista.

O afro-cubanismo e o negrismo, movimentos de renovação artística e intelectual que surgiram no final dos anos 20, expressam uma concertação de interesses entre intelectuais brancos e da raça de cor. Como veremos nas próximas seções, para ambos os grupos de intelectuais, a renovação cultural cubana – e a valorização da cultura negra – era um meio de aumentar sua influência cultural e política em um ambiente de crise da economia e das instituições políticas que marcaram o fim da Primeira República, em 1933, com a deposição do presidente Gerardo Machado (1925-1933).

3.2 AFROCUBANISMO COMO MOVIMENTO INTELECTUAL INTER-RACIAL

A publicação do *Decameron negro* (1914), de Leo Frobenius, da *Antologia negra*, de Blaise Cendrars, dos contos de Paul Morand, de *Viagem ao Congo*, de André Gide, do cubismo de Picasso (MÁRQUEZ, 1970, p. 218), das influências do *hagtime* e do *jazz* nas composições clássicas como “Gollywog’s cake walk”, de Debussy, e do “Ragtime”, de Stravinsky (MOORE, 2002, p. 245) caracterizam um movimento de vanguarda artística em um momento de crise da economia capitalista que precipitará a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). A transformação no gosto e na estética do mundo ocidental, sobretudo como reação à tragédia e carnificina da Primeira Guerra, materializada no sentimento destas vanguardas, incorpora as expressões estéticas do negro e suas manifestações culturais contíguas como moderna. Em um primeiro momento, são representações positivas da cultura negra feita por intelectuais e artistas brancos e europeus. Porém, a partir do surgimento do *New Negro Movement* ou *Harlem Renaissance*, nos Estados Unidos, do movimento da negritude francesa e outros congêneres são os próprios negros que passam a avaliar, em termos positivos, sua herança cultural africana. (GUIMARÃES, 2003).

O movimento afro-cubano teve um significado que transcendeu a esfera artística: enquanto, na Europa, o interesse pela cultura negra radicava na valorização do primitivismo, em Cuba, a emergência deste movimento cultural atendeu às expectativas dos setores sociais engajados na superação da negrofobia, do racismo e da discriminação racial (JACKSON,

1984, p. 6). Não obstante a racialização do ambiente intelectual cubano, o afro-cubanismo era a senha para um nacionalismo cultural que valorizava o pacto de fraternidade racial, base do nacionalismo cubano desde o final do século XIX. Desta maneira, enquanto movimentos como os citados *New Negro* ou *Harlem Renaissance*, nos Estados Unidos, eram formados exclusivamente por negros e as vanguardas artísticas europeias, por intelectuais brancos, em Cuba, o movimento de vanguarda artística e cultural teve caráter inter-racial, mais propriamente de articulação entre intelectuais brancos e da raça de cor.

Mas, apesar da maior porosidade do sistema de classificação racial cubano à integração dos mulatos, a explicação de que isto contribuiu para que não houvesse um movimento intelectual exclusivo da raça de cor em Cuba, não me parece suficiente (LAREMONT; YUN, 1999). Em primeiro lugar, porque tanto negros como mulatos se fizeram representar entre os intelectuais que se inspiraram no projeto de uma nova arte vernácula iniciado pelos *Minoristas*. Nicolás Guillén e Regino Pedroso eram mulatos e mestiços. Porém, Marcelino Arozanena, Teodoro Ramos Blanco e Salvador Garcia Agüero eram negros. Apesar da distinção entre poesia mulata e negrista ter atingido seu ponto máximo com Nicolás Guillén, deve-se questionar até que ponto esta se trata de uma poética desvinculada do movimento afro-cubanista mais geral. Além disto, um indicador de que o mundo intelectual era ainda segregado por linhas de cor é o fato de que o *debut* intelectual de Nicolás Guillén, Salvador Garcia Agüero e outros intelectuais negros que seriam identificados com o movimento afrocubanista se deu em “Ideais de uma raça” (1928-1931), empreendimento cultural da raça de cor liderado pelo arquiteto Gustavo Urrutia.

Os editores da *Revista de Avance*, por exemplo, saúdam o surgimento de “Ideais de uma raça” (1928-1931), no jornal *Diário da Marina*, como reflexo de uma “elite inteligente e sensível da **raça negra** [que] começou a desenhar um “idearium” cujos focos parecem ser a superação espiritual do negro¹⁷⁵. Da mesma maneira, no primeiro número de Ideais, Juan Gualberto Gomez reapresentou a sua proposta da União Fraternal Cubana com o objetivo de congregar os mais altos valores das duas raças¹⁷⁶. Por último, o movimento de vanguarda artística não é homogêneo, do ponto de vista dos sujeitos que dela tomaram parte. O movimento afro-cubanista foi um movimento inter-racial de intelectuais que ocupavam posições sociologicamente desiguais. Como veremos, para os intelectuais da raça de cor, as

¹⁷⁵ Directrizes. La cuestión del negro. *Revista de Avance*, n. 30, jan. 1929, p. 5, tradução minha, grifo meu.

¹⁷⁶ GOMEZ, Juan Gualberto. La Unión Fraternal Cubana. Proyecto de Manifiesto por Juan Gualberto Gomez. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 2 dez. 1928.

oportunidades que se apresentaram neste movimento de renovação intelectual envolveram as relações com as sociedades da raça de cor, com intelectuais cubanos e de outros países, instituições culturais, políticos e a imprensa. Algo importante no período são os efeitos, em Cuba, do turismo, principalmente o de cidadãos norte-americanos, e da nascente indústria do entretenimento (GURIDY, 2010, p. 110).

Em segundo lugar, não obstante a categoria raça de cor comece a entrar em desuso a partir deste período, a “raça” era reconhecidamente um marcador de identidade social. Gustavo Urrutia, por exemplo, utiliza o termo “raça negra” de forma mais ostensiva em sua substituição à “raça de cor”. Porém, ainda assim, “raça negra” é usada para classificar todos os cubanos de origem africana, fossem negros ou mulatos. Por outro lado, as categorias raciais, mesmo que negadas no discurso intelectual, continuam a operar nas relações cotidianas. Nicolás Guillén (1985, p. 50), por exemplo, observa em suas memórias o desconforto que sentiu diante da prevenção do poeta branco Emílio Balagas, um afro-cubanista como ele, que – nos anos 30 – ao convidá-lo a almoçar em sua casa disse que não temesse sofrer preconceito, pois lá todos teriam “espírito democrático”.

Em terceiro lugar, houve resistência dos intelectuais da raça de cor em aceitar como correntes as representações do negro e do mulato empreendidas pelos movimentos de renovação das vanguardas artísticas (GUILLÉN, 1985, p. 48; GUILLÉN, 2008 [1930], p. 28-31; AUGIER, 2005, p. 99-104; GURIDY, 2010, p. 114). Considerando-se toda a empreitada assimilacionista dos intelectuais da raça de cor e o seu distanciamento subjetivo da cultura de origem africana, entende-se porque apenas um pequeno grupo de poetas, pintores e escultores negros e mulatos (Nicolas Guillén, Regino Pedroso e Marcelino Arozanena, na poesia; Alberto Peña, na pintura; e Teodoro Ramos Blanco, na escultura) se integraram de pronto ao movimento vanguardista (DE LA FUENTE, 2000, p. 157-158).

Gustavo Urrutia (1881-1958) e Ideais de uma raça (1928-1931)

Gustavo Eleodoro Urrutia y Quirós nasceu, em 1881, no seio de uma família de negros livres. Começou a vida como modesto comerciante. Graduou-se em contabilidade na Escola de Comércio. Em 1907, Urrutia passou dois meses de férias nos Estados Unidos e viveu no Harlem. Esta experiência foi marcante na sua trajetória, pois lhe chamou a atenção a rigidez das diferenças raciais como elas se estabeleceram no contexto da sociedade norte-americana (Cook, 1943:222). De volta a Havana, foi contratado para o setor de contabilidade de uma grande empresa no setor de comércio. Entre 1909 e 1913, Urrutia foi contador da Renda da Loteria Nacional. Em 1928, convenceu o editor do *Diário da Marina* a escrever uma coluna semanal sobre questão racial que deu origem a um suplemento dominical, *Ideais uma raça* (1928-1931) (Robaina, 2009:227). Em 1933, quando uma revolta popular tirou Gerardo Machado do poder Urrutia tornou-se por um breve período Conselheiro de Estado (1934). As pretensões de Urrutia eram claras quanto à ocupação de posições na política nacional. Em

1936, tornou-se Secretário de Cultura do Município de Havana e candidato derrotado a deputado no Congresso Nacional. Em 1939, disputou novamente a eleição para deputado da Assembleia Constituinte de 1940 e foi mais uma vez derrotado. (DE LA FUENTE, 2000, p. 340).

Desta maneira, tudo aponta para a centralidade de “Ideais de uma raça” (1928-1931), página negra do *Diário da Marina*, um dos mais importantes jornais cubanos do período, e de seu coordenador, Gustavo Urrutia (1881-1958), para se entender o movimento afro-cubano de renovação cultural. “Ideais de uma raça” (1928-1931) não é apenas mais uma tribuna negra. A publicação de Urrutia marca uma nova etapa na imprensa negra cubana e dois motivos principais corroboram esta afirmação.

O primeiro deles – e o mais evidente – por “Ideais de uma raça” ter circulado como suplemento dominical de um grande jornal de Havana (*Diário da Marina*), feito inédito em termos da imprensa negra do período. Gustavo Urrutia contou como o apoio de Fernandez de Castro, um minorista que inaugurara, havia pouco tempo, um suplemento cultural no *Diário da Marina*, muito importante em dar a conhecer informações sobre o vanguardismo cultural cubano (BRONFMAN, 2004, p. 145). Entre 1927 e 1929, Fernandez de Castro foi coordenador do suplemento literário de *Diário da Marina* no qual foram recorrentes poemas, ensaios, desenhos e ilustrações de inspiração negrista e afro-cubanista (MOORE, 2002, p. 249). Em 1928, o suplemento literário publicou o poema a “Bailadora de ruma” de Ramón Giraó, considerada a primeira manifestação do movimento afro-cubanista no campo literário. Pela proximidade que existiu entre Gustavo Urrutia e o minorista Fernandez de Castro, “Ideais de uma raça” – de forma mais ostensiva que a imprensa negra de até então – se apresenta como um caderno cultural engajado em divulgar a produção artística e literária de escritores, poetas e músicos da raça de cor vinculados ao vanguardismo.

O segundo, por ter sido profícuo na articulação entre os principais intelectuais negros e brancos do período. Evidentemente, contribuiu para isto a mudança no ambiente intelectual cubano em que um setor da intelectualidade branca (principalmente a liberal, de corte nacionalista) se tornou mais porosa a tomar a cultura afro-cubana como uma contribuição positiva à nacionalidade. Contudo, longe de ser um raio em céu azul, “Ideais de uma raça” (1928-1931) é a culminância do discurso de fraternidade racial dos intelectuais da raça de cor no pós-1912. Independente do novo momento em que, no ambiente cultural, se passa a valorizar a cultura negra e africana como parte do movimento de renovação artística cubano, Ideais não difere do projeto dos intelectuais da raça de cor na imprensa negra, no período que se seguiu ao Massacre do Partido Independente de Cor (analisados na primeira

parte desta tese), de construir um espaço de articulação entre os intelectuais cubanos que facilitasse a construção, no plano simbólico, de um ideal nacionalista único. Desta maneira, não obstante a relação entre os movimentos do *Harlem Renaissance* e do Afro-cubanismo (SCHWARTZ, 1998, p. 104-118) e dos intelectuais negros cubanos e norte-americanos dentro de um processo de diáspora (GURIDY, 2010, p. 107-150), parece-me mais interessante pensar “Ideais de uma raça” (*Ideales de una raza*) no contexto das mudanças que ocorriam no ambiente cultural e político de Cuba no período.

À diferença dos empreendimentos culturais da raça de cor anteriores, “Ideais de uma raça” encontrou um ambiente propício à afirmação de um nacionalismo cultural. Apesar de muitos dos temas e questões levantados pelo movimento afro-cubanista terem sido expressos por intelectuais da raça de cor através da imprensa negra no período subsequente ao Massacre do PIC, em 1912, a valorização das expressões culturais da cultura negra e vernácula, nos anos 20 e 30, tem intelectuais brancos como seus principais animadores. A cultura alçada como núcleo do projeto nacionalista cubano permitiu que Gustavo Urrutia, em sintonia com o movimento das vanguardas artísticas e as propostas de renovação da identidade nacional cubana, tornasse “Ideais de uma raça” uma espécie de “freio de arrumação” dos intelectuais da raça de cor. Nela se fez um acerto de contas com a empreitada assimilacionista em que se engajaram os principais intelectuais da raça de cor desde os primeiros anos da república (mas que remonta a um processo anterior, ainda no período colonial). O intelectual da raça de cor europeizado, ocidentalizado, fino e ilustrado passa a representar o antípoda do “povo negro” que, por sua vez, preservaria tradições e práticas culturais de origem africana valorizadas, então, como *modernas* aos olhos da vanguarda artística e intelectual do período.

Como veremos nas próximas seções, este processo, do ponto de vista dos intelectuais da raça de cor que aderem ao movimento vanguardista, esbarrou em contradições e ambivalências coerentes com o próprio processo de socialização – que teve como meta a ocidentalização e a incorporação da cultura europeia – no qual estavam inseridos. Por último, a “página negra” de Urrutia expressa um maior imbricamento entre as esferas de produção intelectual brancas e da raça de cor em torno de um consenso de que a cultura e não a raça (entendida em termos biológicos) é o que define o pertencimento à nacionalidade cubana. Desta maneira, a disputa estaria em torno de como a nacionalidade é pensada em termos culturais e qual a contribuição da cultura negra para a formação da cultura cubana.

3.3 A “VIRADA CULTURALISTA” DE “IDEAIS DE UMA RAÇA”

Nesta seção, me proponho a analisar o significado sociológico desta virada culturalista de “Ideais de uma raça”. Ao contrário do que acontecia até então, vários fatores contribuíram para que Ideais conseguisse romper as fronteiras da imprensa negra e se colocar com alguma centralidade no debate intelectual do período. Intelectuais brancos, em diferentes campos do conhecimento, estão engajados em retomar a influência no terreno político-cultural a partir da renovação da nacionalidade cubana. Neste sentido, os temas negros ou o afro-cubanismo – que antes eram sinônimos de atavismo e de sobrevivência da escravidão – são elevados a temas centrais do ideário nacionalista cubano a partir de 1920. Por isto, é importante localizar como as lutas intelectuais que ocorriam no período permitiu a aliança entre intelectuais brancos e da raça de cor. Elas operaram em dois níveis, a princípio estanques, mas que não demorariam muito a confluir.

De um lado, o movimento de renovação artística e cultural que, vindo da Europa, contribuiu para o surgimento de uma nova geração de intelectuais vanguardistas que disputavam o protagonismo no cenário intelectual cubano. São, de uma maneira geral, homens (a única exceção é Maria Villar Buceta), jovens, profissionais liberais e filhos da pequena burguesia de Havana que tráfegaram por instituições tradicionais (a exemplo da Universidade de Havana, em particular, a Faculdade de Direito e a Sociedade Econômica Amigos do País) e novas instituições culturais (Sociedade de Estudos Folclóricos, 1923; Sociedade de Estudos Afrocubanos, 1937) e meio de difusão e circulação cultural (como as revistas voltadas para a *high society*). A este grupo original se incorporou Fernando Ortiz, um intelectual que, no período, era já renomado em Cuba. Os almoços sabáticos mostram o caráter informal do agrupamento, o que foi objeto de crítica de um contemporâneo, o poeta Regino Boti. Esta informalidade contrasta com o espírito de escola altamente codificado que Boti entende deveria conformar uma verdadeira corrente ou escola literária (2012 [1927], p. 52-56). Porém, sob a superfície deste aparente despretensioso movimento cultural – um movimento de *flaneurs* e *dândis* havaneros – existiam instituições (como a Sociedade do Folclore, de 1923, e o Instituto de Cultura Hispano-Cubana, de 1926), que promoveram palestras, tertúlias, encontros de intelectuais e debates político-filosóficos que contribuíram para a recepção cubana do movimento vanguardista europeu.

Apesar do governo do presidente liberal Gerardo Machado ter, em 1927, se convertido em uma autocracia, a vida cultural de Havana era agitada e os cubanos concorriam às “óperas, espetáculos e leituras públicas de artistas e acadêmicos da Europa, Estados Unidos

e América Latina” (BIRKENMAIER, 2012, p. 96). Escritores cubanos tiveram contato com os mais importantes intelectuais espanhóis da geração de 1898 (como ficou conhecido o movimento de intelectuais espanhóis que se seguiu à perda do controle das últimas colônias espanholas, Cuba e Filipinas)¹⁷⁷. Convidados por amigos ou por instituições, como a Universidade de Havana (1728), a Sociedade Econômica Amigos do País (1793), o Arquivo Nacional (1840) ou a Instituição Hispano Cubana de Cultura (1926), intelectuais da geração de 1898 estiveram presentes em Havana para conferências, exposições e viagens de lazer (IBARRA CUESTA, 2009, p. 245).

Nesta articulação com os intelectuais espanhóis, destaca-se o papel da Instituição Hispano Cubana de Cultura (IHCC), fundada e presidida por Fernando Ortiz, em 1926, que contou com uma rede de apoiadores formada desde o governo da Espanha até as sociedades regionais de comerciantes espanhóis radicados na ilha que contribuíram para promover a herança cultural hispânica em Cuba através do financiamento de bolsas de estudo, viagens para a Espanha e a realização de conferências com os principais intelectuais espanhóis do período. Apesar de existirem cubanos na diretoria do IHCC (o que contrariava a diretiva da instituição de congregar apenas os nascidos na Espanha) nenhum deles era da raça de cor (NARANJO OROVIO; PUIG-SAMPER MULLERO, 2000). A contradição entre os intelectuais cubanos e a cultura hispânica – que se tornará mais explícita nos últimos anos da década de 20, com o movimento minorista – era contraposta pela possibilidade de estes desenvolverem o que Angel Rama chama de “experiência cultural da modernidade” (RAMA apud FORNET, 2009, p. 135). Para os intelectuais hispano-americanos e, por extensão, os cubanos, o hispanismo exerceu atração por se constituir como um campo acadêmico com estrutura institucional, saberes especializados, grandes bibliotecas, mestres, textos canônicos, relações com o mercado editorial e regras próprias de consagração e hierarquização (DÍAZ QUIÑONES, 2006, p. 143-144) que facultava, entre outras coisas, viagens, leituras e o contato com Buenos Aires, Paris e Madrid, para Angel Rama, os grandes centros culturais da época (apud FORNET, 2009, p. 135).

Não obstante a importância da *negrophilie* francesa e os ecos do *New Negro Movement*¹⁷⁸ na *Revista de Avance* (1927-1931), por exemplo, o acerto de contas é

¹⁷⁷ Esta geração de 1898 era formada, entre outros, por Jacinto Benavente, Blasco Ibañez, Antônio y Manuel Machado, Miguel de Unamuno, Rafael Alberti, Juan Ramón Jiménez, Federico Garcia Lorca, Zamacois, Zuloaga, Valle Inclán e Marañón.

¹⁷⁸ As referências ao *New Negro Movement* na *Revista de Avance* aparecem nos artigos: Pedro Marc. Moda y modos negros. *Avance*, n. 35, p. 181-183, 1929; A. Jeanneret. El negro y el jazz, 6, 30

fundamentalmente com a cultura hispanista e suas influências no Novo Mundo. É desta maneira que os editores da *Revista de Avance* saúdam o sucesso da conferência de Fernando Ortiz, na Espanha, em que este condenou a validade e o uso do termo raça. Para Ortiz, a cultura deveria suplantar a raça de maneira que não haveria uma raça espanhola, mas uma cultura hispânica.¹⁷⁹ As reações de determinados setores da imprensa de Madri foram desfavoráveis à opinião de Fernando Ortiz. Como observou Jarnés Benjamin, o conceito de raça seria útil para aqueles “que vivem e se limitam a viver do herdado”¹⁸⁰. De alguma maneira, a sensibilidade das vanguardas intelectuais e artísticas se insurge contra um hispanismo abstrato, essencialista e racista que exclui da hispanidade a contribuição dos descendentes de espanhóis e africanos que, nas Américas, se formaram como sujeitos tendo como referência principal a cultura espanhola.

Este embate com o hispanismo aparece em outros artigos ao longo das edições da *Revista de Avance* (1927-1931)¹⁸¹. À defesa de uma *Raça Hispânica ou Espanhola* que caracterizava o hispanismo de então, o grupo Minorista opunha a ideia de que a cultura espanhola se constituiu do contato entre diferentes culturas. Porém, este movimento acontecia em acordo com as aspirações das vanguardas artísticas espanholas e a geração de 1898. Por isto, os editores da Revista rejeitavam os “carcomidos bastiões do passado” e reivindicavam uma revisão de valores “tão semelhante como a realizada na Espanha pela geração chamada de 98”.¹⁸² Federico Garcia Lorca, por exemplo, uma das principais expressões da poesia vanguardista espanhola, nos três meses em que percorreu as principais cidades cubanas a convite da IHCC para um ciclo de conferências, encontrou similaridades entre a cultura negra cubana e a da região da Andaluzia, na Espanha; assistiu a uma cerimônia de ñañigos que o influenciou fortemente e produziu um poema de inspiração negrista tendo como tema o *son*, ritmo musical de origem afro-cubana, a exemplo do que fez Nicolás Guillén (BIRKENMAIER, 2012, p. 95-118).

Em segundo lugar, a presença de Fernando Ortiz em “Ideais de uma raça” tornou esta página receptora dos estudos afro-cubanos, que se estruturavam como um campo de estudos e de pesquisa desde a formação da *Sociedade do Folclore* e a publicação dos *Arquivos*

maio 1927; Ildefonso Valdes. De la guitarra de los negros. 6, 30 maio 1927, p. 316-317; J. Ribalta. Ode al jazz band, 6, 30 maio 1927, p. 18-19.

¹⁷⁹ Directrizes. Raça y cultura. *Revista de Avance*, n. 30, jan. 1929, p. 3-4.

¹⁸⁰ Benjamin Jarnés. Raza, grillete. *Revista de Avance*, n. 30, jan. 1929, p. 8-9.

¹⁸¹ Destacamos a polêmica a respeito entre Manuel Aznar, Jorge Mañach e Franz Tamayo reproduzida em *Revista de Avance*. ver: Universalismo espanhol, *Revista de Avance*, n. 2, 30 maio 1927, p. 46-48 e 57; *Revista de Avance*, n. 3, 15 abr. 1927, p. 46-47.

¹⁸² Letras hispánicas. *Revista de Avance*, ano 1, n. 2, 15 abr. 1927, p. 113.

do Folclore Cubano, a partir de 1923 (tema que analisaremos no Capítulo 4). A presença dos estudos afro-cubanos em “Ideais de uma raça” é um divisor de águas em relação a toda a imprensa negra anterior. Este feito não é pequeno, pois o termo “afro-cubano” goza de pouco prestígio nos círculos intelectuais da raça de cor e entre a comunidade negra, de uma maneira geral. Ele está associado ao atavismo, à primitividade e à selvageria, ideais para os quais contribuíram os primeiros estudos de Fernando Ortiz no campo da antropologia criminalística, a exemplo de *Negros bruxos*, de 1904.

Gustavo Urrutia pensa a cultura afro-cubana menos como o elo entre intelectuais negros e os negros das classes populares e mais como um instrumento de construção da autoridade intelectual do “novo negro”. Era necessário conhecer a cultura afro-cubana como se conhece a história da independência de Cuba (URRUTIA, 2005 [1937], p. 107-119). Nicolás Guillén, por sua vez, pensa a cultura afro-cubana em termos de uma mestiçagem cultural que diluiria as linhas de cor – e as separações entre negros e brancos –, mas tornaria mais fortes as diferenças de classe entre a elite e o povo. Esta maior sensibilidade dos intelectuais negros à cultura afro-cubana aparece, por exemplo, no artigo de Consuelo Serra sobre a importância do baile folclórico nas sociedades da raça de cor – tema tabu até então já que nestas sociedades eram proibidas quaisquer referências a cultura de origem africana¹⁸³.

De outro lado, estão as disputas entre a camada de intelectuais da raça de cor acomodados ao sistema de recompensas da Primeira República e as relações no ambiente cultural de suas sociedades. Como vimos nos Capítulos 1 e 2, entre os principais intelectuais da raça de cor (Rafael Serra, Morúa Delgado, Juan Gualberto Gomez) era recorrente a imigração – seja por exílio político ou em busca de melhores oportunidades econômicas – tendo como destino, preferencialmente, os Estados Unidos. Rafael Serra, por exemplo, era admirador e teve contato direto com Booker Washington. Portanto, no universo cosmopolita de Havana, os intelectuais da raça de cor estabeleceram, ainda no final do século XIX, relações de cordialidade, aliança e cooperação com seus pares norte-americanos. As sociedades da raça de cor, a exemplo do Clube Atenas, receberam intelectuais, políticos e artistas negros norte-americanos e caribenhos como Du Bois, Schomburg, Langston Hughes, Josephine Baker e Marcus Garvey.

As relações entre intelectuais negros cubanos e norte-americanos devem ser interpretadas como parte deste conjunto de relações sociais que organizam a vida cultural do período. Além do caráter político deste intercâmbio, traficavam-se sentidos e práticas

¹⁸³ Consuelo Serra. “El baile”. Conferência lida na Sociedad Jóvenes de Vals. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*. 30 dez. 1928.

culturais. É neste contexto que devemos interpretar a relação entre intelectuais e líderes negros norte-americanos e cubanos. Cuba sempre foi objeto de interesse de intelectuais negros nascidos ou radicados nos Estados Unidos. A visita de Marcus Garvey em Havana indica até que ponto a relação entre imigrantes jamaicanos e negros cubanos pode ter contribuído para a difusão do seu projeto de retorno à África em Cuba¹⁸⁴. Arturo Schomburg, por exemplo, viajou a Havana em busca de livros, documentos, quadros e artefatos culturais de origem africana para o seu acervo em Nova Iorque e manteve intercâmbio cultural com intelectuais e personalidade da raça de cor em Cuba. Langston Hughes, integrante do *New Negro Movement*, movimento que valorizou as expressões da cultura africana, teve em Cuba um terreno propício à busca de referências culturais de origem africana. Quando Hughes e Ben Carruthers traduziram para o inglês a poesia de Nicolás Guillén com a finalidade de apresentá-lo ao público afro-americano (*Cuba Libre*, 1948), na publicação, as diferenças culturais entre negros cubanos e norte-americanos ficaram subsumidas à similitude entre o *son* e o *blues* (expressões negras da cultura popular) e da poesia negra. Por exemplo, a versão em inglês dos “poemas mulatos” de Guillén não faz referência à mistura racial cubana como contraponto ao sistema racial Jim Crow norte-americano, como está presente em sua versão original. Apesar de pessoalmente simpáticos a uma abordagem integracionista do problema racial, Hughes e Carruthers organizaram a coleção de poemas de acordo com o ambiente político e cultural do Harlem. (KAUP, 2000, p. 100-101).

A relação com Hughes – que se intensificou depois de sua primeira visita a Havana – nos permite entender as articulações nem sempre coincidentes e, não raro, contraditórias, entre as aspirações dos negristas cubanos e dos intelectuais afro-americanos. Contribuíram também para este impulso da procura da cultura afro como referente à identidade cultural dos afro-americanos a generalização do turismo e da indústria do entretenimento em que a rumba (em especial, a rumba de salão) e o *son* se converteram em verdadeiros modismos não só nos Estados Unidos como na Europa. Os intelectuais da raça de cor cubanos estavam bem informados sobre as mudanças no campo cultural que aconteciam nos Estados Unidos e em outras partes do mundo, e não foram indiferentes ao *New Negro Movement*, porém, o nacionalismo cubano e, em especial, o projeto de “fraternidade racial” de

¹⁸⁴ A este respeito, Reyta, em seu relato biográfico, descreve a sua participação em uma sociedade da raça de cor – formada por jamaicanos e cubanos – que era vinculada ao movimento de Marcus Garvey. Segundo Reyta, o projeto de volta a África era o objetivo do grupo, algo que não se materializou. Destaque-se que Reyta se refere a uma sociedade da raça de cor que se localizava na porção oriental da ilha. A visita de Garvey a Cuba se deu em Havana, na porção ocidental. De qualquer maneira, o período em que Reyta afirma ter participado de tal sociedade coincide com o da visita de Garvey a Cuba. (RUBIERA CASTILLO, 1996, p. 22-26).

José que reivindicavam tornava mais difícil a afirmação de uma “cultura negra” separada da cultura cubana. Como veremos na próxima seção, o que houve foi um momento de afirmação de um “orgulho negro”, por parte da minoria dos intelectuais da raça de cor que aderiram ao afro-cubanismo. Porém, este estava subsumido a um nacionalismo cultural engajado em construir a diferença entre Cuba e Estados Unidos.

Por último, é importante observar como, neste período, ganhou forma um “nacionalismo cultural forte” em oposição ao “patriotismo republicano forte” (e seu correlato “nacionalismo cultural fraco”) das décadas iniciais da Primeira República Cubana (1902-1933). É interessante observar que o projeto nacionalista expresso pelos editores da *Revista de Avance* não opõe, a princípio, como processos separados e estanques, a filiação à cultura nacional e o pertencimento a um grupo racial¹⁸⁵. Antes, este nacionalismo tem como objetivo reforçar os laços que unem os cubanos de diferentes origens. Os editores da *Revista de Avance* se referem a negros e mulatos como “uma **raça** que cooperou para nossa emancipação” por partilhar “um sentimento nacionalista que se arranca das mesmas raízes da história”¹⁸⁶ e este reconhecimento da cooperação de “uma raça” (negros e mulatos) ao processo de emancipação denota uma relação de alteridade.

Branco e negro cubanos partilham de uma “raiz histórica” cujo ponto de referência é o processo de emancipação da ilha. É a partir desta mesma “raiz histórica” que os editores têm a pretensão de construir uma cultura cubana única. Porém, a cultura cubana para onde convergiriam “diferentes famílias, povos e raças” não exclui o reconhecimento de uma “elite da raça negra” que quer se afirmar racialmente e promover a “superação espiritual do negro”.¹⁸⁷ Ao longo das edições da *Revista de Avance*, há uma crescente preocupação com a cultura negra. Poesias, gravuras, artigos e contos retratam o primitivismo da cultura negra e africana¹⁸⁸. Assim, “Ideais de uma raça” e *Revista de Avance* foram publicações que, cada

¹⁸⁵ Este mesmo processo de convergência entre as lutas independentistas e antirracistas ocorre em Cuba a partir da segunda metade do século XIX. Para maiores informações a respeito, ler o Capítulo 4 – “Insurreição, escravidão e emancipação” do trabalho de Iacy Maia Mata (2012, p. 150-184).

¹⁸⁶ Directrices. La cuestión del negro. *Revista de Avance*, n. 30, jan. 1929, p. 6, tradução minha, grifo meu.

¹⁸⁷ Directrices. La cuestión del negro. *Revista de Avance*, n. 30, jan. 1929, p. 6.

¹⁸⁸ Entre eles, citamos: Francisco Ichaso. La Rebambaramba. *Avance*, 26, 1928, p. 244-245; Alejo Carpentier. Liturgia. *Avance*, 50, 1930, p. 260-261; Paul Morand. El zar negro. *Avance*, 30, p. 20-21; 31; T. Castañeda Ledo. Dela si que del africano, *Avance*, 32, p. 110-112; Pedro Marc. Moda y modos negros. *Avance*, 35, 1929, p. 181-183; Liturgia negra, Almanaque, *Avance*, 46, 1930, p. 158-159; F. Ichaso. Kid Chocolate o El negrito. *Avance*, 35, 1929, p. 182-183; Dos poemas de Girao. *Avance*, 26, 1928, p. 41; Alfonso Carmin. Damasajova, 2, 30 mar. 1927, 27; A. Jeanneret.

uma a seu modo e com objetivos específicos, expressaram as principais tendências do modernismo cultural cubano e a conformação de um ideário nacionalista que contribuiu para substituir o projeto de fraternidade racial pela assunção de uma identidade cultural autóctone, formada pela justaposição entre a cultura de origem africana e de origem hispânica.

A força da cultura negra, principalmente nas camadas populares e nos setores marginalizados da sociedade cubana, que contou, inclusive, com instituições consagradas a conservá-las e transmiti-las (a exemplo dos *cabildos* de nação) era algo muito presente para ser ignorado pelos intelectuais vanguardistas no período. A criouliização da cultura afro-cubana funcionou como uma espécie de desafricanização seletiva do repertório cultural das vanguardas artísticas que se inspiraram nos temas negros. Como demonstrou Celina Manzoni (2000), os vanguardistas da *Revista de Avance* mantinham suas restrições quanto ao que classificavam de riscos de uma reafricanização de Cuba a partir da imigração massiva de antilhanos da Jamaica e do Haiti que trabalhavam no corte da cana de açúcar. De outro lado, interessava aos intelectuais vanguardistas ligados à raça de cor uma identidade nacional em que estivessem representados em termos culturais. Desta maneira, estes se converteram em corretores simbólicos de uma cubanidade inscrita em práticas culturais de origem africana até então discriminadas pelo racismo e com pouca efetividade em uma estrutura de poder político em que as categorias raciais eram mobilizadas com fins eleitorais. Porém, para os intelectuais da raça de cor, não era simples se livrar de todos os efeitos sociais da empreitada assimilacionista. É o que veremos na próxima seção.

3.4 A CRISE DOS INTELECTUAIS DA RAÇA DE COR

A intelectualidade negra está em crise. Começamos a sentir a necessidade de nos revisar e retificar nossa mentalidade coletiva; de aprofundarmo-nos em nós mesmos para abolir falsos conceitos e cultivar valores sociais substantivos, absolutos, cujo mérito não dependa da patente que lhes outorguem os brancos nem de nossa autogestão. Estamos vendo que a cultura livresca, os títulos acadêmicos e universitários, o prurido de exibir a raça branca nosso saber, a constituição de classes distintas por sua posição social e sua educação exemplar, o desejo de nos diferenciar do resto dos negros como classe superior [...] não passarão de meros egoísmos individuais ou de classe, úteis apenas para produzir bem estar pessoal e satisfação de pequenas vaidades¹⁸⁹.

El negro y el jazz. 6, 30 maio 1927; Ildefonso Valdes. De la guitarra de los negros. 6, 30 maio 1927, p. 316-317; J. Ribalta. Ode al jazz band, 6, 30 maio 1927, p. 18-19.

¹⁸⁹ Gustavo Urrutia. La crisis mental del negro. Armonias. Ideales de una raza, 19 ene. 1930.

Em sua coluna semanal em “Ideais de uma raça”, Gustavo Urrutia sintetizou o que entende como a necessidade dos intelectuais negros de se aproximarem do coração das massas negras com o objetivo de “retificar a visão equivocada que tínhamos de nosso destino social”¹⁹⁰. Como destaca a epígrafe acima retirada do artigo em questão, a crise do intelectual negro é uma crise de destino, pois, depois de décadas investindo em sua diferenciação como elite da massa negra, este se dá conta de que o acúmulo contábil de uma cultura livresca e de títulos acadêmicos e universitários é insuficiente para impulsionar a elevação cultural de negros e mulatos cubanos. Para Urrutia, a empreitada assimilacionista contribuiu apenas para o bem-estar pessoal e a satisfação de pequenas vaidades daqueles que estavam em condições de falar e representar a raça de cor.

Esta crise do intelectual negro e a necessária “retificação da visão equivocada do seu destino social” a que alude Gustavo Urrutia está relacionada ao quadro de crise econômica e política do período. As sociedades da raça de cor e os seus principais intelectuais e políticos estavam associados à engrenagem política que converteu o governo nacionalista e liberal do presidente Gerardo Machado em uma autocracia que aumentou os poderes presidenciais, estabeleceu a censura, perseguiu e assassinou adversários e dissidentes. Este cenário político, associado a outros fatores, contribuiu para uma nova tomada de posição de um setor da intelectualidade da raça de cor (minoritário, diga-se de passagem), mas que teria destaque no cenário político e intelectual cubano nas décadas subsequentes (Nicolás Guillén, Regino Pedroso, Salvador García Argüero, Teodoro Ramos Blanco e Gustavo Urrutia) que teve em “Ideais de uma raça” o principal meio de divulgação de seus tentos no terreno cultural.

A combinação entre crise econômica e política representou uma mudança na estrutura de distribuição do poder político e de oportunidades sociais que levaria a termo a Primeira República cubana. A crise do intelectual da raça de cor reflete, portanto, a erosão das bases sociais que tornaram possível a sua entrada em cena como parte do jogo político-eleitoral do período. Com isto, há uma espécie de transbordamento da representação da raça de cor cuja expressão inicial é o surgimento de um grupo de intelectuais dissidentes que nada mais representa que os efeitos da luta por consagração e reconhecimento artístico e intelectual. Desta maneira, há uma crise do sistema político, mas há, também, junto a esta, a dinâmica própria do mundo cultural dos intelectuais da raça de cor, suas práticas de distinção, assim como suas múltiplas influências.

¹⁹⁰ Gustavo Urrutia. La crisis mental del negro. Armonías. Ideales de una raza, 19 ene. 1930.

Como seus homólogos do *New Negro Movement*, o grupo de intelectuais negros e mulatos que aderiam ao afro-cubanismo investiu em sua identificação com a gente de cor e não mais em sua distinção desta (GURIDY, 2011, p. 134). Malgrado serem negros e mulatos integrados ao circuito cultural das sociedades da raça de cor e, como seus pares, estarem engajados na empreitada assimilacionista, as mudanças no ambiente cultural e político investem em sua identificação com as aspirações do povo negro, o que passa pela valorização da cultura vernácula e, por extensão, da cultura negra. Com isto, rivalizam com as antigas representações do intelectual da raça de cor que se converte em negro *blasé*, pedante e aristocrático. Seria incorreto, no entanto, desconsiderar como as próprias sociedades da raça de cor contribuíram para que negros e mulatos tomassem partido da arte vernácula e passassem a valorizar as manifestações da massa negra.

As possibilidades abertas de consagração em um meio intelectual cambiante dentro de um contexto de crise da economia e do estado cubano explicam parte desta nova perspectiva intelectual. Robin Moore (2002, p. 25), por exemplo, mostra a importância dos novos meios de comunicação e difusão cultural (rádio, gravadores, indústria do turismo e do entretenimento) na incorporação das “formas musicais afróides e de imagens dos afrocubanos” nas correntes intelectuais que definiriam o nacional. Alejandro de La Fuente, por sua vez, mostra como eram diferentes as apropriações do afro-cubanismo e sua relação com a cultura nacional. Para De la Fuente, enquanto as representações dominantes do afro-cubanismo estavam dominadas por estereótipos e construções pejorativas da população negra e mulata, os “poemas mulatos de Guillén celebram a cultura negra e popular e outros autores, como Regino Pedroso e Marcelino Arozanena, cantam os operários e os despossuídos” (2000, p. 258). Porém, o afro-cubanismo não seria uma corrente intelectual com as repercussões que teve a identidade nacional se não pensarmos nas transformações da forma como eram organizadas as instituições e no ambiente cultural da ilha. Revistas comerciais, jornais, tertúlias literárias, cafés, encontros sabáticos, novas instituições, como o Instituto Hispano-Cubano de Cultura (IHCC), a Sociedade do Folclore e a Sociedade de Estudos Afro-Cubanos se converteram em espaços para o qual confluíam intelectuais brancos e os da raça de cor. Na Universidade de Havana, José Antônio Mellá, fundador do primeiro Partido Comunista Cubano, despontava como principal liderança do movimento por autonomia e reforma universitária.

Este clima de novidade e renovação que tomou conta do campo cultural de Havana nos anos 20 contribuiu para a representação do pioneirismo das vanguardas artísticas e intelectuais. Afro-cubanismo, negrismo e mestiçagem se tornaram senha para uma atitude

intelectual rebelde, moderna e renovadora que se insurgia contra os mores de uma cultura tradicional, europeizante e anticubana. Gustavo Urrutia entenderia este momento como o de entrada em cena do “novo negro” e do “novo branco” cubanos (2005 [1937], p. 107-119). Mas isto não era consenso. Um literato importante no período, Regino Boti, pertencente à raça de cor, entende o minorismo como uma reação ao movimento modernista que já havia se iniciado com as obras de Ruben Darío e Julián de Casal. O modernismo de Boti, Póveda e outros de sua geração era pensado não em termos de valorização com a cultura afrocubana, primitivismo e negrismo, mas de uma sensibilidade cultivada em uma experiência histórica antilhana de origem hispânica. Este tipo de posição está presente em outros trabalhos, exteriores ao círculo de intelectuais da raça de cor influenciados diretamente pelo minorismo, a exemplo de *Aspérgios íntimos* (1925), de Dámasa Jova (GURIDY, 2011, p. 120-121). Logo, a posição de Boti se justifica, na medida em que entende o modernismo cultural dos anos 20 – que valoriza a cultura vernácula e afro-cubana – como reação ou uma segunda etapa do modernismo iniciado por Darío e Casal.

Por isso, quando, em 1930, Nicolás Guillén publicou, em “Ideais de uma raça”, seus *Motivos de Son*, obra mais importante do negrismo cubano, as manifestações de apoio mais efusivas partiram de intelectuais brancos (Fernando Ortiz, Jorge Mañach, Juan Marinello, Alejandro García Caturla, entre outros) e as críticas mais duras partiram de intelectuais da raça de cor (AUGIER, 2005, p. 99-104). Isto ocorreu porque os poemas de Guillén, além de fazerem referência direta a um ritmo de origem africana muito popular no período, o *son*, incorporou em sua poesia a fala dos negros e mulatos pobres que viviam nos cortiços (*solares*), seus costumes, ritmos e tradições. Para os vanguardistas, a poesia de Guillén cumpria todos os pré-requisitos do projeto da arte vernácula. O movimento negrista teve como precursores os poemas “Bailadora de rumba”, de Ramón Girao (1908-1949) (publicado no suplemento literário de *Diário da Marina*, em 1928), e “A rumba”, de José Z. Tallet (1901-1941), publicado em agosto de 1928, na *Revista Atuei*. Era basicamente um movimento intelectual de brancos que utilizavam temas negros em seus poemas vanguardistas. Um mulato como Nicolás Guillén que escreve poesia negrista e pertence à classe dos intelectuais da raça de cor conferiu, sem dúvidas, maior legitimidade às inovações estéticas reunidas sob a bandeira do afro-cubanismo. De outra maneira, eram brancos fazendo poemas negros ou negristas, algo que poderia deixar mais clara toda a apropriação estetizante da cultura dos negros e mulatos (mesmo que, este também seja o caso de Guillén, Urrutia e seus contemporâneos negros e mulatos).

Um jornalista e político negro de prestígio no período, Ramon Vasconcelos, ao apreciar os poemas de *Motivos de Son*, aconselha Guillén a “fugir das coisas fáceis, passageiras e sem transcendência”. Em parte, Ramon Vasconcelos antecipa as críticas que o grupo *Orígenes* (1937), liderado por Lezama Lima, faria ao afro-cubanismo anos depois. Para este grupo, era necessário integrar a cultura negra à cubana em uma forma estética superior que não se confundisse com suas manifestações populares (BARQUET, 1996, p. 3-10; FOWLER, 2002, p. 113-137). Guillén deveria, segundo Vasconcelos (2008 [1930]), universalizar seus versos “em vez de metê-los no *solar* (cortiço) para que brinquem ao som do bongô”¹⁹¹. O músico Alejandro Cartula (1906-1940), em carta endereçada a Guillén retoma a polêmica com Vasconcelos. De acordo com o músico, quando se encontrou com Vasconcelos em Paris, este havia demonstrado a mesma avaliação “equivocada” sobre a incorporação de temas afro-cubanos em suas composições musicais. Vasconcelos aconselhou que Cartula procurasse inspiração na música caipira autóctone de Pinar del Rio (província no ocidente da ilha). Segundo a carta de Cartula (2008 [1930], p. 39-40), Vasconcelos “não via com bons olhos artísticos, humanos e sociais as manifestações populares de música Afro-Cubana”.

O son dos que protestaram contra o son

[...] Era um grupo de negros inimigos do *son*. Temiam que a música chegasse a constituir uma desonra para ‘a raça’ e decidiram realizar uma assembléia a fim de adotar orientações salvadoras sobre o problema. No dia da reunião, o presidente explicou aos ali reunidos qual era o motivo de aquele ato.

– Senhores - disse com voz pontuada de emoção - para ninguém é segredo que o *son* está tomando demasiado incremento entre nós; ainda que saiba que uma grande parte repudia essa manifestação de atraso, é nosso dever nos interessar pelos infelizes engendrados em tal desregramento e ignomínia. Abaixo o *son* e morram seus bailadores!

Aquela exclamação produziu o efeito desejado. Um ‘morra’ seco, apertado, forte, coroou as últimas palavras do presidente, que exclamou em seguida:

– Muito bem, assim que eu gosto! Agora mesmo vou escrever um manifesto ao país, explicando nossa atitude.

No entanto, um espírito prevenido que havia entre os reunidos, entendeu que era preciso comprovar de modo efetivo se todos estavam de acordo de que o *son* desaparecera, pelo que pediu, timidamente, que se efetuara uma votação nominal. Concordou a junta e o presidente levou a cabo a votação. A cada um lhe foi perguntado se desejava a supressão do baile maldito:

– O Senhor está de acordo?

– Sim, senhor.

– O Senhor está de acordo?

– Sim, senhor.

– O Senhor está de acordo?

– Sim, senhor.

Assim foi se desenvolvendo a votação, porém quando a coisa chegou ao último negro, os demais haviam “levantado” um *son* formidável, em coro unânime e quente:

– O Senhor está de acordo?

¹⁹¹ VASCONCELOS, Ramon. Carta a Nicolás Guillén. Paris, 18 maio 1930. p. 33-34. (PEREZ HEREDIA, 2008).

– Sim, senhor.
 – O Senhor está de acordo?
 – Sim, senhor.
 – O Senhor está de acordo?
 – Sim, senhor.”
 Felizmente, aqueles miseráveis não puderam desmentir-se. [...]

Nicolás Guillén. *Sones y soneros. Ideales de una raza. Diario de La Marina, 15 de junho de 1930.* (tradução minha)

Segundo Robin Moore (2002, p. 268-272), a “classe média negra” do período não recebeu, de forma positiva, a incursão desses intelectuais no terreno do afro-cubanismo. Para os principais líderes negros do período, o movimento contribuía para “estereotipar os negros como um todo” e retomava e estetizava imagens e representações do negro como bêbado e lascivo, algo contra o qual haviam lutado durante anos (MARTINEZ, 1938 apud MOORE, 2002, p. 27). Intelectuais da raça de cor como Juan Antônio Martínez, Alberto Arredondo, Ramos Vasconcelos, entre outros, rechaçavam a tentativa de associar à raça de cor a cultura afro-cubana. Os principais líderes do Clube Atenas lideraram campanhas contra o fato de se executar, nos bailes das sociedades da raça de cor, o *son*, a rumba ou outros ritmos de origem africana (MOORE, 2002, p. 269).

A polêmica sobre os poemas de Guillén o fez proferir uma palestra com o título “Motivos Literários” na sociedade da raça de cor que reunia a fina flor da burguesia e apequena burguesia negra, o Clube Atenas¹⁹². Guillén não era, ao contrário do que se possa imaginar, um estranho aos círculos das sociedades da raça de cor e dos seus intelectuais. Como filho de um ex-Senador da República, Nicolas Guillén y Urra (1908-1912), morto em 1917, durante um levante armado (conhecido como a *Chambelona*), Guillén era associado ao Clube Atenas e participava da vida social e política desta sociedade. Depois da morte do pai, a família de Guillén enfrentou muitas dificuldades econômicas em Camagüey onde trabalhou como tipógrafo, funcionário da municipalidade e tentou sem sucesso um emprego nas oficinas da estação ferroviária que o rejeitou por não empregar funcionários da raça de cor (GUILLÉN, 1985, p. 40).

Abelardo Mola, antigo correligionário de seu pai e presidente da Sociedade “Vitória”, uma sociedade da raça de cor em Camagüey e que gozava de alguma influência no governo do presidente Gerardo Machado (1925-1933) “cavou” para Guillén um emprego de “colarinho branco” e permitiu que este se estabelecesse em Havana (1985, p. 41). Logo,

¹⁹² De acordo com Gustavo Urrutia o insosso título da conferência (Motivos literários) deveu-se ao fato de que se houvesse alguma referência ao *son* e ao bongô os ânimos poderiam se exaltar ainda mais.

Nicolás Guillén se torna um intelectual integrado ao círculo de relações das sociedades da raça de cor e viveu em um mundo racialmente segregado, o que se reflete em várias passagens de suas memórias (GUILLÉN, 1985).

A recepção negativa da poesia negrista de Guillén pelos intelectuais da raça de cor do Clube Atenas e sociedades congêneres se justifica, na medida em que ela reproduzia representações do negro inculto, de origem popular, das quais estes haviam investido esforço para se afastar pelo uso ostensivo de traços distintivos que os ligavam à cultura europeia, como refinamento, bom gosto, domínio da cultura escrita e parcimônia nas demonstrações de lazer (como os bailes) e em eventos sociais. Ainda mais por se tratar de Guillén, um intelectual desde cedo associado ao mundo cultural e político das sociedades da raça de cor.

Na conferência no Clube Atenas, os “Motivos Literários” estão carregados de críticas aos intelectuais da raça de cor por se comportarem como “novos ricos da Inteligência e da cultura” que têm repulsa ao passado e às manifestações vernaculares da cultura negra. Guillén se volta contra os resultados da empreitada assimilacionista dos intelectuais da raça de cor que os afastou subjetivamente da cultura negra vernácula e fez com que se adornassem com filósofos, músicos e eruditos europeus como verdadeiros novos ricos que, diante da prosperidade financeira, se voltam a exteriorizar sua condição de classe social em ascensão. É desta maneira que Guillén se define durante a palestra “como uma espécie de monstro que joga na cara de seus pais os erros do passado” (2008 [1937], p. 30)¹⁹³.

O ceticismo, a frustração e a perda de significado da experiência marcaram a etapa anterior à adesão de Nicolás Guillén ao movimento vanguardista conhecido como afro-cubanismo e negrismo. Em sua poesia “À margem de meus livros de estudos” (*Al margen de mis libros de estudio*), publicada em 1929, um futuro estável em um tabelionato ou juizado, opções que estavam colocadas para ele como jovem estudante da Faculdade de Direito da Universidade de Havana, era traduzido em termos de frustração, vulgaridade e monotonia.

¹⁹³ “[...] a característica mais destacada do negro pseudo culto é o horror espetacular ao passado. Ostensivamente ele caminha em direção ao branco, o que não o censuro. Porém é uma marcha difícil, quase se arrastando, recolhendo suas migalhas intelectuais e aproveitando o quanto sobra da festa. Como aqueles *novos ricos do pós-guerra* (salsicheiros de Chicago, estalajadeiros da França, que pediam cinquenta mil pesos em anéis apenas pelo prazer de saber de que se soubesse que eles o podiam gastar), o negro é um *novo rico* da inteligência e da cultura. Seu Aristóteles recém lançado é intocável. Seu Chopin novo em folha tem o virtual prestígio de um par de botas novas. E anda a caça de oportunidades para dar a entender que os conhece e os admira” (GUILLÉN, 2008 [1937], p. 29, grifos do autor, tradução minha).

Yo, que pensaba en una blanca senda florida
 donde esconder mi vida bajo el azul de un sueño
 hoy, pese a ala inocencia de aquel dorado empeño
 muero estudiando leyes para vivir la vida.

*(Eu que pensava em uma branca estrada florida
 onde esconder minha vida baixo o azul de um sonho
 hoje, pese a ala inocência daquele dourado empenho
 morro estudando leis para viver a vida)*

Deshojar cuatro años esta existencia vana
 en que Paris es sueño y es realidad La Habana.
 Gemir, atado al poste de la vulgaridad.

*(Desfolhar quatro anos esta existência vã
 em que Paris é sonho e é realidade Havana.
 Gemer, atado ao poste da vulgaridade.)*

Y después? Junto a un título flamante de Abogado
 irá el pobre poeta con sua melancolia
 a hundirse en la ignorancia de alguna notaria
 o a sepultar sus ansias en la paz de un juzgado.

*(E depois? Junto a um título brilhante de Advogado
 Irá o pobre poeta com sua melancolia
 a afundar na ignorância de algum tabelionado
 ou sepultar suas ânsias na paz de um juizado)*

A trajetória de Nicolás Guillén condensa com maior precisão o que foi este processo de crise do intelectual negro. Da mesma maneira que Gustavo Urrutia, Regino Pedroso, Marcelino Arozanena, Teodoro Blanco, Alberto Peña, Zoila Gálvez, Enrique Andreu, entre outros, percebeu, dentro das transformações que ocorriam no ambiente intelectual e político, as condições de um novo tipo de engajamento intelectual e político fundindo o modernismo cultural ao nacionalismo político. Este novo direcionamento não é possível se não consideramos que a diversificação do campo de produção intelectual, o teatro, o rádio, o cinema, a música e a imprensa escrita propiciam as condições para os intelectuais granjearem apoio para além de seus círculos e disputarem o aplauso de um público mais amplo.

O advento da indústria do entretenimento, do turismo e de formas de massificação da cultura alteraria a maneira como se pensava o labor intelectual no período. Ganhava com o

advento do rádio, por exemplo, novos contornos, a ideia do intelectual público que disputa a atenção de um grupo mais amplo que o de seus empreendimentos culturais. Um exemplo disto foi o uso que Gustavo Urrutia fez do rádio, que deu origem a seu segundo livro, *Quatro palestras radiofônicas* (*Cuatro Charlas Radiofônicas*, 1938). Além da escrita e da fotografia, o rádio foi um instrumento utilizado na construção da autoridade intelectual. No mesmo plano do rádio, estão, a meu ver, as inovações no campo da indústria do entretenimento, as condições técnicas para o incremento do turismo e a indústria fonográfica.

Emilio (1901-1941) e Eliseo Grenet (1893-1950), Amadeo Roldán (1900-1939), Carlos Bortolla (1908-198?) e Alejandro Caturla (1906-1940) eram músicos brancos, de formação clássica, que se ligaram ao grupo do Movimento Minorista. Em um período de crise econômica em Cuba, estes músicos viram nos mercados fonográficos norte-americano e europeu uma excelente alternativa econômica¹⁹⁴. Nos anos 20, com o crescente intercâmbio Havana-Paris (para o qual contribuiu Alejo Carpentier¹⁹⁵), passaram a fazer música de vanguarda e incorporar elementos da musicalidade afro-cubana. Estes músicos foram beneficiados com a febre da rumba, nos anos 30, em países como Estados Unidos, Europa e América Latina nos quais houve uma sensível popularização da música afro-cubana. Em Paris, o *Melody Bar* e a *Cabaña Bambu*, em Montmartre, foram os primeiros locais que contribuíram para a popularização da rumba comercial no estrangeiro (CARPENTIER, 1976, p. 105 apud MOORE, 2002, p. 203).

O interesse internacional pela rumba coincidiu, no plano interno, com o movimento de músicos de *nacionalizar* a música cubana. A música de salão, as zarzuelas e as orquestras de bailes (estas muito próximas da formação das *jazz band* norte-americanas) desenvolveram novas modalidades musicais que teriam como principal referência o teatro vernáculo do século XIX (MOORE, 2002, p. 74-101)¹⁹⁶ e a música negra das ruas (*callejera*). As orquestras e a rumba de salão fizeram grande sucesso nos Estados Unidos e ganharam projeção adicional através de Hollywood. Em pouco tempo, a indústria fonográfica e as rádios cubanas substituíram as antigas composições de origem hispânica e norte-americana (valsas, *foxtrots* e jazz) pelo *son*, a salsa e a rumba. Não é de se admirar, portanto, que Guillén (1985,

¹⁹⁴ Em 1926, Carlos Bortolla viajou para Paris onde estudou piano com Pierre Lucas e composição com Louis Auvert. Amadeo Roldan passou sua infância e adolescência na Espanha e manteve intenso contato cultural com a França. Em 1928, Garcia Cartula morou por seis meses em Paris onde trabalhou com Nadia Boulanger (1887-1979) (MOORE, 2002, p. 260-264).

¹⁹⁵ Para saber mais sobre a atividade de Alejo Carpentier como crítico musical, consultar o seu clássico: *La história de la música en Cuba* (1928).

¹⁹⁶ A referência aqui é ao Capítulo 2 (“Bufos de la Habana: la música y baile e nel teatro vernáculo”) In: (MOORE, 2002, p. 74-101).

p. 53) inclua como principal influência para sua poesia negrista um grupo musical: o Trio Matamoros.

Guillén particularmente se beneficiou desta aproximação entre poesia e música, algo que já havia sido ensaiado, em um formato mais modesto, com o sucesso editorial de Limendoux, analisado no Capítulo 1¹⁹⁷. Em Havana e nas principais cidades de Cuba, os cabarés turísticos se constituíram como importante meio de vida e alternativa de mobilidade social e consagração cultural, algo que já vimos no Capítulo 1, para músicos negros e mulatos que executavam ritmos com maior liberdade e próximo ao estilo das ruas, sem o enquadramento das composições vinculadas à indústria fonográfica (MOORE, 2002, p. 231). Com a execução em rádios e gravação de discos com versões musicadas de seus poemas, Guillén alcançou um público não necessariamente familiarizado com as tertúlias e os círculos literários. De igual maneira, Enrique Andreu – em continuidade à sua incursão na crítica musical iniciada na *Revista Juvenil* – e, posteriormente, Salvador Agüero analisariam o fenômeno da música afro-cubana e sua relação com as tendências musicais do período. Belisario Heuraux criticou o silêncio dos minoristas diante do esquecimento em que se encontrava, em Havana, a soprano negra Zoila Gálvez, mesmo depois de ter sido aclamada em uma exitosa turnê que havia feito na Itália¹⁹⁸.

Os vanguardistas negros foram muito competentes em mobilizar os recursos disponíveis na nascente indústria fonográfica, de entretenimento, da fotografia e da imprensa. Esta estratégia contrabalançou sua posição marginal e a integração tardia no movimento vanguardista, iniciado com os Minoristas, em 1923. Logo, ao contrário do que pode se depreender, a princípio, da posição adotada por Nicolás Guillén, Gustavo Urrutia, Lino Dou e outros de sua geração, não se tratam de negros e mulatos que rejeitam a assimilação (até porque são resultado direto desta), mas de negros e mulatos ocidentalizados, refinados e cultos que se beneficiam de um ambiente em que a identificação com a cultura negra passa a ser valorizada por intelectuais nacionalistas e legitimadas por instituições acadêmicas em um contexto de crise do sistema político da Primeira República.

¹⁹⁷ Em carta a Guillén, datada de outubro de 1930, Garcia Caturla fala sobre esta aproximação entre música e literatura: “Quero te informar que já um dos poemas musicais que fiz com suas coisas está fora [do país]: enviei Bitó Manué a *Pan American Association of Composers of New York*, por meio do compositor Henry Cowell, e espero que logo o cantem. Os demais [poemas] estou agora os polindo para depois fazê-los sair em uma edição total na casa que me edita em Paris: *Senart*” (Caturla apud AUGIER, 2002, p. 38).

¹⁹⁸ Belisario Heuraux. Tragedia del Arte. El caso de Zoila Galvez. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 16 jun. 1929.

Figura 3—“Urge, pois ex...plicar!”

Fonte: Ideais de uma raça, *Diário da Marina*, 30 mar. 1930

Exemplo disso é o desenho do cartunista Tony Ximenez publicado em “Ideais de uma raça” (Figura 3)¹⁹⁹ em que Gustavo Urrutia se dirige a um grupo de negros nas ruas de Havana. Urrutia é representado gesticulando, vestido de *smoking* e em um plano mais alto que os demais. A legenda “Urge, pois ex...plicar”, ao pé da caricatura, reforça sua autoridade intelectual. Porém, a reação da assistência contrasta com esta primeira imagem. Estão atentos ao que diz o orador apenas um cão, uma mulher negra e um homem negro (este com dificuldade, já que carrega várias caixas sobre a cabeça) enquanto os demais conversam e se confraternizam indiferentes ao seu discurso. As vestimentas, calçados e posições em que se encontram o orador e a assistência reforçam as diferenças de classe entre eles. Desta maneira, para o autor da caricatura, Urrutia não se encontra imune às representações do negro ocidentalizado e aristocrático, mesmo que, no caso em questão, a ênfase recaia sobre as

¹⁹⁹ Em sua coluna *Pro Arte* em *Ideais de uma raça*, o crítico de arte Argudin Lombrillo faz referências elogiosas ao trabalho como desenhista e caricaturista de Tony Ximenez. Tony, que era da redação de *Ideais de uma raça*, teve uma exposição nos salões do Diário de La Marina, promovida pelo Clube Atenas em 15 de maio de 1929. Ver: JIMENEZ, Tony. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 12 mar. 1929.

diferenças classistas e menos no contraste com a cultura africana. Por outro lado, mostra como as representações do intelectual da raça de cor – como processo melhor acabado da ocidentalização cultural deste grupo – se modificaram ao longo da década de 20. A assimilação dos mores da cultura ocidental, europeia e aristocrática – que era amplamente aceita e difundida por intelectuais brancos e da raça de cor – passa a ser vista com reservas, suspeição, como sinal de inautenticidade e imitação. Por último, mostra a dificuldade destes intelectuais de continuar a granjear apoio e atenção dos negros de origem popular, utilizando o recurso da distinção social, cujos mecanismos analisamos no Capítulo 1.

Diante disso, é necessário entender como a cultura negra definiria, para estes intelectuais da raça de cor, a sua identidade como grupo e como, ao lado do uso político da categoria raça, estaria associada ao repertório político de negros e mulatos. De uma maneira geral, rejeita-se que a literatura negrista tenha tido um objetivo para além da afirmação da nacionalidade cubana em bases mestiças. Isto sob os protestos de Nicolás Guillén e Gustavo Urrutia, que denunciavam o “complexo de inferioridade” do negro cubano e sua tendência de querer se igualar culturalmente ao branco. Insiste-se em tomar “identidade racial” e “filiação nacional” como dois processos excludentes, algo que não ocorre em Cuba no período. Como observa criticamente Jorge Alejandro Nuñez Vega (2011), as intenções e o projeto das vanguardas artísticas e intelectuais cubanas de construção de uma arte vernácula e uma cultura nacional são tomados como dados e não como resultante de um processo de lutas no ambiente intelectual. Veremos, na próxima seção, como o nacionalismo cultural cubano também traz, subsumido, pelo menos para os intelectuais vanguardistas da raça de cor, a afirmação de um “orgulho negro”.

3.5 “PARA FALAR DE NEGRO DE VERDADE”: NACIONALISMO E ORGULHO RACIAL

Há que difundir entre todos, nossos valores já que afortunadamente não temos que criá-los, pois que existiram sempre para justo orgulho nosso, na mente e no coração de nossos antepassados. Em sua atuação, em toda vida podemos ver, escritos com caracteres destacados estes: virtudes, dignidade, concentração moral. Dignidade com que sentimos o orgulho legítimo de ser cubanos e de ser negros, porque os negros cubanos fizemos muitas coisas boas e dignas em todas as faces da vida cubana²⁰⁰.

²⁰⁰ Consuelo Serra. Nuestros valores étnicos. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 27 jan. 1929.

Com a crise da democracia republicana estava, também, em jogo a fraternidade racial. Desta maneira, a unidade política de negros e brancos em termos formais não era suficiente para superar as desigualdades raciais. O objetivo dos intelectuais da raça de cor era o de laborar para que “resulte em realidade e não num mito” o ideal de José Martí de uma Pátria com todos e para todos²⁰¹. Apesar de a legislação ter garantido direitos políticos à população cubana (com exceção das mulheres), a manutenção das barreiras raciais não permitiu que “a República fosse algo mais que uma fria realidade política”²⁰². Estas questões já estavam presentes na imprensa negra desde o Massacre do Partido Independente de Cor, em 1912 (como vimos nos Capítulos 1 e 2). Naquele período, a construção de uma “cultura nacional” era algo ainda embrionário – que passava pelas reservas que intelectuais brancos e da raça de cor mantinham quanto à cultura autóctone de matriz africana. Com isto, insistia-se na fraternidade racial como síntese do contrato político inscrito no nacionalismo republicano. Porém, com as mudanças que ocorreram no ambiente cultural dos anos 20 e a crise econômica de 1929, o nacionalismo pensado em bases culturais passou a se tornar mais atraente para um setor da intelectualidade da raça de cor.

Para Consuelo Serra, filha do político negro e líder independentista Rafael Serra (1858-1909), os “valores étnicos” da raça de cor (segundo ela, dignidade e concentração moral) deveriam ser expostos para que todos os cubanos reconhecessem neles “valores nacionais, valores cubanos”²⁰³. Por mais que se tratem, ainda, de valores mais ligados ao repertório do nacionalismo republicano (dignidade e concentração moral) que ao nacionalismo cultural são, como afirma a autora, “valores étnicos”. Fraternidade racial se converte em unidade cultural ou em “valores étnicos” cubanos, algo que não havia sido explicitado com tanta veemência como o foi pela geração dos 20. Porém, este é ainda um “novo discurso cultural” (DE LA FUENTE, 2000, p. 253) e por mais que tenha buscado se legitimar pela incorporação da cultura negra, ele teve o papel de articular intelectuais brancos e da raça de cor em torno de um projeto nacionalista único. Porém, a defesa de uma cultura nacional não significa que tivessem uma visão unívoca a respeito.

Alejandro de La Fuente observa, com correção, que, “dentro do afro-cubanismo [...] havia visões diferentes, conflitivas, da raça e de sua relação com a nação” (2000, p. 26). De fato, os objetivos estetizantes da vanguarda artística e da criação de uma arte vernácula cubana – como símbolo de autenticidade cultural – são apropriados de forma diferente por

²⁰¹ Inocencia Silveira. Lo que somos. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 17 fev. 1929.

²⁰² Gustavo Urrutia. Igualdad y fraternidad. Armonías. *Ideales de una raza*, 9 jun. 1929.

²⁰³ Consuelo SERRA. Nuestros valores étnicos. *Ideales de una raza. Diario de La Marina*, 27 jan. 1929.

intelectuais brancos e da raça de cor. Não cabe aqui opor formas mais ou menos autênticas da cultura cubana, atribuindo aos intelectuais negros e mulatos uma capacidade superior de interpretá-las²⁰⁴, mas entender como esta valorização da cultura negra era particularmente importante para um movimento de “afirmação racial”.²⁰⁵ Ao contrário do que ocorre com os afro-americanos, em Cuba, a ideologia nacionalista – em que a fraternidade racial é ressignificada em termos de uma cultura de cordialidade e comunhão cultural – torna ainda mais original a forma como os intelectuais negros e mulatos pensaram a relação entre orgulho negro e nacionalismo cultural.

O crítico musical Enrique Andreu – que já conhecemos de seus artigos na *Revista Juvenil* – faz uma crítica aos “homens de letras” da raça de cor cubanos que “por uma inversão inexplicável da espiritualidade e do sentimento, preferem ser mais negros escritores que escritores negros”. Argumenta, ainda, que o seu objetivo não é a formação de um mundo cultural negro, mas que faz falta aos intelectuais negros que “ponham um pouco de sabor autóctone ao acervo de nossa produção nacional”.²⁰⁶ Da mesma maneira, J. Jerez Villareal examina a importância do folclore na formação da arte vernácula e do espírito nacional e conclui que a “alquimia dos séculos” contribuiu para o surgimento do “atual tipo crioulo, branco puro, mestiço ou negro”²⁰⁷. O tipo crioulo se refere a uma cultura que é comum a diferentes tipos raciais: branco puro, mestiço ou negro. Neste caso, o mestiço é um tipo racial entre outros e não o tipo racial cubano. Em relação ao concerto da solista negra Zoila Gálvez, o articulista assume posição similar a esta: “Zoila Galvez é hoje uma artista nossa por ser negra; de nossos conterrâneos brancos por ser cubana”.²⁰⁸

Em outro plano, fala-se de uma civilização africana (egípcia) e dos feitos da raça negra no campo da matemática, astrologia, escultura, ourivesaria, entre outros. Desta maneira, enquanto “toda a arte da Europa consistia em empapar-se em sangue de irmãos, a Raça Negra esculpia em marfim e ébano e dourava, com ouro finíssimo, maravilhosas filigranas no cetro e no trono dos faraós”²⁰⁹. Por outro lado, o movimento vanguardista em escala global reconhecia o lugar mais elevado que a cultura negra “possui dentro do quadro da cultura

²⁰⁴ A respeito, ver a análise que Hans-Otto Dill (2010, p. 227-228) faz dos aportes afrocubanos na poesia de Nicolás Guillén. Voltarei a este tema, com maior profundidade, no Capítulo 4 desta tese.

²⁰⁵ Gustavo Urrutia. Armonias. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 3 fev. 1929.

²⁰⁶ Enrique Andreu. Palavras de otimismo y de belleza. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 10 mar. 1929.

²⁰⁷ J. Jerez Villareal. De re Literária. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 19 maio 1929.

²⁰⁸ Gustavo Urrutia. El concierto de Zoila Gálvez. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 19 maio 1929.

²⁰⁹ Lino Perez. La raza negra no tiene de qué avergonzarse. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 28 jul. 1929.

artística universal” sendo o negro “o maestro de sua raça e da raça branca, o criador da beleza, o fundador de uma arte pura, tão pura como a grega, a egípcia e a chinesa”. Evidentemente, esta afirmação se inscreve em uma valorização da África e do seu continente de origem. As considerações de W. B. Du Bois sobre a África e o seu papel no contexto geopolítico no mundo do pós-Primeira Guerra Mundial, inscritas nas resoluções do Segundo Congresso Pan-Africano de 1912 eram de conhecimento do público cubano²¹⁰. Desta forma, “os africanos e o seu continente estão sustentando, como em uma base mais funda e firme, o equilíbrio econômico, político e militar do planeta” (URRUTIA, 2005 [1937]).

Este movimento de “afirmação racial” de negros e cubanos estabelecia aproximações seletivas com o movimento afro-americano. De um lado, destacam-se os feitos dos afro-americanos nas artes, medicina, ciência, economia, política e literatura²¹¹ como modelos do progresso e desenvolvimento da raça de cor. Porém, quando se fala no plano das relações raciais e da cultura nacional, a tendência é representar Cuba como um país em que brancos e negros estabelecem relações de cordialidade e fraternidade. Lino Dou retrata os Estados Unidos como a terra “dos que lincham”. Conscientes dos avanços que os cubanos negros fizeram no campo da intelectualidade e da cultura, a informação de que Paul Roberson, ator negro norte-americano, seria o primeiro a interpretar o personagem Otelo de Shakespeare é retificada e o feito é atribuído ao cubano Paulino Acosta.²¹² Recém-falecido, Acosta foi ator de teatro e também ganhava a vida como pedreiro. Antes mesmo de Roberson, Acosta já havia contracenado com atrizes brancas sem que se produzisse protesto, como ocorreu nos Estados Unidos, o que permite aos cubanos serem, neste quesito, como “professores para os de lá”.²¹³

²¹⁰ Du Bois. Resoluciones del Segundo Congreso Pan-Africano de 1921. (version castellana de Lino Dou). Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 20 oct. 1929.

²¹¹ Ver entre outros: Arturo Gonzales Dórticos. Perspectivas. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 16 nov. 1928; Camaño de Cárdenas. Booker T. Washington. Marmoles y Bronces. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 25 nov. 1928; Gustavo Urrutia. Marcus Garvey. Asociación Universal para el Adelantamiento de La Raza Negra. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 14 abr. 1929.

²¹² Gustavo Urrutia. Interferências. Paulino Acosta. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 6 out. 1919.

²¹³ Gustavo Urrutia. Interferências. Paulino Acosta. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 6 out. 1919.

Figura 4 – Beleza negra

Fonte: Ideais de uma raça. Diário da Marina. 28 de setembro de 1930

A crise do sistema político desencadeada pela corrupção generalizada, a expansão desenfreada de indicações para cargos fantasmas com altos salários (conhecidos na gíria política, como *botellas*), a ingerência dos Estados Unidos nos assuntos internos da ilha e a violência contra os opositores (prisões, deportações e assassinatos políticos) que caracterizaram os últimos anos do governo do presidente Gerardo Machado não apenas contribuiu para o descrédito das elites políticas negras do período republicano (PAPADEMOS, 2011; GURIDY, 2011; BRONFMAN, 2004; DE LA FUENTE, 2000). Por exemplo, o Diretório Social Revolucionário “Renascimento”, organização negra surgida em 1933, se apresenta como um “setor revolucionário desligado de toda a maquinaria política” (ADELANTE, p. 3 apud DE LA FUENTE, 2000, p. 282). Dentre os novos atores políticos da sociedade civil cubana (movimento sindical, movimento estudantil e grupos de intelectuais) que entraram em cena no período, foi o movimento sindical que decretou o golpe final que derrubou o governo do presidente Gerardo Machado com a convocação de uma greve geral que paralisou as principais atividades produtivas do país (AUGIER, 2005, p. 173-200).

A Confederación Nacional Obrera Cubana (CNOOC), dirigida pelo Partido Comunista Cubano (PCC), estabeleceu uma política voltada à integração classista de todos os trabalhadores, fossem negros, brancos ou estrangeiros. Isto era particularmente importante para o setor canavieiro que contava com grande proporção de trabalhadores negros antilhanos, da Jamaica e do Haiti. Os comunistas e líderes sindicais cubanos do período consideravam a importância do combate à discriminação nos locais de trabalho e de atender às reivindicações da raça de cor, mas, ao mesmo tempo, colocavam a necessidade de unir todos os trabalhadores. Desta forma, construíram um movimento inter-racial que era uma alternativa ao universo social segregado das sociedades da raça de cor e dos clubes exclusivos para brancos. Não é de se admirar, portanto, que intelectuais negros como Salvador Agüero, Nicolás Guillén e Regino Pedroso se vinculassem ao Partido Comunista Cubano a ponto de disputarem cargos eleitos pela sigla. Seriam negros os principais líderes sindicais que surgiriam a partir de então, a exemplo de Aracelio Iglesias (1901-1948), Jesús Menendez e Lázaro Pena. A primeira revisão consistente sobre os acontecimentos que envolveram o Massacre do Partido Independente de Cor partiu de Serafín Portuondo Linares (1950), intelectual comunista e filho de um ex-militante do PIC. Porém, é importante afirmar que a análise de Portuondo Linares, ao se filiar a uma interpretação marxista, estabeleceu como marco as diferenças de *classe* entre os militantes dos Independentes de Cor, formado por negros camponeses, trabalhadores manuais e ex-oficiais da baixa patente do Exército Libertador, e a pequena burguesia e classe média negra acomodadas ao sistema clientelismo política da Primeira República (1902-1933). Tal interpretação faz tábula rasa dos processos de distinção cultural na formação das classes que organizam a ação política (Sallum Jr, 2005) e reduz a importância sociológica do fator cultural à dinâmica política do período²¹⁴.

Estes acontecimentos contribuíram para novas representações do negro como ator político independente, assim como chamavam a atenção para a distância entre os setores médios e da pequena burguesia negra e culta e a realidade vivida pela maioria da raça de cor que integrava as classes populares. Este “orgulho racial” não se apartava da construção de uma masculinidade negra (força, coragem e determinação) muito bem representada pela carreira vitoriosa do boxeador Kid Chocolate que fez Nicolás Guillén dedicar a ele um poema (*Ode a Kid Chocolate*) publicado em “Ideais de uma raça”, em 1929. Juan de La Roche

²¹⁴ Victor Fowler mostra como a obra de Portuondo Linares contribui para converter o Senador Morúa Delgado, um político liberal e moderado, que estabelecera, num primeiro momento, relações políticas amistosas com Evaristo Esternoz, principal líder do Partido Independente de Cor, em “traidor” das aspirações dos negros cubanos. Este tipo de interpretação, para Fowler, desconsidera o contexto concreto de lutas políticas entre os partidos, políticos e intelectuais que explicam sua iniciativa de apresentar a Emenda Morúa, que pôs os Independentes de Cor na ilegalidade. (Fowler, 2013)

manteve uma coluna fixa a respeito da educação física e esportiva da raça de cor. Clubes negros se dedicaram preferencialmente ao desenvolvimento de atividades físicas, a exemplo do Magnetic²¹⁵. De acordo com a poesia de Guillén dedicada a Kid Chocolate, diante da “inveja do branco” e de uma Europa que buscava no Harlem e em Havana o *son* e o *blues* se podia falar em “negro de verdade”. Este é um poema de exaltação e orgulho diante da vitória de um boxeador negro cubano, de origem humilde, que se destacou não no campo das letras e da cultura, mas do esporte.

Desta maneira, a identidade cultural dos negros e mulatos cubanos integra o núcleo da nacionalidade cubana como um processo afirmativo e não apenas com o objetivo de subsumi-la em uma cultura negra mais geral. É um momento para superar o “complexo de inferioridade” e assumir-se como parte de uma cultura que havia aportado valores profundos à identidade nacional cubana.

3.6. CONCLUSÃO

Neste capítulo observei e relatei o debate sobre a decadência cubana ao ambiente de crise econômica que se seguiu ao período conhecido com “Dança dos Milhões” (1915-1920). Neste período, houve um incremento da vida urbana, em especial em Havana, e a consolidação do sistema político-partidário que promoveu as sociedades da raça de cor e os intelectuais vinculados a ela. Como reação a este período de crise em torno do tema da decadência cubana, surgiram movimentos de renovação cultural e intelectual (Protesto dos 13 e Manifesto Minorista). O Minorismo deu origem ao Afro-cubanismo, corrente artística que percorreu diferentes campos (poesia, prosa, escultura, pintura e música). Com o desgaste político do governo do presidente Gerardo Machado, um setor da intelectualidade da raça de cor aderiu ao discurso nacionalista dos movimentos de renovação e vanguardas artísticas traduzindo o discurso da fraternidade racial, tributário de um nacionalismo republicado em termos de uma cultura cubana que incorporasse os aportes da cultura africana. Este movimento só foi possível a partir de um acerto de contas com as representações tradicionais do intelectual da raça de cor, culto, europeizado e aristocrático, que passaram a ser vistas com reservas e como sinal de inautenticidade cultural.

A repressão e a violência política praticada por Gerardo Machado contra seus opositores (adversários políticos, movimentos de estudantes e trabalhadores do campo e da

²¹⁵ Juan de La Roche. Sport. Ideales de una raza. *Diario de La Marina*, 25 nov. 1928.

cidade) contribuíram para revestir o nacionalismo cubano, pensado inicialmente no ambiente intelectual, de uma associação mais permanente com os setores sociais emergentes e em franca oposição ao governo e que alcançou maior consciência nos anos 30, mesmo que sem conseguir articular um centro político estável, depois da deposição de Gerardo Machado em 1933. Este ambiente de instabilidade política e suspensão da institucionalidade democrática foi o ambiente propício à entrada em cena do sargento Fulgêncio Batista, um dos principais artífices da deposição de Gerardo Machado (AUGIER, 2005, p. 173).

No próximo capítulo, veremos como este movimento de renovação cultural da nacionalidade cubana e de valorização da cultura afro encontrou legitimidade em instituições, a exemplo da Sociedade de Estudos Folclóricos e da Sociedade de Estudos Afro-Cubanos que mantiveram publicações regulares a partir dos anos 20.

4. INSTITUIÇÕES E REDES INTELECTUAIS DO AFRO-CUBANISMO

4.1 FERNANDO ORTIZ E O FOLCLORE CUBANO

Figura 5—Fernando Ortiz (1920)

No capítulo anterior vimos em que condições sociais surgiu o movimento das vanguardas intelectuais e artísticas que marcaram a Década Crítica (1920-1930) que ficou conhecido como afro-cubanismo. Observei que o afro-cubanismo era um movimento de caráter inter-racial que se fortaleceu pela aliança entre intelectuais brancos e da raça de cor em torno da arte vernácula e a cultura de origem africana como expressões da nacionalidade cubana. O afro-cubanismo era elemento de disputa entre os intelectuais da raça de cor engajados desde suas sociedades que, como efeito da disputa por posições sociais estáveis e de destaque, haviam se afastado subjetivamente da cultura de origem africana.

Este encontro do “intelectual” com o “popular” investiu contra as polarizações raciais que haviam se acirrado no período da Primeira República (1902-1933). Neste quadro de agudização de conflitos raciais, o Massacre do Partido Independente de Cor, em 1912, despertou tanto em intelectuais brancos como nos da raça de cor a necessidade de repensar as bases da nacionalidade cubana ainda que nos termos de um nacionalismo republicano inscrito no projeto de “fraternidade racial” e de uma Pátria “de todos e para todos” de José Martí. Como vimos no Capítulo 2, nos anos seguintes ao Massacre de 1912, os intelectuais da raça de cor passaram a esboçar um nacionalismo cultural que não chegou a mobilizar em torno de si uma ampla camada de intelectuais, como ocorreu nos anos 20.

Os movimentos das vanguardas artísticas europeias coincidiram com a Primeira Guerra Mundial (1914-1917) (GUIMARÃES, 2003) e jogaram água no moinho do nacionalismo cubano que se apresentava como movimento de renovação cultural e dos valores políticos em uma sociedade que sentia os efeitos de duas crises econômicas : a de

1920 –com a queda abrupta do valor da saca de açúcar no mercado internacional, que deu fim ao período de prosperidade econômica conhecido como Dança dos Milhões (NUÑEZ VEGA, 2005) – e a de 1929 – com a quebra da Bolsa de Nova Iorque. Por isto, concordo com Luis Duno Gottberg quando afirma que a vanguarda cubana do período não é mero reflexo do primitivismo europeu. Entendo, como Gottberg, que é necessário reconsiderar o papel dos intelectuais no período como parte de um “processo de mediação e assimilação de setores emergentes da sociedade” (2001, p. 337).

Estes “setores emergentes” eram compostos por grupos, intelectuais, associações e movimentos que formaram a oposição democrática ao presidente Gerardo Machado (1926-1933). Alguns deles, como o movimento sindical, não pareciam manter as clivagens entre brancos e negros, separados em suas associações e grupos. Ao mesmo tempo, o afro-cubanismo se converteu em um bem cultural valorizado no contexto das práticas sociais que estruturou a imprensa, o rádio e a indústria fonográfica, do entretenimento e do turismo. O que quero analisar neste capítulo é em que condições o afro-cubanismo também se converteu em campo de estudo, de conhecimentos canonizados e saberes especializados. Desta maneira, como instituições de caráter acadêmico e científico contribuíram para legitimar as mudanças que ocorriam no ambiente cultural do período.

Entendo que o afro-cubanismo não deve ser interpretado sob o prisma da “descoberta” da cultura nacional em suas diferentes dimensões (folclórica, artística e cultural) como propagandearam seus entusiastas e animadores. A construção da cultura nacional se deveu à combinação entre fatores externos e internos, mas, sobretudo, à agência dos intelectuais que tinham por principal objetivo sua própria consagração e reconhecimento. As ideias, ao circularem internacionalmente (a exemplo do que ocorreu com o vanguardismo cultural, o folclorismo e a antropologia), não carregam consigo seus contextos de produção e consagração, o que torna necessário escrutinar como elas se integram aos seus novos contextos de disputa e luta por legitimidade intelectual (BOURDIEU, 2002, p. 3-8). Logo, o interesse internacional pelo folclore e a cultura afro-cubana foi mobilizado pelos intelectuais cubanos como parte de sua própria consagração no contexto nacional. Este aspecto fica mais evidente quando analisamos a trajetória do jurista, folclorista e antropólogo Fernando Ortiz e o surgimento de duas instituições chaves no período – a Sociedade do Folclore Cubano (1923) e a Sociedade de Estudos Afro-Cubanos (1937) – que contribuíram para que a cultura afro-cubana passasse a ser vista como algo positivo pelos intelectuais cubanos.

Fernando Ortiz (1882-1965) foi o intelectual que promoveu com maior vigor os estudos afro-cubanos. A importância dos seus estudos e labor intelectual como intérprete da

nacionalidade cubana é equivalente à de Gilberto Freyre, autor de Casa Grande e Senzala (1933), no Brasil. Fernando Ortiz viria a compartilhar com Gilberto Freyre a tese do excepcionalismo ibérico e o entendimento desta região da Europa como ponto de transição entre Ocidente e Oriente (BASTOS, 1998:50).

Ortiz era filho de tradicional e abastada família de comerciantes espanhóis radicados na ilha desde meados do século XIX. Cresceu em Menorca (1882-1865), na Espanha, e regressou a Cuba durante a última etapa da Guerra da Independência (1895-1898). Estudou Direito na Universidade de Havana e, depois do conflito hispano-cubano-norte-americano que garantiu a independência da ilha, em 1902, foi para Barcelona onde se licenciou em Direito (1899-1900) e doutorou-se em Madri (1901). No ano seguinte, doutorou-se em Direito Civil na Universidade de Havana (1902). Entre 1902 e 1906, fez carreira consular na Itália e na França, período em que se tornou discípulo do criminalista italiano Cesare Lombroso (1835-1909) e de Enrico Ferri (1856-1929). Em 1906, foi nomeado Advogado Fiscal da Audiência, em Havana, e, entre 1908 e 1916, foi Catedrático de Direito Público na Universidade de Havana. Em 1908, casou-se com Esther Cabrera (1908), filha do importante intelectual e político cubano Raimundo Cabrera (1852-1923). O sogro lhe abriu as portas da política e, assim, ingressou no partido liberal sendo eleito parlamentar na Assembleia Nacional (1916-1926) (DÍAZ-QUIÑONES, 2006, p. 111-112). Com a mudança do caráter do governo de Gerardo Machado (1926-1933), que se converteu em uma autocracia que censurou a imprensa e eliminou inimigos e adversários, Fernando Ortiz partiu, em outubro de 1930, em uma espécie de autoexílio, para os Estados Unidos e residiu em Nova Iorque e Washington até setembro de 1933 quando regressou a Havana (GUTIERREZ-VEGA, 1982, p. 24).

A trajetória intelectual de Fernando Ortiz foi marcada por uma precoce integração nos círculos de intelectuais europeus, feito para o qual mobilizou as relações políticas que havia acumulado e as relações que construiu junto à chancelaria e ao serviço diplomático cubano. Sua interpretação inicial sobre o modo de vida e o comportamento dos afro-cubanos se deu nos marcos das correntes da criminologia positivista, também chamada de “nova escola”, liderada pelos italianos Cesare Lombroso (1835-1909) e Enrico Ferri (1856-1929). Em seu primeiro livro, *Hampa afrocubana: os negros bruxos (Hampa afrocubana. Los negros brujos*, 1906), Fernando Ortiz propõe uma “profilaxia do delito”, a “higienização social” e a “desafricanização” dos “antros” afrocubanos e um “programa de erradicação da bruxaria” (*santería*) (ORTIZ, 1995, p. 181-95 apud PAVEZ OJEDA, 2009, p. 86).

O objetivo de Ortiz, em seu estudo sobre a criminalidade entre os afro-cubanos, prefaciado por Cesare Lombroso, é estabelecer, de um ponto de vista científico, os nexos entre raça, religião e crime (BRONFMAN, 2004, p. 48). Em 1926, como jurista e representante da Assembleia Nacional coube a Fernando Ortiz escrever uma nova versão para o Código Criminal Cubano, pois o que era vigente remontava ao período colonial. Enrico Ferri, discípulo de Cesare Lombroso, foi convidado para prefaciar a nova versão do Código Criminal sob os auspícios de Ortiz (DÍAZ-QUIÑONES, 2006, p. 111-112). Enrico Ferri se tornou amigo de Fernando Ortiz durante os anos em que este permaneceu como cônsul na Itália e esta amizade se manteve nos anos subsequentes. Lombroso e Ferri, os dois principais representantes da “nova escola” da criminalística italiana, foram mobilizados para legitimar os tentos intelectuais de Fernando Ortiz que tinha o interesse manifesto de contribuir para a modernização da sociedade cubana.

Nos anos 20, sob impacto do movimento afro-cubanista, Fernando Ortiz abandonou as teorias de Cesare Lombroso e Enrico Ferri de seus primeiros estudos e advogou uma interpretação culturalista do problema racial cubano (ROJAS, 2000, p. 270). Porém, pouco se avalia a importância da Sociedade do Folclore Cubano (1923-1930) para este momento de transição, cujas causas não esgotarei aqui, entre o “primeiro” Fernando Ortiz da criminologia de Lombroso e Ferri e o “segundo” Fernando Ortiz do culturalismo. Esta passagem entre o “primeiro” e o “segundo” Ortiz ocorreu, em parte, sob a égide dos estudos folclóricos. Esta mudança de perspectiva intelectual deve ser entendida, no entanto, em termos de “rupturas que conservam continuidades”²¹⁶ (DÍAZ-QUIÑONES, 2006, p. 289-317).

Em 1943, em uma conferência que se tornou um documento canônico sobre a identidade nacional cubana (*Por una integración cubana de negros y blancos*), Fernando Ortiz afirma que seu primeiro livro “foi recebido em geral pela gente branca com benevolência, porém sempre com sorriso complacente [...] e entre a gente de cor o livro obteve senão o silêncio desgostoso, roto por alguns escritos de manifesta ainda que refreada hostilidade [...]” (ORTIZ, 2013 [1943], p. 185). Os anos 40 marcam a fase madura de Ortiz, em que este se desvinculou das teorias de Lombroso e Ferri e que teve como marco a publicação de *El engaño de las razas* (*O engano das raças*, 1940). Porém, a associação com

²¹⁶ Em 1914, Fernando Ortiz fez sua incursão do campo da “ciência espiritista” (ORTIZ, Fernando. *La Filosofía Penal de los espiritistas*. *Revista Bimestre Cubana*. La Habana) e tenta conciliar as teorias de Cesare Lombroso, Enrico Ferri e Allan Kardec a tipificação do criminoso e das penalidades. Arcadio Díaz-Quinones (2006, p. 289-317) defende que o conceito de “transculturação” que Fernando Ortiz desenvolveu nos anos 40s tem como referência a ideia de “transmigração dos espíritos” de Allan Kardec.

Lombroso, ainda que em um plano estritamente acadêmico, não era percebida como obstáculo senão reivindicada por Ortiz, especialmente pelo prestígio que gozava o criminalista italiano em sua época. Em *Por la integración cubana de negros y blancos*, lamenta as reservas de brancos e da “gente de cor” a sua obra de estreia em que pese seu valor científico e positivista e ter o prólogo de Lombroso (ORTIZ, 2013 [1943], p. 185).

Entender este processo de transição do pensamento de Fernando Ortiz é particularmente importante, pois ele se tornou patrono do movimento das vanguardas artísticas e literárias cubanas dos anos 20-30 e, de longe, uma das principais fontes de legitimidade acadêmica do afro-cubanismo (YELVINGTON, 1996, p. 51). Além disto, Fernando Ortiz se manteve como um dos principais articuladores entre intelectuais cubanos, europeus (particularmente, espanhóis) e norte-americanos. Este intercâmbio cultural deu origem a empreendimentos culturais com a pretensão de construir um saber especializado e uma fala autorizada, desde uma perspectiva acadêmica, a respeito da cultura afro-cubana.

Na formação da Sociedade do Folclore Cubano, a colaboração entre Fernando Ortiz e José Maria Chacón y Calvo (1892-1969) foi fundamental. Chacon y Calvo, a partir de 1914, iniciou as gestões para fundar a Sociedade do Folclore, o que logrou apenas em 1923 com o apoio de Fernando Ortiz e o concurso de heterogêneo grupo de instituições como a Sociedade Econômica Amigos do País, a Universidade de Havana, a Associação de Compositores, de Pintores, a Igreja Católica, a Academia de Artes e Letras e de História, a Associação de Pedagogos, entre outras (CAIRO, 2009, p. 90). Formado em Direito pela Universidade de Havana (1911), Chacón y Calvo se tornou doutor em Filosofia e Letras (1913-1915) e em Direito pela mesma instituição. Contribuiu para o seu desejo de criar uma Sociedade do Folclore Cubano o fato de ser embaixador cubano em Madri (1918-1936) onde manteve contato com o movimento folclórico que, na Espanha, tomava corpo, com a fundação de sociedades folclóricas (Sociedade Folclórica Andaluz, 1881), a formação de bibliotecas temáticas (Biblioteca das Tradições Populares Espanholas, 1883-88), publicações (Contos, lendas e costumes espanhóis, 1873; Coleção de enigmas e adivinhações, 1880; Cantos Populares Espanhóis, 1882-83) e o trabalho de intelectuais hispanistas voltados ao estudo da cultura popular, como Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) e Ramón Menéndez Pidal (1869-1968).

A relação entre Ortiz e Chacón y Calvo está documentada nas cartas que trocaram no período em que Chacón era embaixador cubano em Madri. Distante de Cuba, Chacón y Calvo, que já havia realizado pesquisas exploratórias em Camagüey, Bayamo, Santi Spiritus,

Trinidad e Matanzas, às expensas da Secretaria de Instrução Pública²¹⁷, indicou que Fernando Ortiz assumisse a presidência da Sociedade do Folclore Cubano, o que ele aceitou de bom grado²¹⁸. A estrutura da Sociedade consistia em um organismo central, localizado em Havana, e em seções nas províncias, com relativa autonomia. Em pouco tempo, organizaram-se grupos de folclore em Camagüey, Matanzas e Santiago de Cuba²¹⁹. Depois de fundada a Sociedade, em 1923, Ortiz labora para que esta publique uma revista de divulgação (Arquivos do Folclore Cubano) e tenta mobilizar políticos com o objetivo de conseguir uma subvenção pública para imprimi-la²²⁰. Porém, seus esforços não surtiram efeito e, por fim, assumiu por conta própria as despesas da revista²²¹.

Enquanto Chacón y Calvo atua como agente de Fernando Ortiz na Espanha e facilita o acesso a instituições acadêmicas e ao mercado editorial por meio da indicação de contatos e cartas de apresentação²²², Ortiz, por várias vezes, ajudou o amigo em sua empreitada intelectual, a exemplo de quando mobilizou políticos e a Academia de História de Cuba, do qual era vice presidente, para que Chacón y Calvo fosse designado, em troca de um pecúlio do governo cubano, para reunir documentos históricos sobre Cuba nos arquivos espanhóis²²³. Este trabalho de colaboração e troca de favores teve como efeito contribuir para aproximar Fernando Ortiz das vanguardas artísticas europeias. Em outubro de 1923, Ortiz agradece ao amigo a oferta da *L'anthologie nègre*, de Blaise Cendrars, um marco da *negrophilie* francesa (GUIMARÃES, 2003, p. 9)²²⁴. Outro autor vinculado ao movimento vanguardista europeu, o alemão Leo Frobenius, de *Decameron negro* (1914), era desconhecido por Ortiz ainda em meados de 1924²²⁵.

Desta maneira, fica claro que, no período entre 1923 – quando foi fundada a Sociedade do Folclore Cubano – e 1926 – quando foi lançada a primeira edição de sua

²¹⁷ *Sociedad del Folclore Cubano*, 1926, p. 77.

²¹⁸ Carta de Fernando Ortiz a José Maria Chacon y Calvo. Havana, 27 de dezembro de 1922. (GUTIERREZ-VEGA, 1982, p. 30).

²¹⁹ *Sociedad del Folclore Cubano*, 1926, p. 76-82.

²²⁰ Carta de Fernando Ortiz a José Maria Chacon y Calvo. Havana, 23 maio 1923 (GUTIERREZ-VEGA, 1982, p. 31).

²²¹ Carta de Fernando Ortiz a José Maria Chacon y Calvo. Havana, 28 jun. 1923. (GUTIERREZ-VEGA, 1982, p. 32).

²²² Carta de Fernando Ortiz a José Maria Chacon y Calvo. Havana, 30 jul. 1925. (GUTIERREZ-VEGA, 1982, p. 32).

²²³ Carta de Fernando Ortiz a José Maria Chacon y Calvo. Havana, 22 set. 1925. (GUTIERREZ-VEGA, 1982, p. 32).

²²⁴ Cartas de Fernando Ortiz a Chacon y Calvo. Havana, 30 out. 1923. (GUTIERREZ-VEGA, 1982, p. 33).

²²⁵ Cartas de Fernando Ortiz a Chacon y Calvo. Havana, 20 maio 1924. (GUTIERREZ-VEGA, 1982, p. 37).

Revista (*Archivos do Folclore Cubano*) – há uma mudança de perspectiva a respeito do lugar da cultura afro-cubana. Enquanto o editorial da primeira edição dos *Archivos do Folclore Cubano*, de 1926, afirma que todas as raças (branca, negra, indígena e asiática, em alusão à imigração chinesa de final do século XIX) refletem “a alma cubana de forma policromática e em muitos complexos matizes”, a ata de fundação da Sociedade, de 1923, é muito mais modesta a respeito. A Sociedade teria como objetivo reunir contos, lendas, histórias, décimas, cantos, danças, crenças, superstições e investigação sobre o passado pré-colombiano com o objetivo de identificar algum traço do “espírito aborígene” na vida nacional cubana. A única referência à cultura afro-cubana na ata de fundação da Sociedade afirma que os estudos sobre bruxaria (*brujería*) e ñañiguismo – que foram caracterizadas como atividades “mórbidas” – teriam caráter descritivo com o fim de promover uma “terapêutica social”²²⁶. Analisar a bruxaria e o ñañiguismo com a finalidade de uma “terapêutica social” e como manifestações mórbidas, logo, patológicas está em consonância com o princípio positivista, profilático e modernizador que orientou os primeiros estudos afro-cubanos de Fernando Ortiz.

De qualquer maneira, há uma clara mudança de paradigma quando os estudos afro-cubanos de Fernando Ortiz e de seu discípulo, o jurista Israel Castellanos, são integrados ao cânone do folclore nacional. O vocábulo afro-cubano deixa de ser empregado para classificar um tipo de criminoso como confluência entre raça, cultura e religiosidade, para se referir à “dualidade originária” da cultura africana transposta a terras americanas (ORTIZ, 2013 [1943], p. 184). Desta maneira, não deixa de chamar a atenção que, com base no censo de 1919, a Sociedade do Folclore Cubano identificou dois mil e setecentos “negros de nação” (africanos) ou afro-cubanos já com idades muito avançadas (CAIRO, 2009, p. 93).

O folclorismo é um movimento intelectual em escala global. Fernando Ortiz manteve uma seção fixa na revista *Archivos do Folclore Cubano* (“Bibliografia”) que consistia, basicamente, em participar ao público leitor cubano as novas descobertas no campo do folclore. Nela, Fernando Ortiz resenha e comenta obra de folcloristas da Espanha, Estados Unidos, Chile, México, Argentina, Brasil, entre outros. A abertura do folclore como disciplina acadêmica e o programa de estudos sobre a realidade local foi uma alternativa de Fernando Ortiz e de outros intelectuais de sua época às interpretações que vinculavam raça e cultura e para as quais só restaria a Cuba civilizar-se e modernizar-se através da imigração branca europeia (principalmente, de espanhóis, nas primeiras décadas do século XX) e a adoção de políticas públicas que combatessem as sobrevivências do período colonial e da escravidão, a

²²⁶ *Sociedad del Folclore Cubano*, 1926, p. 78.

exemplo das religiões de matriz africana reunidas sob o termo comum de bruxaria (*brujería*). Por outro lado, a Sociedade do Folclore Cubano era mais uma entre outras instituições que, em escala global, estavam laborando para aprofundar os conhecimentos das realidades locais como uma reação romântica à modernização das sociedades, como aconteceu em Cuba no período²²⁷.

Por último, ocorre uma convergência entre as vanguardas políticas e literárias (Protesto dos Treze, 1923; grupo Minorista, 1923-1931), os estudos folclóricos e antropológicos e o nacionalismo político. Eram movimentos que, apesar de se exprimirem através de meios próprios – revistas, manifestos e associações de caráter político e partidário – traduziam um ambiente de crescente inquietação com os rumos que as elites econômicas e políticas cubanas haviam escolhido e que contribuíram para a crise dos anos 20. Desta maneira, a Sociedade de Estudos Folclóricos declara, em sua ata de fundação, “que um fim nacionalista de ampla reconstrução nacional deve presidir sempre o trabalho dos folcloristas cubanos”²²⁸. Para Chacon y Calvo, o objetivo da Sociedade do Folclore não era o de formar um folclore local ou regional, mas sim um “*folclore nacional, um folclore cubano*” (1930 [1923], p. 178, grifos do autor). Este fenômeno não se observa apenas em Cuba. Benedict Anderson (2008) mostra como a relação entre folcloristas espanhóis foi determinante para que Isabelo de los Reyes (1864-1938), uma das principais lideranças da independência filipina, escrevesse uma obra que é considerada uma das expressões iniciais da “consciência nacional” daquele país, o *Folk-Lore Filipino* (1887).

Com procedimento científico simples – “copiar, classificar e comparar os elementos tradicionais de nossa cultura popular” (AFC, 1926, p. 77, tradução minha), o folclore era acessível a pesquisadores não iniciados e contava com uma rede em escala global ávida por localismos de naturezas diversas que foram se somar ao caudal de disciplinas acadêmicas que estavam se institucionalizando (antropologia física e cultural, sociologia, crítica literária, linguística, entre outras). Esta valorização das expressões locais – integrada a uma rede em escala global de instituições e revistas – contribuiu para que convergisse tanto a pauta de estudos afro-cubanos de Fernando Ortiz e Israel Castellanos como a tradição do *costumbrismo* (romance sobre costumes) cubano, que remonta ao século XIX. O folclore encontrava legitimidade em estudos pioneiros como o da pedagoga Caroline Poncet y de

²²⁷ Os estudos folclóricos terão longa acolhida em Cuba tornando-se particularmente relevantes no período subsequente à Revolução Cubana de 1959. A respeito dos principais folcloristas cubanos e das polêmicas, limitações e alcances que ensejaram os estudos folclóricos em Cuba ver: GUANCHE, 2011, p. 117-130.

²²⁸ *Sociedad del Folclore Cubano*, 1926, p. 77.

Cárdenas (1879-1969) sobre o *romance*²²⁹ em Cuba (*El romance en Cuba*, 1914). Poncet y Cárdenas mobilizou uma poderosa bibliografia de escritores espanhóis e cubanos, visitou revistas literárias e publicações a respeito, identificou as origens e classificou as diversas modalidades temáticas do romance em território cubano (romances espanhóis conservados em Cuba; romances que relatam cenas e tragédias de família; romances de assuntos religiosos e romances de personagens históricos) (PONCET Y DE CÁRDENAS, 1999 [1914]). O conjunto deste material folclórico contribuiu para o movimento de renovação artística e intelectual que marcou a Década Crítica (1920-1930). Não por acaso, figuras carimbadas do movimento minorista também marcaram presença na Sociedade do Folclore e contribuíram com artigos e estudos sobre o folclore cubano, a exemplo de Emílio Roig e Juan Marinello.

Figura 6 – Fundadores da Sociedade do Folclore Cubano, 1923

Figura 4: Constitución de la Sociedad del Folklore Cubano. La Habana, enero de 1923. — 1. Maestro Gaspar Agüero, 2. Capitán Joaquín Llaverías, 3. Emilio Roig de Leuchsenring, 4. Carolina Poncet, 5. José María Chacón y Calvo, 6. Francisco González del Valle, 7. Fernando Ortiz, 8. Francisco de Paula Coronado, 9. Manuel Pérez Beato, 10. Antonio Iraizoz, 11. Mariano Brull.

Fonte: Juan Marinello, Contemporâneos (1964).

A presença de Poncet y Cárdenas entre os fundadores da Sociedade do Folclore ocorre após um fato divulgado com polêmica na imprensa cubana. Em 1914, o quadro docente não aceitou se reunir para avaliar a candidatura de Poncet y Cárdenas ao cargo de

²²⁹ Gênero de poesia popular de origem espanhola.

professora de pedagogia da Universidade de Havana. A jovem pedagoga e folclorista continuou a laborar como professora na escola pública e, em 1920, viajou à Espanha onde assistiu a um curso de Menéndez Pidal e escreveu, na França, um trabalho sobre o ensino da língua materna em centros de ensino estrangeiros (BARNET, 1999, p. 12-13). Não obstante a presença de Poncet y Cárdenas, ela é a única pesquisadora entre os fundadores da Sociedade do Folclore (1923)²³⁰. Entre os fundadores, a exemplo do que observamos entre os Minoristas, não há nenhum intelectual identificado como da raça de cor. Porém, instituições como a Sociedade do Folclore Cubano ainda que pouco porosas à participação de intelectuais da raça de cor funcionavam como ponto de formação de alianças e lealdades entre aqueles que disputavam posições dominantes na arena cultural e política, algo que se tornou particularmente crítico com a queda do presidente Gerardo Machado e a Revolução de 1933.

Porém esta falta de porosidade mostra como intelectuais negros e mulatos ainda não tinham se convertido completamente em vozes autorizadas a respeito da valoração da cultura afro-cubana, assim como explicita o caráter racialmente segregado das instituições culturais. Este fato é particularmente relevante quando avaliamos os critérios de seleção do material folclórico e a sua relação com a conjuntura política e cultural. É o caso da publicação, em 1930, da peça *Los novios catedráticos*.

Os namorados catedráticos (*Los novios catedráticos*), escrita por Ignacio Benítez del Cristo, foi encenada, pela primeira vez, em 1877, na província de Matanzas. A nota explicativa de Fernando Ortiz (1930, p. 119) aclara que *negros catedráticos* foram africanos que queriam passar “de um só salto da cultura selvagem dos boçais à literária [...] dos brancos dominadores”. O *negro catedrático* foi incorporado ao teatro cubano do século XIX pelos escritores *costumbristas* e antecedeu a figura do *negrito* (que dominava o teatro cubano nas primeiras décadas do século XX) e ambos possuíam como característica a comicidade e a função de alegrar o público.

A peça reconstitui a história da crioula Clotilde, que está prestes a se casar com o músico e poeta Eduardo. Clotilde e Eduardo são representados como *negros catedráticos* (gesticulação exagerada, verborragia, locuções longas e empoladas), o equivalente cubano do “mulato pernóstico” brasileiro. Apesar da exteriorização ostensiva da cultura ocidental, tanto Eduardo como Clotilde tem uma condição econômica muito humilde. Ciríaco, pai de Clotilde, que, a princípio, é a favor do matrimônio, muda de ideia quando José, um negro congo e boçal

²³⁰ Apesar disso outras pesquisadoras contribuíram, ainda que em menor número, com artigos para os Arquivos do Folclore Cubano, a exemplo de Sofia Córdona Fernández, Irene A. Wright, Lea Rodríguez, Dolores M. de Ximeno, Esperanza Valdéz Rodríguez, Consuelo Miranda, Dolores Hernández y Suárez e Rebeca Marmól Valdéz.

que acabara de receber uma grande soma de dinheiro na loteria, pede Clotilde em casamento. Apesar do constrangimento de casar sua filha crioula e educada com um africano boçal, a nova situação econômica de José faz com que Ciríaco convença a filha a desfazer o compromisso com Eduardo e a se casar com o novo pretendente. Apesar dos apelos de Eduardo, Clotilde – para salvar sua posição e a do seu pai – se casa com José, o congo. Como diz Clotilde, no começo da peça, a respeito da união com Eduardo, esta seria mais duradoura se “a fortuna houvesse trocado o seu talento por dinheiro do banco”.

A peça sobre os *negros catedráticos* foi encenada, pela primeira vez, em 1877, em Matanzas, uma das províncias com maior concentração de engenhos de cana e que utilizavam, de forma abundante, mão de obra africana escravizada. Em 1886, a escravidão foi extinta da ilha de Cuba e, em 1887, dez anos depois da peça, foi criado o Diretório Central da Raça de Cor, por Juan Gualberto Gómez. O objetivo da peça é, evidentemente, ridicularizar as pretensões aristocratizantes da elite da raça de cor que se constitui no período e que se consolidará como sujeito coletivo na Primeira República. Além disto, a mensagem da peça é clara quanto às pretensões aristocratizantes dos *negros catedráticos*: de nada adianta educação e refinamento diante da realidade econômica, esta, em última análise, determinante na mobilidade social. Desta forma, mesmo um africano congo como José, associado ao *cabildo*, seus bailes e tambores e não aos círculos letrados, pode se casar com uma negra crioula ocidentalizada desde que tenha condições econômicas para tal.

Com isso se questiona o sentido da distância subjetiva que separava o “negro catedrático” e o “africano boçal” na sociedade cubana. De qualquer maneira, fosse Eduardo ou José, eram todos negros, e esta condição não mudaria independentemente do grau de evolução cultural. Por outro lado, a peça também parte do pressuposto de que a cultura é como uma herança, logo, não é apenas adquirida, mas, também, herdada. A presença de negros e mulatos nos palcos cubanos, atuando como atores, a exemplo de Paulino Acosta que foi apontando como o primeiro negro a encenar Otelo de Shakespeare (e não Paul Paterson, como divulgou a imprensa negra norte-americana) indica que estamos diante de um espaço em que estas representações sobre iam “além da contraposição entre mundos negros estranhos e hostis a mundos brancos” (Moracen, 2010).

Seja pelo valor histórico ou folclórico se entende o interesse de Ortiz pela esquecida peça de Ignacio Benitez del Cristo. Em certo sentido, é possível entender isso como parte dos processos “dialógicos entre ritos e representações” a respeito da cultura cubana que estariam na base do processo de transculturação (Moracen, 2010). Afinal, a peça tem como desfecho uma celebração afrocubana, com dança, música e tambores e a presença dos

membros do cabildo a que, José, o congo, pertencia. Porém, chama a atenção o fato de ela ter sido publicada na edição anterior dos *Archivos del Folclore Cubano* em que são publicados os *Motivos de Son*, de Nicolás Guillén, e a polêmica gerada pelos intelectuais da raça de cor a respeito (que já vimos no Capítulo 3). Pensar sobre o significado da publicação desta peça, nas representações depreciativas sobre o negro aristocrático nela presentes mostra o caráter contraditório do material folclórico mobilizado para construir uma determinada herança ou cultura nacional (algo que acontece com os estudos afro-cubanos de Fernando Ortiz e Israel Castellanos).

Porém, pode-se falar, também, como a peça representa simbolicamente uma alegoria sobre a mudança de posição dos intelectuais da raça de cor que se deslocam do modelo de ocidentalização para se referenciar na cultura afro-cubana posição que, no contexto dos anos 20 e 30, lhe permite uma maior consagração, reconhecimento e inserção nos círculos intelectuais. Ortiz publica esta peça sobre os negros catedráticos do século XIX justamente quando no momento em que se agudizam os conflitos entre intelectuais da raça de cor a respeito da poesia negrista de Nicolás Guillén. No número seguinte dos *Archivos del Folclore Cubano*, Fernando Ortiz publica os poemas de *Motivos de Son*, publicados originalmente em “Ideais de uma raça”, ao qual agrega uma compilação de Ramon Vasconcelos, Nicolás Guillén, M. Sire Valenciano e Gustavo Urrutia que circularam na imprensa e atestam como a recepção destes entre os intelectuais da raça de cor foi polêmica²³¹ (GUILLÉN; ORTIZ, 1930, p. 222-238).

No final dos anos 20 e começo dos anos 30, teria início um processo contínuo de desracialização da política em Cuba. A desracialização é entendida tanto pelo declínio do uso político da categoria “raça de cor” por negros e mulatos na esfera pública (com a retração da influência política de suas sociedades) quanto pelo uso do critério racial que conformou os projetos de modernização estatais no espaço urbano, na saúde pública e na sociedade civil (BRONFMAN, 2004, p. 107-134). Bronfman entende que o processo de mobilização da categoria raça por parte de negros e mulatos cubanos é efeito da adoção do critério racial nas políticas públicas de modernização do estado cubano nos primeiros anos da república. Entendo que estas políticas estatais do período republicano funcionaram de forma complementar, porém, a origem da raça de cor como categoria política dos negros e mulatos cubanos remonta ao final do século XIX processo que, aplicado à província de Santiago de Cuba, foi estudado pela historiadora Iacy Maia Mata (2012).

²³¹ *Archivos del Folclore Cubano*, v. 5. n. 3, jul./set. 1930, p. 222-238.

Por isso, entendo que o que se observa no período é, na verdade, como, no terreno cultural, estas categorias raciais são desmobilizadas a favor de uma cultura nacional cubana. O fato de serem desmobilizadas no plano do discurso intelectual não significa que elas deixaram de operar nas práticas cotidianas e que o pertencimento racial deixou de determinar o acesso aos bens econômicos, sociais e culturais. O que se observa é uma maior interpenetração entre territórios culturais ou, melhor dizendo, entre as representações da cultura “popular” e a da “elite” (CANCLINI, 2000) que se expressou em zonas de sociabilidade nas quais intelectuais negros e brancos puderam traficar bens culturais e simbólicos. Este processo é contraditório e marcado, às vezes, por representações estereotipadas sobre o lugar da cultura afro-cubana, como observamos no caso dos “negros catedráticos”. Veremos, na próxima seção, como isto ocorreu e contribuiu para a formação de um empreendimento cultural voltado ao estudo da cultura afro-cubana.

4.2 SOCIEDADE DE ESTUDOS AFRO-CUBANOS (1937)

Em outubro de 1930, Fernando Ortiz estava engajado na oposição antimachadista. Neste mesmo ano, renunciou aos cargos que ocupava, migrou para os Estados Unidos e passou três anos entre Nova Iorque e Washington onde presidiu o Comitê Pró-Cuba de luta contra o regime de Gerardo Machado. Foi uma espécie de autoexílio em que continuou a laborar, nos jornais *La prensa*, de Nova Iorque, e *La Traducción*, de Tampa, contra o governo autoritário de Machado e uma possível intervenção militar estadunidense, sendo perceptível o nacionalismo liberal e democrático que orientava suas ações. Quando regressou a Cuba, em 1933, encontrou uma sociedade em transformação sob o instável governo revolucionário do presidente Grau San n que recebeu com boa dose de ceticismo. Para Ortiz, o governo revolucionário era débil, sem força moral e orientação precisa (GUTIERRÉZ-VEGA, 1982, p. 22). A análise de Fernando Ortiz estava correta. San n chegou ao poder graças à ação de um grupo de sargentos – liderados por Fulgêncio Batista –, mas só conseguiu permanecer no poder por alguns meses. Abriu-se um ciclo de instabilidade política e de vácuo institucional que só se encerraria em 1940, com o restabelecimento dos partidos políticos, a aprovação de uma nova Constituição e a eleição, pelo voto direto, de Fulgêncio Batista, em uma ampla coalizão de partidos que uniu liberais, nacionalistas autênticos e comunistas e inaugurou o período populista em Cuba (IBARRA CUESTA, 2009, p. 253-270).

As medidas do governo de Grau San Martin, no entanto, pareciam contemplar o programa nacionalista construído pelos intelectuais da década crítica (1920-1930). Primeiro a

se estabelecer em Cuba sem o apoio dos Estados Unidos, San Martín aboliu a Emenda Platt, promulgou leis trabalhistas (jornada de oito horas, salário mínimo, férias e seguro contra acidentes), o voto feminino e aprovou uma lei de nacionalização do trabalho que reservou 50% dos empregos das empresas a nativos cubanos. Este conjunto de medidas inaugurou um cenário particularmente complexo, pois as medidas radicais do seu governo atingiam as bases das antigas hierarquias raciais e atraíram a simpatia e apoio de negros e mulatos ao novo governo (DE LA FUENTE, 2000, p. 271; 277).

Após a Revolução de 33, os ataques às pretensões políticas de negros e mulatos se concentraram em dois argumentos. O primeiro, o de que negros e mulatos foram os principais apoiadores do antigo regime de Gerardo Machado. Este mito de que os negros eram machadistas foi reproduzido por um intelectual nacionalista de projeção, Enrique Varona, para quem “a raça negra foi indiferente à *via crucis* sofrida para derrocar a tirania machadista” (DE LA FUENTE, 2000, p. 280)²³². Gustavo Urrutia rebateu esta afirmação de Varona e do que chamou de “pseudorevolucionários de anti-machadistas”. Para Urrutia, era um erro pretender que todos os negros e mulatos cubanos fossem “direitistas, centristas ou todos indiferentes” e que, antes da revolução de 33, a proporção de brancos que apoiava Gerardo Machado era muito superior à dos que engrossaram as fileiras revolucionárias (URRUTIA, 2009 [1938], p. 118). Como vimos no capítulo anterior, é inegável o papel que as sociedades da raça de cor tiveram na sustentação do governo de Gerardo Machado. Porém, esta relação entre sociedades da raça de cor e a população negra e mulata cubana estava posta em questão não apenas pela queda do regime de Machado, mas pelo surgimento de novas expressões no seu interior que desaguaram no movimento de renovação intelectual e política iniciado ainda nos anos 20. Por outro lado, mostra como eram conflituosas as relações entre nacionalistas liberais e intelectuais da raça de cor, já que Enrique Varona, como foi demonstrado no Capítulo 2, foi um dos intelectuais brancos que colaboraram na imprensa negra.

O segundo argumento utilizado era o de que as medidas que o governo de Grau San n estava promovendo alçaram negros e mulatos a posições de destaque junto ao novo governo revolucionário. Neutralizada a influência das sociedades da raça de cor no jogo político republicano, a aproximação do governo revolucionário com as organizações de caráter sindical, principalmente com a boa acolhida entre negros e mulatos da lei de nacionalização do trabalho, era percebida como uma nova via de acesso deste grupo a empregos públicos e à burocracia estatal (GURIDY, 2009). Além disto, surgiram novas

²³² Citado por Ernesto Pinto Interián. El torno a convención de las sociedades. *Adelante* 12, mayo, 1936 II).

organizações da raça de cor com o objetivo de sintonizar as aspirações deste segmento da população com o ambiente político “revolucionário”.

Asteria foi uma organização partidária, de vida efêmera, que, como o Partido Independente de Cor, se propôs a representar as aspirações da raça de cor no terreno da disputa eleitoral. Sem conseguir o número mínimo de votos para manter o registro da legenda, os integrantes do Partido Asteria se integraram, em sua maior parte, ao Partido Revolucionário Cubano Autêntico, de Grau San Martín (DE LA FUENTE, 2000, p. 284). Adelante, Renacimiento, Comitê de Direitos dos Negros, Frente Unida de Sociedades Negras foram organizações e entidades negras que se colocaram na vanguarda do novo momento político, que criticaram o papel que as sociedades da raça de cor jogaram no período machadista e estavam sob a influência ideológica de comunistas, socialistas, democratas e nacionalistas. Este processo levaria a uma reorganização das sociedades da raça de cor que, em 1936, realizaram uma convenção nacional que aprovou um programa sintonizado com a nova etapa da vida republicana em Cuba (CONVENCIÓN NACIONAL DE SOCIEDADES CUBANAS DA RAZA DE COLOR. Programa, 1936 apud MONTEJO ARRECHEA, 2004, p. 221-226).

Com a desorganização do sistema de retribuições e recompensas que estruturavam o clientelismo político da Primeira República, a forma como os empregos públicos e o acesso aos negócios do estado eram distribuídos estava em aberto e o período revolucionário era percebido como uma janela de oportunidades para a promoção política de negros e mulatos. O colapso do machadismo fez com que vários tipos de propostas políticas fizessem suas apostas no sentido de ganhar terreno no ambiente político instável de Cuba no pós-1933. As mudanças, no que diz respeito à percepção de uma mudança nas hierarquias de gênero e raça, polarizaram setores que inspirados em grupos supremacistas brancos partiram do discurso para a ação. Este é o caso de dois grupos, em particular: o grupo ABC, de inspiração fascista e o Ku Klux Klan Kubano (GURIDY, 2009).

Entre novembro e dezembro de 1933, as sociedades da raça de cor Asteria, Clube Atenas, União Fraternal, Jovens de Vals, Sol do Ocidente, em Havana, Minerva, de Cienfuegos, e Bella Unión, de Santa Clara, foram alvo de atentados a bomba. Por trás deles, um novo grupo, que se organizou na órbita da oposição antimachadista, o Ku Klux Klan Kubano (KKKK) que, em seu primeiro manifesto público, classificou a Revolução de 33 como “um assalto negro à sociedade branca” e propôs a formação de um exército branco de autodefesa (DE LA FUENTE, 2000, p. 285). Nos anos 20, houve o primeiro registro do Ku Klux Klan, ainda que restrito à província de Camagüey (GURIDY, 2009, p. 55).

A polarização racial do período se refletiu em um conjunto de incidentes que tiveram como causa imediata o desrespeito a antigas hierarquias raciais da segregação espacial de negros e brancos nas praças e espaços públicos. As cidades de Alquizar, Placetas, Güines e Cienfuegos foram palcos de conflitos raciais em torno do que os brancos destas localidades qualificavam de posturas impertinentes de negros e mulatos que não queriam respeitar o espaço a eles reservado em praças e parques públicos (DE LA FUENTE, 2000, p. 287). De todos os incidentes raciais do período, o de maior repercussão foi o “Caso Proveyer” patrocinado por outra organização antimachadista de inspiração fascista: o grupo ABC (JIMENEZ PASTRANA, 1985, p. 58-61; GURIDY, 2009; DE LA FUENTE, 2000, p. 286).

Na primeira semana de 1934, a organização ABC desencadeou uma série de ações violentas contra famílias negras da província de Trinidad, que foram proibidas de circular pelo parque de Trinidad por grupos de brancos armados com fuzis, facões, socos ingleses e outras armas. Brancos da classe política de Trinidad divulgaram pela imprensa que os negros e mulatos da província estavam organizando um levante armado como o de 1912 (JIMENEZ PASTRANA, 1985, p. 58-59). O que desencadeou esta reação foi o fato de Bienvenido Jiménez, um jovem mulato, acompanhado de sua esposa, Hermínia González, ter desrespeitado o costume de não trafegar pela parte reservada aos brancos no Parque Céspedes, parque central da cidade. (GURIDY, 2009, p. 49-50). Houve, então, um conflito que acabou por vitimar o jovem mulato e estudante de jornalismo Félix Proveyer, assassinado a golpe de faca. O “caso Proveyer” teve repercussão na imprensa cubana e, para apurar os fatos que envolveram seu assassinato, organizou-se o Comitê pelos Direitos do Negro formado por intelectuais e jovens ativistas negros e brancos. Depois de apurar os incidentes, o Comitê fez gestões junto ao governo de Grau San Martín, que suspendeu temporariamente o emprego e o soldo do prefeito de Trinidad (JÍMENEZ PASTRANA, 1985, p. 58; 61).

Assim, a Revolução de 33 inaugurou um novo momento em que o ambiente cultural estava polarizado por ideologias políticas (fascismo, nazismo, franquismo, socialismo e comunismo) que deram novas cores às associações, grupos e organizações que disputavam espaço e legitimidade política em Cuba no período. Além disto, o vácuo institucional que assomou à sociedade cubana desde a deposição do presidente Gerardo Machado, em 1933, fortaleceu a figura de Fulgêncio Batista no cenário político. O desejo de restabelecer as regras do jogo por parte de reformistas, liberais e comunistas foi posto em xeque por alguns setores do governo que se inclinavam por criar um Congresso corporativista e de inspiração fascista (IBARRA CUESTA, 2009, p. 256). O Comitê de Defesa do Negro, que apurou os fatos que envolveram o “caso Poyever”, era constituído por representações das sociedades da raça de

cor, “da Confederação Nacional Operária de Cuba, do Partido Comunista, da Liga Antiimperialista e cidadãos das mais diversas inclinações ideológicas” (JÍMENEZ PASTRANA, 1985, p. 59).

O nacionalismo cultural não excluiu o discurso que dominou a primeira república e pensou a nacionalidade em termos de um pacto ou contrato inter-racial. Esta construção inscrita no nacionalismo republicano da Primeira República (1902-1933), que teve como principais divulgadores os intelectuais da raça de cor, permanece sob a superfície da cubanidade e como seu prolongamento. Não por outro motivo, como aponta Alejandro de La Fuente, no período de crise e instabilidade política, entre 1933-1940 (que se encerrou com a Assembleia Nacional Constituinte de 1940 e a eleição pelo voto direto de Fulgêncio Batista à Presidência da República), o Partido Comunista Cubano – registrado como PSP, Partido Socialista Popular – investiu no binômio Martí-Maceo para atrair a adesão da população negra e mulata da ilha à sua plataforma política. Os comunistas se tornaram os porta-vozes das principais reivindicações das sociedades da raça de cor na Constituição de 1940 (IBARRA CUESTA, 2009, p. 267-270).

As polarizações raciais do período pós-1933 e as tensões ideológicas do mundo do Entreguerras (1918-1939) tiveram impacto na conformação de novos grupos políticos e instituições voltadas à temática racial. Com a Guerra Civil Espanhola (1936-1939) e a vitória do General Franco, apoiado por Hitler e Mussolini, a numerosa colônia espanhola em Cuba se dividiu entre nacionalistas (franquistas) e republicanos. Por isto, a questão racial foi ressignificada em termos de um nacionalismo cultural que se equilibrava entre tendências democráticas e totalitárias. O Comitê Nacionalista Espanhol e outras entidades congêneres promoveram, em Cuba, atividades de apoio aos nacionalistas liderados por Franco (NARANJO OROVIO, 1988, p. 15-58). Durante a Guerra Civil Espanhola (1936-1939), Nicolás Guillén, Juan Marinello, Alejo Carpentier e Felix Pita Rodrigues participaram do Congresso Mundial de Cultura em apoio às forças anti-franquistas (AUGIER, 2005, p. 54-55).

Dessa maneira, reservar um lugar para a cultura negra ou afro-cubana no acervo do folclore nacional não era mais compatível com um ambiente cultural e político polarizado por modelos de nacionalismo que tinham por base o autoritarismo e o exclusivismo étnico e racial (franquismo, fascismo e nazismo). O surgimento de associações antinegras – como o grupo ABC e o Ku Klux Klan Kubano – e, ao mesmo tempo, as simpatias que os nacionalistas franquistas granjeavam entre os imigrantes espanhóis radicados em Cuba deixavam em aberto a possibilidade do nacionalismo cultural cubano, nos moldes como foi imaginado pelas vanguardas artísticas e culturais dos anos 20, se tornar uma corrente capaz de

continuar polarizando os “setores sociais emergentes” a que fizemos referência no começo deste capítulo. O advento e a expansão do fascismo na Europa reforçou ainda mais “a percepção que as instituições democráticas tinham que ser consolidadas na ilha” (DE LA FUENTE, 2000, p. 294). Salvador Agüero, Pedro Seviant, Vicente Martinez, entre outros, constituíram o Comitê Nacional Pró Abissínia. Em pouco tempo, fizeram gestões e inauguraram, na rádio CMCA, o programa “A voz da Etiópia”, tendo como âncora Salvador Agüero, que teve como objetivo criar a “solidariedade com o povo etíope e denunciar e combater contra o bárbaro fascismo italiano” (MORA, 1980, p. 88-89 apud JIMENEZ PASTRANA, 1985, p. 75). Os ativistas negros passaram a defender a “unidade nacional” contra o “arquirrismo” de Hitler e advertiam que, com o fascismo “à porta” fazia-se necessária uma Constituição democrática para que Cuba continuasse existindo como nação (DE LA FUENTE, 2000, p. 295).

Portanto, alçar a cultura negra como base da nacionalidade tornou-se tão importante quanto reivindicar a convivência harmoniosa e cordial entre negros e brancos cubanos. Não por outro motivo, quando fundada, em 1937, a Sociedade de Estudos Afro-Cubanos estabeleceu como objetivo estudar os fenômenos produzidos “pela convivência de distintas raças” e possibilitar “a maior compenetração igualitária dos elementos integrantes da nação cubana” (SOCIEDAD DE ESTUDIOS AFROCUBANOS apud MONTEJO ARRECHEA, 2004, p. 256).

A Sociedade de Estudos Afro-Cubanos e sua revista de divulgação científica (*Glossário de Afronegrismos*, 1924) marcam a transição da filologia, tendência que se esboçou de forma mais clara nos anos 20 em paralelo à criminologia positivista de Lombroso e Ferri, à antropologia cultural (BIRKENMAIER, 2012). O labor de Fernando Ortiz como fundador de uma disciplina e campo de estudo – a antropologia cultural – teve, na cultura afro-cubana, sua fonte de pesquisas e de legitimidade acadêmica e institucional. Neste momento, no âmbito das ciências sociais, há uma “reinvenção da África” desenvolvida por uma rede de antropólogos e cientistas sociais na América e no Caribe. De acordo com Kelvin A. Yelvington (1996, p. 37), para V. Y. Mundibe (1988), a “África” foi uma invenção utilizada no projeto colonial europeu e que permaneceu nos projetos de libertação do continente africano. No entanto, o “primitivismo” da cultura africana definida pelo europeu como parte do projeto de racionalização da pilhagem e subjugação colonial, na América Latina, a “africanização” de práticas religiosas e de identidades pessoais seria uma forma de resistência à hegemonia colonial.

Para Yelvington (1996, p. 37), a “invenção” de uma identidade africana, na América e no Caribe, foi um processo que envolveu agência e intencionalidade, consciência e ideologia e, para ser interpretado, implica uma perspectiva de análise histórica e política do trabalho cultural dos intelectuais não apenas a partir de seus grupos locais, mas de suas articulações em redes internacionais. De seu ponto de vista, a antropologia como prática discursiva contribui para conferir legitimidade ao “afro” em terras americanas e caribenhas. Fernando Ortiz integra uma rede de intelectuais formada, entre outros, por Herskovits (1895-1963), Bronislaw Malinowski (1884-1942), Jean-Price Mars (Haiti) e Arthur Ramos (Brasil) que articularam suas descobertas em nível local à construção de um *corpus* teórico e empírico que “africanizou” práticas culturais e procurou estabelecer entre elas uma origem comum (YELVINGTON, 1996, p. 37). Esta foi a base do processo de institucionalização da antropologia cultural como campo de estudos que teve na Sociedade de Estudos Afrocubanos a sua principal expressão.

De qualquer maneira, a formação de um campo de estudos afro-cubanos, a articulação de pesquisadores e centros de investigação e a correspondente circulação de artigos, artefatos, fotografias e objetivos que evidenciavam a presença de uma cultura africana no Caribe e nas Américas não estava em oposição ao nacionalismo cultural cubano. Ao contrário, estabelecia novas bases de comparação e interpretação dos fenômenos na esfera cultural. Como bem chamou a atenção o historiador Jorge Ibarra Cuesta, os exemplos dos afro-brasileiros, afro-americanos e africanos analisados por Ortiz em suas obras do período servem para, em um processo de aproximações e contrastes, entender como “funcionava o processo de integração nacional cubano e resalta[r] a importância do uso que o autor fez do método comparativo para estabelecer zonas de aproximação e distanciamento entre as diferentes culturas e seus contextos nacionais (2009, p. 274).

Este circuito intelectual da antropologia e dos estudos afro-cubanos contribuiu, mais uma vez, para que Ortiz se consolidasse no cenário internacional como pesquisador e intelectual. Em meio à disputa entre as diferentes correntes da antropologia cultural, Bronislaw Malinowski, representante da escola funcionalista, no prefácio que escreveu em sua obra *Contrapunteo cubano del tabaco y azúcar* (1944), uma das obras capitais de Fernando Ortiz, elogia o conceito de transculturação por se colocar como uma alternativa à ideia de aculturação defendida por Herskovits (YELVINGTON, 1996, p. 71-72; CORONIL, 1995). Como observa Coronil, não há registro de que Malinowski tenha utilizado o conceito de transculturação em suas pesquisas. Por outro lado, para ele, o pesquisador cubano pertenceria à escola da antropologia funcionalista (MALINOWSKI, 1991, p. 36). Seria no

campo da crítica literária, graças à intervenção do crítico uruguaio Ángel Rama que o termo transculturação seria consagrado (RAMA, 2008 [1982]).

Porém, é fato que transculturação se converteu em ideia força e categoria chave do pensamento de Fernando Ortiz em sua interpretação sobre a sociedade cubana, em um esforço de conjugar as forças culturais e raciais dissimiles da formação social cubana e o equilíbrio que marcou a convivência entre elas. “Tabaco” e “açúcar” são imagens que representariam a oposição entre o que é nativo e autóctone (tabaco) e o que é imposto desde fora (açúcar), em uma modernidade que se equilibra em elementos contrastantes e que dão forma à sociedade cubana. Neste caso ficam mais claros os nexos entre antropologia, linguagem e processos sociais, pois Fernando Ortiz operava a partir de uma *escrita antropológica* que expressa as mudanças no ambiente político e cultural cubano (Pontes, 2010) e que, ao mesmo tempo, confere legitimidade intelectual a práticas relacionadas a arte, dança e música afrocubana, algo que foi objeto ao longo de sua trajetória intelectual.

Observa, com correção, Rafael Rojas que a interpretação de Fernando Ortiz se centra na dupla semântica da transculturação e do *contrapunteo* e, desta maneira, nenhum agente da cultura cubana “preservava intacta sua homogeneidade no processo de convivência cultural, porém tampouco assimilava totalmente a condição do outro” (2005, p. 274). A articulação entre “homogeneidade jurídica” e “heterogeneidade cultural”, no pensamento de Fernando Ortiz – que emergiu em um período turbulento da vida política do país que cessaria com um novo pacto de reconciliação nacional com a Constituição de 1940 (ROJAS, 2000, p. 274) – o diferencia dos epígonos da mestiçagem racial (Gilberto Freyre) e da raça cósmica (José Vasconcelos).

O afro-cubanismo como modalidade acadêmica sobrepôs as áreas de produção de conhecimento intelectual de brancos e negros. Intelectuais, artistas e políticos, negros e mulatos, como Salvador Agüero, Nicolas Guillén, Teodoro Ramos Blanco, Regino Pedroso, Regino Boti, Gustavo Urrutia, Zoila Galvez, Enrique Andreu, Arturo González Dórticos, Armando Plá, Benjamin Muñoz Ginarte, Marcelino Arozazena e Felix Ayon Soler encontraram nos estudos afro-cubanos fonte de legitimidade intelectual e recursos culturais. Foram intelectuais que escreveram com alguma regularidade na imprensa negra do período, em empreendimentos culturais como *Juvenil*, *Labor Nueva* e *Ideais de uma raça* e acompanharam de perto as transformações no ambiente cultural e político cubano.

Encontraram, portanto, no empreendimento cultural de Fernando Ortiz, um espaço no qual articularam um discurso e uma prática intelectual – em que a cultura afro-cubana era um fato de identificação com a arte vernácula e entrada na cultura nacional – assim como

desenvolveram ações voltadas para o combate à discriminação racial e ao racismo, algumas destas em estreita colaboração com as sociedades da raça de cor do período. Um exemplo disto foi o surgimento, em 1939, da *Associação Nacional Contra as Discriminações Racistas* que, a exemplo do Comitê em Defesa do Negro, teve uma composição inter-racial que reuniu intelectuais, artistas e profissionais liberais. A Associação – que era presidida por Fernando Ortiz – contou, em sua diretoria, a exemplo da Sociedade de Estudos Afro-Cubanos – com personalidades do meio negro que se destacaram no labor periodístico da raça de cor: Gustavo Urrutia, Lino Dou, Tranqüilino Maza Cobian, Enrique Andreu, Zoila Gálvez, entre outros (MONTEJO ARRECHEA, 2004, p. 257-258).

A musicologia afro-cubana – que se constituiu na convergência entre etnologia e música – constituiu-se como um ramo de estudos em que estes intelectuais estabeleceram sua autoridade. Salvador Agüero que, em “Ideais de uma raça” publicou alguns poemas influenciados por Rubén Darío e Julian de Casal, longe de identificar-se com uma cultura afro-cubana e o movimento negrista, logo se voltou para o fenômeno da música africana e a sua contribuição para a música cubana. O crítico musical Enrique Andreu – que se tornou editor da *Revista de Estudos Afro-Cubanos*, em sua segunda e última etapa, em 1945 – se dedicou a estudar as repercussões da música africana sobre os *spirituals*, *blues*, *son*, *salsas* e *rumba*.

Zoila Gálvez, soprano de formação clássica, ao publicar, na *Revista de Estudos Afro-Cubanos*, o que chamou de “informe sobre uma consulta feita pela notável musicóloga norte-americana Miss Eleanor Hague”, apresentou sua voz autorizada a respeito de duas melodias: a primeira, a canção dos negros do Brasil chamada Xangô, e a segunda, sobre a melodia de mesmo nome originária do Caribe. Enquanto a primeira melodia é comparada ao “hino dos montanheseiros brancos do Tennessee”, a segunda melodia poderia ser considerada “uma falsificação da música negróide do rito dos santos africanos, das tantas que abundam, e que por aqui se fazem com fins exclusivamente comerciais” (GÁLVEZ, 1937, p. 23). Este foi um campo de estudos que contribuiu para o que se chama contemporaneamente etnomusicologia e que teve como expoentes no período intelectuais como Fernando Ortiz e Mário de Andrade (TRAVASSOS, 2014).

Outro campo de estudos em que a autoridade do intelectual negro foi construída diz respeito aos estudos sobre a *santería* e as religiões de matriz africana. Neste caso, o seu principal representante foi Rómulo Lachatañeré (2007), que publicou na *Revista de Estudos Afro-Cubanos*, e é autor de dois trabalhos canônicos no estudo da *santería* cubana – *Oh, mio Yemanyá*, 1938; e *Manual de Santería*, 1942. Mulato, natural de Santiago de Cuba e de

origem franco-haitiana, sendo descendente de Flor Crombet, um dos mais importantes Generais do Exército Libertador na província do Oriente, Lachatañeré se torna Doutor em Ciências Farmacêuticas em Havana, no final dos anos 20, e tem contato com os estudos de Fernando Ortiz sobre os afro-cubanos. Em 1939, é preso por militar no Partido Comunista (CASTELLANOS, 2003, p. 153-185).

No começo dos anos 40, transfere-se para Nova York onde mantém seu interesse pela *santería* e continua seus estudos. Para Olivia Cunha (2007, p. 219-257), a experiência da viagem e deslocamento para os Estados Unidos foi determinante para a produção acadêmica de Lachatañeré e do seu homólogo brasileiro Arthur Ramos. Porém, ao contrário de Ramos (e poderíamos agregar Fernando Ortiz), as dificuldades que encontrou ao longo de sua trajetória no acesso a instituições e meios de consagração intelectual, assim como sua morte precoce, em 1951, em um desastre aéreo, explica o menor reconhecimento intelectual que recebeu.

O circuito do afro-cubanismo era alimentado pelas relações com os afro-americanos. Como vimos no capítulo anterior, viagens, excursões e passeios a Cuba à cata de material antropológico e o afro-cubanismo continuaram a despertar interesse dos afro-americanos no período posterior ao *Harlem Renaissance*. Em 6 de maio de 1939, o *Chicago Defender* anunciava que seis estudantes da Universidade de Howard (uma universidade negra) haviam sido contemplados com uma viagem de estudos para a Flórida, Cuba e México. Segundo a notícia, o objetivo da viagem era fazer estudos sobre a cultura Afro-Cubana e Afro-Crioula²³³.

Por outro lado, como contraponto ao sistema Jim Crown, os afro-americanos endossaram muitos aspectos do ideário nacionalista, no que diz respeito à mestiçagem e à importância da cultura negra na formação da identidade nacional cubana. Baseados nas opiniões do historiador Ronald Patee, do *The Journal of Negro History*, os editores do *Chicago Defender* reforçavam a tese de que a mestiçagem cultural era a característica dominante dos países colonizados por Espanha e Portugal. Entre os estudos sobre este processo, o *Chicago Defender* destaca os trabalhos de Arthur Ramos, no Brasil, e de Dr. Fernando Ortiz, em Cuba²³⁴. Em 3 de fevereiro de 1940, Joaquin Pelayo escreveu um artigo de página inteira em que reiterava a necessidade de os afro-americanos se acercarem da história e da cultura dos negros e mulatos cubanos. O objetivo manifesto inicialmente pelo artigo era o de superar a visão superficial que existia nos Estados Unidos a respeito de Cuba, agregando considerações sobre sua história e o nacionalismo integracionista. No entanto,

²³³ Six Howard Students Given Travel Awards. *Chicago Defender*, 6 maio 1939.

²³⁴ Latin American and The Blacks. Editorial Page. *Chicago Defender*, 1 jul. 1939.

Pelayo daria especial destaque à exuberância da cultura afro-caribenha e ao movimento negrista (liderado, segundo ele, pelo jovem poeta negro Nicolás Guillén).

Estabelecendo uma relação direta com o processo de renovação intelectual e estética capitaneado por intelectuais e artistas negros do Harlem²³⁵, ele chamava de “Renascimento Afro-Cubano” o movimento cultural afro-cubano de final dos anos 20. As fotografias de dançarinos afro-cubanos e das cantoras negras Eusébia Cosme (1911-1976)²³⁶ e Paulina Alvarez (1912-1965)²³⁷ estampadas na capa do jornal contribuíam para reforçar esta ideia²³⁸. Com o advento da Segunda Guerra Mundial (1945), esta aproximação da cultura e do ideário nacionalista cubano se fez ainda mais extensivo.²³⁹

O projeto de “Ideais de uma raça” de reunir intelectuais brancos e negros para desenvolver estudos a respeito da temática racial cubana ganhou corpo com a Sociedade de Estudos Afro-Cubanos e sua revista de divulgação, *Revista de Estudios Afro-Cubanos* (1937-1940; 1945). Gustavo Urrutia, editor de Ideais, propôs dar uma solução para o conflito racial cubano ao “criar um ambiente popular de mútua confiança e entendimento entre as duas raças cubanas” e estabelecer o entendimento entre a “aristocracia intelectual de cubanos brancos, ilustrados” e os cubanos negros de mentalidade “robusta, educada e serena”.²⁴⁰ A presença de negros e mulatos na Sociedade de Estudos Afro-Cubanos contrasta com a ausência destes em sua antecessora, a Sociedade do Folclore.

²³⁵ Sobre o Harlem Renaissance, ver: HUTCHISON, 2005.

²³⁶ Eusebia Cosme (1911-1976) foi atriz e intérprete com formação musical que iniciou sua carreira declamando poemas negristas de Nicolás Guillén, Luís Pales Matos e Andres Eloy Blanco. Este último escreveu o consagrado “Pintame angelitos negros”. Atuou no teatro, no cinema e na televisão e consolidou carreira como artista afro-cubana nos Estados Unidos e no México.

²³⁷ Paulina Alvarez (1911-1965), cantora cubana que se tornou conhecida como a Imperatriz do Danzote, um ritmo musical afro-cubano que se tornou muito popular nos anos 30.

²³⁸ Joaquin Pelayo. Very much like us are know best for their singing and dancing though they have a much more serious side” Cubans our neightbors! *Chicago Defender*, 3 fev. 1940.

²³⁹ Um articulista em *Chicago Defender* analisou a situação dos negros na Venezuela, Argentina, Peru, Haiti, Cuba e Brasil e o que caracterizou como um processo de embranquecimento a partir da condição sócio-econômica, a influência da Igreja Católica e o papel de negros e mulatos nas guerras por independência na América Latina e no Caribe. O autor mostra profundo conhecimento das teorias de Silvio Romero, Gilberto Freyre e de Fernando Ortiz, assim como, seu entusiasmo com o movimento negrista. Apesar de ter sido escrita por um peruano e não por um afro-americano, a publicação do artigo indica como o tema da mistura racial se tornou relevante no término da Segunda Guerra Mundial. Ver: Sanchez, Luís Alberto. Money Can “White’Black Man’s Skin In Latin American Countries”. *Chicago Defender*, 23 fev. 1946.

²⁴⁰ URRUTIA, Gustavo. Armonias, Ideales de una raza. *Diário de La Marina*, 16 dez. 1928, tradução nossa.

opôs-se à ideia de uma cultura pura e homogênea e apostou suas fichas na associação entre elementos da cultura de origem hispânica e afro-cubana como base da cubanidade.

Da mesma maneira, estavam validados os esforços empreendidos para construir um espaço de intercâmbio entre intelectuais cubanos, brancos e da raça de cor, iniciado nos anos subsequentes ao Massacre do Partido Independente de Cor, em 1912, e que foram analisados nos Capítulos 1 e 2 desta tese. A Sociedade de Estudos Folclóricos e a Sociedade de Estudos Afro-Cubanos construíram um saber institucionalizado e a fala autorizada de intelectuais brancos e negros sobre a cultura afro-cubana que tinham como um dos meios de circulação as Revistas editadas por estas instituições.

4.3 AFROCUBANISMO DE LIVRARIA

Em *Nossa América* (1891), José Martí acusa os detratores da unidade hispanoamericana de mercadores simbólicos de uma “raça de livraria” que apenas existia em suas cabeças e, portanto, não se constituíam como realidades biológicas. Para Martí era fundamental conjugar diferentes raças em uma unidade política hispanoamericana que integrasse os diversos agrupamentos humanos em algo novo que constituiria, por assim dizer, seu excepcionalismo. Este nacionalismo inclusivo *avant lettre* de José Martí não foi o que predominou entre a elite política durante a Primeira República, talvez porque ele fosse relativamente desconhecido entre os cubanos neste período.

Como analisa Marial Iglesias, em 1899, o jornal *El Fígaro* organizou uma enquete com o objetivo de “eleger o herói, cuja estátua substituiria a da rainha Isabel II no Passeio do Prado, em Havana [ou Parque Central]”. José Martí ganharia apenas por uma pequena margem de votos (ultrapassando os outros candidatos Carlos Manuel Céspedes, Máximo Gomes, Antônio Maceo e Cristóvão Colombo) e a estátua foi inaugurada em 1905 (IGLESIAS, 1998 apud ROJAS, 2000, p. 148). Como destaca Rafael Rojas, José – que passara anos no exílio, especialmente em Nova York –, em maio de 1895, quando de sua morte em batalha em *Dos Ríos* ao lado do exército libertador, não era conhecido em sua própria terra (ROJAS, 2000, p. 143). Durante a primeira república (1902-1933), a memória de Martí foi preservada por familiares e amigos próximos e ganhou força entre a cultura popular de emigrantes repatriados com o fim da guerra de independência (ROJAS, 2000, p. 145). Dentre estes colaboradores e amigos mais diretos que contribuíram para a difusão do pensamento nacionalista de José Martí, estão dois líderes da raça de cor: Juan Gualberto Gomez e Rafael Serra.

Na primeira república, segundo Rojas, predominou um panteão de heróis da pátria plural e identificado com os comandantes militares da Guerra de Libertação. Ao contrário dos outros heróis da pátria republicana (Carlos Manuel de Céspedes, Ignacio Agromonte, Antonio Maceo, Máximo Gomes), José Martí não era um comandante militar, mas um político civil e letrado. Entendo que o fato de ter se convertido em um símbolo constantemente reinterpretado pelos agentes em luta no cenário político e social cubano se deveu a sua intensa produção intelectual, a maior parte construída em seus longos anos de exílio, que forneceu material abundante para as interpretações e reinterpretações do que é a nação como “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2008).

A difusão de sua obra (segundo Rafael Rojas suas obras completas foram publicadas por Gonzalo de Quesada entre 1900 e 1915), naquilo que Benedict Anderson (2008) chamará de “capitalismo editorial”, contribuiu para que os cubanos pudessem se ler e imaginar no espaço de uma mesma nação. É justamente o caráter assistemático, disperso e conjuntural da obra de Martí, associado ao fato de este ter escrito vários gêneros de obras – ensaios, artigos de jornais, poemas e histórias infantis –, que permitiu que esta fosse apropriada por diferentes grupos e interesses, uma apropriação que transcende os círculos letrados. Era tema de poesia popular (as décimas) muito expressiva entre camponeses e tabaqueiros (produtores de charuto). (ROJAS, 2000, p. 150; IBARRA CUESTA, 1994, p. 211-212).

Para Rafael Rojas, “nos anos vinte, a veneração de José Martí se havia transformado em uma autêntica liturgia da religião civil cubana, para a qual apelavam políticos e intelectuais de todas as orientações ideológicas: comunistas e liberais, autoritários e democratas, católicos e ateus”. Os anos 20 e 30 são o período em que o culto martiano se mesclou com a retomada do ânimo nacionalista cubano (2000, p. 145). Um aspecto importante nesta simbologia cívica cubana se manifesta no fato de Antônio Maceo, o general militar mulato que nasceu em Santiago de Cuba, representar, junto como José Martí, nascido em Havana, os dois polos constitutivos da nação: a “branca” e a “negra”, a “intelectual” e a “militar”, o “Ocidente” e o “Oriente” de tal maneira que o túmulo do oriental Antônio Maceo se encontra em *Punta Brava*, nas imediações de Havana, no lado ocidental; e o do ocidental José Martí se localiza em Santiago de Cuba, no lado oriental da ilha. Segundo Alberto Arredondo, um intelectual negro que publicou, em 1939, *El negro en Cuba (O negro em Cuba)*, o pensamento de José Martí contribuiu para que concluísse que a “nacionalidade não podia integrar-se sem o negro” e que por consequência não haveria em Cuba um “problema

racial e sim nacional” (ARREDONDO, 1939, p. 37 apud FERNANDEZ ROBAINA, 2007, p. 109).

Com a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), recrudescceu o interesse dos afro-americanos, como reflete a *Revista Phylon*, coordenada por Du Bois, sobre o nacionalismo cubano e as figuras de José Martí e Antônio Maceo foram as duas principais referências neste sentido. Em primeiro lugar, este interesse se manifestou em termos iconográficos. José Martí, Fernando Ortiz, Antônio Maceo e Gustavo Urrutia foram retratados de diferentes formas nas páginas da Revista nos anos 40²⁴¹. Em segundo lugar, nas traduções. Rachel Loughridge traduziu para o inglês *Minha Raça*, de José Martí²⁴², um texto que se tornaria canônico para a intelectualidade nacionalista cubana. Macha Rosenthal analisou os desafios de traduzir para o inglês a poesia afro-cubana²⁴³. Nicolás Guillén teve dois poemas traduzidos por Rachel Loughridge e publicados pela revista, o que mostra o desejo de fazer chegar ao público norte-americano tanto o pensamento como a poesia destes intelectuais cubanos²⁴⁴. Em terceiro lugar, a revista trazia para o público norte-americano artigos em inglês sobre as relações raciais, o problema negro em Cuba e a cultura negra hispânica. Este esforço coube, centralmente, à voz autorizada de Fernando Ortiz²⁴⁵. Por último, queremos destacar o perfil sobre Urrutia que Mercer Cook (1903-1987) escreveu cujo principal objetivo era construir uma narrativa sobre o movimento negro cubano centrada na biografia de Urrutia como o principal intelectual negro do período. É um texto voltado para a construção de uma narrativa

²⁴¹ José Martí e Fernando Ortiz foram retratados em bico de pena. (Y PEREZ, José Julian. *Revista Phylon*, v. 1. III, Third Quarter, 1942, p. 250; ORTIZ, Fernando. *Revista Phylon*, v. III, Third Quarter, 1942, p. 296); Antônio Maceo, por meio da fotografia de um busto esculpido por Ramon Blanco e entregue como presente a Howard University e de fotografias do Memorial e da Avenida Antônio Maceo, em Havana (“Ramos Blanco’s bust of Antônio Maceo at Howard University. *Revista Phylon*. v. IV, Second Quarter, 1943, p. 119; The memorial to Antonio Maceo. *Revista Phylon*. v. V, n. 1, First Quarter, 1944, p. 19; The Avenue Maceo. *Revista Phylon*. v. V, n. 1, First Quarter, 1944, p. 20); e Gustavo Urrutia por meio da uma fotografia (URRUTIA, Gustavo. *Revista Phylon*, v. IV, n. 3, Third Quarter, 1943, p. 220).

²⁴² José Martí’s “May Race”. Translate by Rachel Loughridge. *Phylon Review*, v. VI, Second Quarter, 1945, p. 126-128.

²⁴³ Macha Rosenthal. Notes on Some Afro-Cuban Translation. *Phylon Review*, v. VI, Third Quarter, 1945, p. 267-272.

²⁴⁴ Poems of Nicolás Guillén. Translation by Rachel Loughridge. *Phylon Review*, v. VI, First Quarter, 1946, p. 63-65.

²⁴⁵ Ver a série de artigos: ORTIZ, Fernando. Cuban, Martí and the race problem. *Revista Phylon*, v. III, Third Quarter, 1942, p. 253-276; Fernando Ortiz; Rafael Marquina. The negro spanish teatro. *Revista Phylon*, v. IV, Second Quarter, 1943, p. 114-152; e Fernando Ortiz. Relations between black and Whites in Cuba, v. V, n. 1, First Quarter, 1944, p. 15-29.

sobre o movimento negro cubano que tinha como marco cronológico o ativismo antirracista de Urrutia e não apenas o movimento cultural afro-cubano do final da década de 20²⁴⁶.

Figura 8 – Retrato a bico de pena de José Martí

Fonte: Revista Phylon, vol. III, 1942, p. 250

Figura 9– Foto de busto de Antônio Maceo como dedicatória a W.E.B Du Bois

Fonte: Revista Phylon, 1943, p. 119

Porém, a consagração de José Martí como o pai da nacionalidade (secundado pelo general mulato Antônio Maceo), em Cuba, ocorre justamente em um momento anterior, quando o projeto de nacionalismo cubano, nos moldes como foi pensado por Minoristas e pelos movimentos de renovação políticos e intelectuais dos anos 20 e 30 e exaltado pela *Revista Phylon* nos anos 40, sofre as influências de atores sociais polarizados por outras modalidades de nacionalismo (de inspiração conservadora e mais próximas de experiências como o franquismo, o fascismo e nazismo) que conspurcavam as bases formais da democracia republicana.

Um exemplo é *A biologia de la democracia* (1927), obra de Alberto Lamar Schweyer que, influenciado pelas ideias de Darwin e Spencer, defendeu a necessidade de um governo unipessoal e acima dos partidos que pudesse pôr fim à crônica desordem social em que se encontrava a sociedade cubana (LÓPEZ HERNANDEZ, 2013, p. 79). Analisando o impacto desta obra de Schweyer – que, a princípio, integrara o movimento minorista – Alina López Hernández (2013, p. 83) mostra como ela contribuiu para que o pensamento de Juan

²⁴⁶ Mercer Cook. Urrutia. *Revista Phylon*, v. IV, n. 3, Third Quarter, 1943, p. 221-232.

Marinello, que se vinculou à teoria marxista, se aproximasse de uma interpretação da democracia como valor inegociável na solução dos impasses e dilemas da sociedade cubana. Neste interregno entre a Revolução de 33 e a Constituição de 1940 – que consolidaria uma nova etapa na vida republicana de Cuba –, a democracia se consolidou em bases culturais já que a referência à raça na gramática política estava associada a formas conservadoras de nacionalismo político.

O afro-cubanismo foi, neste sentido, uma base de referência importante para intelectuais brancos e negros que se associavam em instituições, agrupamentos, partidos políticos e movimentos culturais, com suas possíveis redes e conexões internacionais, em que construíram sua autoridade como mercadores simbólicos da cultura vernácula em seus encontros reais e/ou imaginários com as diferentes modalidades de arte popular. Porém, estas relações eram problemáticas.

O intelectual Alberto Arredondo identifica, na dialética imperialismo-afro-cubanismo, a base de um exotismo reflexo internalizado pelo movimento das vanguardas artísticas e intelectuais que, ao se contrapor ao intervencionismo norte-americano no campo político e econômico, opera no ambiente cultural e incorpora suas representações estereotipadas do exotismo da cultura negra e cubana²⁴⁷. Defensor de um nacionalismo integracionista, cívico e republicano, Arredondo investe contra a poesia negra, os artigos negros e inclusive contra a Sociedade de Estudos Afro-Cubanos (FERNANDEZ ROBAINA, 2007, p. 109). As fronteiras entre o “nacional” e o “exótico”, entre o “autêntico” e o “importado”, entre o “cultural” e o “folclórico” eram muito tênues e sofriam as pressões e condicionamentos de um sem número de mercadores simbólicos no campo da indústria fonográfica e do entretenimento (cassinos, casas de show e do cinema) que teve forte estímulo a partir dos anos 30. Mas também correspondia aos influxos específicos da institucionalização dos estudos afro-cubanos como área de conhecimento em torno de especialistas em escala continental (YELVINGTON, 1996, p. 37) e ao fortalecimento de um nacionalismo cultural refratário a exclusivismos étnicos e raciais preconizado por fascistas, franquistas e nazistas.

Um outro conflituoso é que o processo de disputa por autoridade intelectual, como expressão do poder simbólico, tendeu a desorganizar as lealdades e afeições construídas entre o intelectual e seu grupo de referência. Fernando Ortiz fez referência ao fato de que os negros receberam seu trabalho sobre a *brujería* com reservas, pois este “descobria segredos muito bem tapados, coisas sacras por eles reverenciadas e costumes que fora de seu ambiente [...]”

²⁴⁷ Neste sentido, as conclusões de Arredondo o aproximam do clássico ensaio de José Carlos Mariátegui, *O nacional e o exótico*.

poderiam ser alvo de menosprezo (ORTIZ, 2013 [1942], p. 186). Romulo Lachatañere lamentou o fato já que teve que lançar mão de informações, nem sempre precisas, coletadas de jovens *santeros* e pessoas que apesar de ter relação com a *santería* não eram seus porta vozes oficiais, em razão dos anciãos serem receosos quantos aos segredos da religião e preferirem se manter em silêncio (LACHATAÑERÉ, 2007 [1942], p. 136).

Ao mesmo tempo, os agenciadores culturais consideram as fronteiras entre temas e campos de investigação o que estimulou a intelectuais como Lydia Cabrera (1899-1991)²⁴⁸ e Rómulo Lachatañere a se manterem no limiar entre a literatura e a antropologia. Quando em 1933 conheceu o escritor Francis de Miomandre (1880-1959) em uma exposição de arte africana, Lydia Cabrera apresentou-lhe alguns contos que recolheu de anciãos, empregados e amigos negros de sua casa em Havana. Miomandre se entusiasmou com a leitura dos contos e os traduziu para o francês. Em janeiro de 1934, a revista *Cahiers du Sud*, que circulava em Marselha, publicou os primeiros contos de Lydia. O mesmo Miomandre sugeriu ao novelista Paul Morand (1888-1976), chefe da coleção da Editorial Gallimard, a publicação de um livro. Lydia recebeu dez mil francos “bouche bée” (com a boca aberta) e, em 1936, seus *Contes nègres de Cuba* (Contos Negros de Cuba) circulavam em Paris, sendo saudado como um clássico por Alejo Carpentier. Ante a iminência no início da Segunda Guerra Mundial, Lydia regressou a Havana, já vocacionada etnógrafa e se instalou nas cercanias do bairro pobre Pogolotti, de forma a facilitar o seu trabalho de recrutamento de informantes (CAIRO, 2009, p. 86-107).

Outro ponto problemático é a relação do intelectual negro com a cultura negra. Nicolás Guillén, Gustavo Urrutia e outros intelectuais negros (assim como toda a geração dos minoristas) têm pouca familiaridade com a cultura negra das ruas (MOORE, 2002, p. 241-274). Guillén era completamente alheio à cultura afrocubana que conheceu apenas nos anos 20 “e não por experiência própria, senão através da investigação etnológica de Fernando Ortiz” (DILL, 2010, p. 211). Educado em uma família da pequena burguesia de Camagüey, Guillén desconhecia os santos católicos do panteão afrocubano, de Yemayá, Elegguá, Olofi e Ochun sendo, portanto, “falsa e racista a suposição muito freqüente de que o mulato Guillén em função de sua raça tinha a música e a cultura afrocubana no sangue” (DILL, 2010, p. 211).

²⁴⁸ Lydia Cabrera (1899-1991) era a filha mais nova de um homem rico e conceituado, Dom Raimundo Cabrera (1852-1923), diretor da revista *Cuba y América* (1897-1898, 1899-1917). Lydia publicou alguns artigos na Revista Cuba y América, sob o pseudônimo de Nena e se dedicou à pintura e ao comércio de móveis e à decoração de interiores. Viajou à Espanha, em 1926, e, no ano seguinte, se estabeleceu em Paris onde estudou arte oriental na Escola do Louvre.

Como efeito de seu próprio processo de socialização, adstrito às disputas e à sociabilidade característica dos círculos intelectuais e políticos por onde se traficava a moeda simbólica da cultura popular, estes intelectuais adotaram um afro-cubanismo de livraria e estetizado e apostaram em uma identificação mais imaginária que real com o povo, pensando-o como fonte de legitimidade cultural e ocultando sua própria condição de classe média e pequena burguesia negra ocidentalizada. Este esforço esbarra na própria pretensão de atribuir à arte negra um estatuto de superioridade e transcendência que, por fim, retira os dinamismos característicos das práticas culturais. Os quadros do pintor negro Antônio Aguillar traduzem uma “alma negra” que, “delicada, serena, que se contempla a si mesma”, faz com que esta tome consciência de seu “destino superior” (URRUTIA, 1932).

Esta versão estetizada da arte negra contrasta com a cultura negra das ruas e mostra a necessidade destes intelectuais em distinguir-se como elite através de uma reconstrução imaginária da cultura negra que lhes permita identificar-se com ela. Esta tensão é constitutiva do intelectual negro que, no limite, é apenas um intelectual – um produto do universalismo e da cultura racional e que entende sua produção de *bens culturais* como algo em si. Como estratégia de sua legitimação como voz autorizada, o intelectual negro tende a desconhecer as contingências sociais que caracterizam o campo de produção intelectual e elevar a cultura e arte negra ao patamar de expressões puras e transcendentais.

Eles seriam portadores tanto por laços de filiação quanto por uma herança cultural e social dos saberes a respeito da cultura de origem africana. Esta afirmação corresponde a outro tipo de ilusão biográfica, uma espécie de racismo reflexo que se mantém até os dias atuais. Desta maneira não deixa de ser por este critério justo que *Songoro Cosongo* (1931), o segundo livro de Guillén, em que exalta o caráter mulato da cultura cubana, deve seu título apenas à sonoridade das palavras, escolhidas de forma aleatória já que não corresponde a nenhum tipo de fonema ou palavra conhecidos de origem africana.

4.4 CONCLUSÃO

O objetivo deste capítulo foi entender com o processo de institucionalização do campo de estudos afro-cubanos conferiu legitimidade intelectual para as práticas culturais de origem africana que eram historicamente marginalizadas. Neste sentido, os agenciamentos institucionais e intelectuais de Fernando Ortiz – como parte de um campo de estudos mais amplo – foi uma “janela de oportunidades” aberta para que intelectuais negros, de origem aristocrática e ocidentalizada, tivessem legitimadas suas práticas culturais, por sua vez,

também *santeros*, cantores, bailadores e demais praticantes de religiões de matriz africana em Cuba. Dando continuidade a um processo que já havia se iniciado no final dos anos 20 e começo dos anos 30, como vimos no capítulo anterior, entendemos as repercussões e apropriações do afro-cubanismo por parte dos intelectuais afro-americanos nos anos 30 e 40. Com isto, mostramos que houve uma linha de continuidade do eixo Harlem-Havana, não apenas nos anos 20, mas com repercussões nas décadas seguintes. Por último, refletimos sobre as implicações estéticas da apropriação do afro-cubanismo por parte dos intelectuais negros e mulatos que, não obstante o desejo de se identificar com a cultura negra, popular e contribuir para a afirmação da cultura vernácula mantêm uma distância subjetiva da mesma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese versou sobre os intelectuais da raça de cor e a construção do nacionalismo cubano durante o período que tem como marco inicial o Massacre do Partido Independente de Cor, em 1912, e, como marco final, a Sociedade de Estudos Afro-Cubanos (1937-1945). Procurei entender, de uma perspectiva sociológica, como a agência dos intelectuais da raça de cor contribuiu para dar carne e sangue ao projeto nacionalista de José Martí de uma “pátria de todos e para todos”. Estes intelectuais estavam aferrados às condições específicas da vida cultural, articulando suas práticas de distinção e ocidentalização a partir dos espaços da sociabilidade das sociedades da raça de cor e tiveram a cultura letrada como meio de construção de sua autoridade como agentes culturais. Fizeram isto, a partir de estratégias que variaram de acordo com seus pontos de partida sociológicos – capital cultural, político e social – acionando relações com políticos, intelectuais cubanos e estrangeiros e agentes da indústria cultural e de entretenimento.

Era particularmente importante entender em que condições ocorreu este investimento na distinção e ocidentalização cultural como efeito não de uma estratégia preestabelecida de consagração, mas do processo de disputa por posições sociais de destaque no interior da raça de cor. Logo, a importância da ideia de Pierre Bourdieu de “ilusão biográfica”, pois estes processos se ligavam mais a uma lógica prática do que a uma estratégia baseada no cálculo racional e na previsibilidade. Desta maneira, estratégia é entendida aqui como a agência dos intelectuais dentro de suas condições concretas de consagração, dos seus pontos de partida sociológicos e dos recursos de que dispunham para investir na sua construção como mercadores simbólicos. Por isto a importância do que chamo de “pugilato intelectual” em que as polêmicas e tomadas de posição funcionavam como um recurso que permitia construir e desconstruir alianças e lealdades impondo, desta maneira, a sua presença no debate intelectual do período.

Este modelo de intelectual era articulado a partir do controle que possuía da cultura ocidental, europeia e aristocrática. Porém, era particularmente importante o domínio da escrita, fenômeno que deu impulso à imprensa negra no período. Entender a evolução do “pugilato intelectual” através da imprensa negra, no período posterior ao Massacre do Partido Independente de Cor, envolve entender como temas como nacionalismo e racismo assumem diferentes configurações a partir da atividade prática destes intelectuais e da sua relação com o ambiente político, econômico e cultural. Estes intelectuais não estavam *a priori* orientados

para a construção de um nacionalismo cubano, mas assumiam como ponto de partida o projeto de fraternidade racial e de uma nacionalidade sem referência a raças que animou as principais lideranças da raça de cor durante a última etapa da Guerra de Independência, ainda no século XIX.

Com a crise da Primeira República (1902-1933), observa-se a formação de um movimento de renovação artística e intelectual que teve como marcos o Protesto dos 13 (1923) e o grupo Minorista (1927). Houve um questionamento das bases do processo de ocidentalização e distinção em que se baseava a autoridade dos intelectuais da raça de cor até aquele período e se passou a investir na sua identificação com a cultura negra e a arte vernácula, o que teve por efeito tanto colocar os limites da mobilização por linha de cor – e a própria ideia de raça de cor da qual seus intelectuais eram os principais porta-vozes – como contribuiu para uma “virada culturalista” com fortes repercussões no que diz respeito a uma aliança mais estável com intelectuais nacionalistas brancos mobilizados em obter influência e domínio no ambiente cultural e político e que entendiam a racialização da sociedade cubana e, conseqüentemente, a marginalização da raça de cor como efeito da influência norte-americana em Cuba, que havia convertido o país caribenho em um experimento neocolonial e em um protetorado estadunidense.

O movimento da vanguarda artística cubana – o afro-cubanismo – teve um caráter inter-racial. “Ideais de uma raça” (1928-1931), suplemento dominical do *Diário da Marina*, editado por Gustavo Urrutia, mostra como ocorreu este processo de interpenetração entre os territórios intelectuais de brancos e da raça de cor, ainda muito apartados entre si. O que facilitou esta aproximação entre intelectuais brancos e da raça de cor foi a ideia de uma cultura cubana comum. A cultura afro-cubana foi colocada como uma das bases do caráter nacional cubano, o que Fernando Ortiz traduziria em termos de uma transculturação entre elementos africanos e hispânicos.

Para os intelectuais da raça de cor que haviam construído sua autoridade em torno da distinção e ocidentalização cultural – que se refletiu no seu afastamento subjetivo da cultura africana –, este processo era particularmente crítico. Ocorreu um fenômeno interessante, pelo qual, em um primeiro momento, os artífices da literatura afro-cubana eram, em sua maioria, brancos, sendo baixa a presença de intelectuais da raça de cor entre eles. “Ideais de uma raça” foi o espaço para o *début* de intelectuais no território cultural das vanguardas afro-cubanas, a exemplo de Nicolás Guillén, Regino Pedroso, Enrique Andreu, Teodoro Ramos Blanco e Zoila Gálvez.

Estes intelectuais tiveram que enfrentar as representações dominantes entre seus pares, que os colocavam como as expressões melhor acabadas do processo de ocidentalização cultural. Eram cultos e refinados e, portanto, deveriam se manter nos limites dos esquemas cívicos que consolidavam a estrutura de recompensas e benefícios – sobretudo na distribuição de empregos públicos – do clientelismo político da Primeira República. Porém, não era mais possível, em um ambiente de profundas mudanças políticas e culturais, estar de acordo com as representações dos intelectuais dominantes nas sociedades da raça de cor. Era necessário investir na identificação com a cultura negra, de origem africana, como base da arte e cultura nacional sob o risco de se cair em uma inautenticidade que poria em questão, no novo cenário que se vislumbrava, a sua própria condição de intelectuais. Não fizeram isto, contudo, negando o pertencimento ou a origem racial, mas pensando-a nos marcos de uma cubanidade que se definia e construía pela interação entre elementos da cultura africana e hispânica.

No período que se seguiu ao fim da Primeira República (1933), a sociedade cubana observou um “vácuo de poder” institucional que levou ao fortalecimento político e à centralização de poderes nas mãos de Fulgêncio Batista, artífice da deposição de Gerardo Machado. A democracia seria restabelecida apenas em 1940, com uma nova Constituição e a eleição, pelo voto direto, de Fulgêncio Batista à presidência da República. Neste interregno entre a Primeira e a Segunda República, surgem, em Cuba, organizações de caráter fascista, como o grupo ABC, ou que defendiam a supremacia racial branca, como o Klu Klux Klan Kubano (KKKK). Estes grupos não ficaram apenas no plano do discurso e promoveram ações violentas contra sociedades e personalidades do meio negro que levou ao assassinato do jornalista mulato Justo Poveyer, na província de Trinidad.

Diante deste quadro, a partir da trajetória de Fernando Ortiz, equivalente cubano de Gilberto Freyre, no Brasil, por seu labor intelectual em torno do estudo da nacionalidade cubana, procurei entender em que bases se deu a conversão da cultura afro-cubana em objeto de estudos e investigações acadêmicas. É interessante observar que, no lapso temporal entre duas instituições, a Sociedade do Folclore Cubano (1923) e a Sociedade de Estudos Afro-Cubanos (1937-1945), houve uma maior integração entre intelectuais brancos e da raça de cor. Enquanto na diretoria da Sociedade do Folclore chama a atenção a ausência de intelectuais identificados com a raça de cor, como ocorre com o movimento Minorista (1927), estes estão bem representados na Sociedade de Estudos Afro-cubanos, seja em sua diretoria ou escrevendo artigos a respeito dos diferentes aportes da cultura negra à cultura cubana. A posição de Fernando Ortiz como líder dos estudos afro-cubanos conferiu legitimidade aos estudos e pesquisas desenvolvidos por uma nova geração de intelectuais negros que se

destacaram no período – sendo que a maior parte deles passou por *Juvenil, Labor Nueva* e “Ideais de uma raça”, empreendimentos culturais da raça de cor –, a exemplo de Nicolás Guillén, Gustavo Urrutia, Enrique Andreu e Zoila Galvez.

No entanto, como vozes autorizadas a falar a respeito da cultura afro-cubana há o que chamo de racismo reflexo, ou seja, dissemina-se uma modalidade nova de ilusão biográfica em que o intelectual negro se crê portador de uma cultura negra, de caráter popular quando, na verdade, faz apropriações seletivas desta, que tem no ambiente intelectualizado em que trafica a moeda simbólica altamente valorizada da cultura afro-cubana. Por fim, a distinção que está na base do processo de formação da raça de cor continua a existir, mas em uma nova modalidade de ilusão biográfica em que o encontro com a cultura negra e popular ocorre através de saberes canonizados de um território novo de estudos, o afro-cubanismo.

REFERÊNCIAS

- A. J. de A. La instrucción primaria. *La instrucción primaria*, La Habana, año I, n. 3, 10 sept, 1902.
- ANDERSON, Benedict R. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDERSON, Benedict. *Under three flags: anarchism and the anti-colonial imagination*. Rio de Janeiro: Verso, 2006
- ANDREWS, George Reid. *Afro-latinoamerica 1800-2000*. Madrid: Iberoamericana, 2007
- ANTÓN CARRILLO, Elvira. *Arqueología del discurso de las élites cubanas sobre raza durante el siglo XX: editoriales y artículos de opinión*. Tesis Doctoral en Antropología Social. Universidade de Granada, Granada, 2005.
- AUGIER, Ángel. *Nicolás Guillén: estudo biográfico crítico*. La Habana: Ediciones Unión, 2005.
- BARCIA, Maria del Carmen. *Capas populares y modernidad en Cuba (1878-1930)*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2009
- BARQUET, Jesús. El grupo Orígenes ante el negrismo. *Afro-Hispanic Review*, v. 15, n. 2, p. 3-10, 1996
- BASTOS, Elide Rugai. Iberismo na obra de Gilberto Freyre. São Paulo: *Revista da USP*, n.38, junho/agosto, 1998, p.48-57
- BATISTA MORENO, R. *Limendoux: leyenda y realidad*. biografía del decimista cubano. Santa Clara: Editorial Papiro, 2009.
- BIEZE, Michael. *Booker T. Washington and the art of self-representation*. Nova York: Peter Lang, 2008.
- BIRKENMAIER, Anke. Entre filologia y antropologia: Fernando Ortiz y el día de la raza. Antipod. *Rev. Antropol. Arqueol.*, Bogotá, n. 15, p. 193-218, jul./dec, 2012.
- BOTI, Regino E. *Cartas de aqui y de allá (1905-1921)*. Selección Floretina R. Boti León, Regino G. Rodriguez Boti, Pilar Cardet Ibarra. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: 70, 2004
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: _____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. 9. ed. São Paulo: Papirus, p. 74-82, 2008
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009
- BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975

BRONFMAN, Alejandra. *Mesures of equality: social science, citizenship, and race in Cuba (1902-1940)*. Chapel Hill: University of North Caroline Press, 2004

BRONFMAN, Alejandra. La barbarie y sus descontentos: raza y civilización. *Revista Temas*, n. 24-25, p. 23-33, ene./jun, 2001

CAIRO, Ana. Lydia Cabrera: práxis vanguardista y justicia cultural. In: PÉREZ, Esther; LUEIRO, Marcel (Comp.). *Raza y racismo: antología de Caminos*. La Habana: Caminos, 2009. p. 86-107.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2000. p. 283-350:

CARPENTIER, Alejo. *El siglo de las luces*. Madri: Alianza, 2003.

CASTELLANOS, Jorge. *Pioneros de la etnologia cubana*. Miami: Universal, 2003.

CASTELLANOS, Jorge; CASTELLANOS, Isabel. *Cultura Afrocubana*. Miami: Universal, 1994. Tomo IV: Letras – Música – Arte.

CASTRO FERNÁNDEZ, Silvio. *La masacre de los independientes de color en 1912*. 2. ed. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2008.

CEPERO BONILLA, Raúl. *Azucar y abolición*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1971.

CORDOVÍ NÚÑEZ, Yoel. *Magisterio y nacionalismo en las escuelas publicas de Cuba (1899-1920)*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2012.

CORONIL, Fernando. Transculturation and the politics of theory: countering the center, cuban counterpoint. In: ORTIZ, Fernando. *Cuban counterpoint: tobacco and sugar*. Durham: Duke University Press, 1995.

CUBAS-HERNÁNDEZ, Pedro Alexander. *El espíritu de una época (1922-1930): ensayos sobre la cultura cubana*. Editorial Académica Española, 2012.

CUBAS-HERNÁNDEZ, Pedro Alexander. *O Brasil e Cuba, 1889/1902-1929: o debate intelectual sobre as relações raciais*. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos)– Centro de Estudos Afro-Orientais, FFCH-UFBA, Salvador, 2011.

DE LA FUENTE, Alejandro. *Una nación para todos: raza, desigualdad y política en Cuba – 1900-2000*. Madrid: Colibri, 2000.

DEGLER, Carl. *Neither black nor white: slavery and race relations in Brazil and the United States*. Madison: University of Winsconsin Press, 1986.

DEL MONTE, Luís. El proyecto de la Iglesia “La Milagrosa”: una novedad arquitetônica. *Revista del Colégio de Arquitetura de La Habana*, v. X, n. II, p. 19-26, 1926.

DÍAZ-QUINONES, Arcadio. *Sobre los principios: los intelectuales caribeños y la tradición*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2006.

DILL, Hans-Otto. *Lecturas criollas: ensayos sobre literatura cubana*. La Habana: Arte e Literatura, 2010.

DUMONT, Henri. *Antropología y patología comparadas de los negros esclavos, 1876*. Tradução Israel Castellanos. La Habana: Colección Cubana de Libros y Documentos Inéditos o Raros, 1922.

EDWARDS, Brent Hayes. *The practice of diaspora: literature, translation and rise of black internationalism*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2003.

FERNANDÉS ROBAINA, Tomás. *Cuba: personalidades en el debate racial*. La Habana: Editorial Ciências Sociais, 2007.

FERNANDÉS ROBAINA, Tomás. *Identidad afrocubana: cultura y nacionalidad*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2009.

FERRER, Ada. *Insurgent Cuba: race, nation, and revolution, 1868-1898*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1999.

FERRER, Ada. Cuba en la sombra de Haití: noticias, sociedad, y esclavitud. In: GONZÁLEZ-RIPOLL, M. Dolores et al. *El rumor de Haití en Cuba: temor, raza y rebeldía, 1789-1844*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004. p. 179-232.

FORNET, Ambrósio. *Narrar la nación*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2009.

FOWLER, Victor. Estrategias para cuerpos tensos: pó(li)(é)ticas del cruce racial. *Revista Temas*, n. 28, p. 107-119, ene./mar. 2002.

FOWLER, Victor. *Paseos corporales y la escritura*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2013.

FRANCO, José Luciano [1963]. *La conspiración de Aponte*. La Habana: Editorial Ciências Sociais, 2006.

GARCÍA GONZÁLEZ, Armando; NARANJO, Oroví. *Antropología, ‘raza’ y población en Cuba en el último cuarto del siglo XIX*. Tomo LV, 1, 1998.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GLEDHILL, Sabrina. Reflexões sobre os retratos de Manuel Querino. *SAECULUM – Revista de História*, João Pessoa, n. 25, jul./dez. 2011.

GOTTBERG, Luis Duno. Administrar la cubanidad: la 'canción negra sin color'. In: VALCÁRCEL, Javier Lasarte (Org.). *Territorios intelectuales: pensamiento y cultura en América Latina*. Caracas: Fondo Editorial La Naveva, p.337-357, 2001.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GUANCHE, Julio Cesar. Cuba: los distintos grupos sociales se enfrentan a los cambios en condiciones desiguales. *www.Kaosenlared*, 14 jun. 2011.

GUILLÉN, Nicolás. *Epistolario de Nicolás Guillén*. Selección, prólogo y notas de Alexander Pérez Heredia. Havana: Editorial Letras Cubanas, 2002.

GUILLÉN, Nicolás. *!Aquí estamos! el negro en la obra de Nicolás Guillén*. Denia García Ronda (Comp.). La Habana: Editorial Ciências Sociais, 2008.

GUILLÉN, Nicolás. *Páginas cubanas: autobiografía de um poeta na revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Classes, raça e democracia*. São Paulo: 34, 2002.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Intelectuais negros e formas de integração nacional. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, jan./abr. 2004.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Intelectuais negros e modernidade no Brasil. *Working Paper CBS-52-04*, Centre for Brazilian Studies, University of Oxford, 2003.

GURIDY, Frank Andre. *Forging Diaspora: Afro-Cubans and Africans Americans in a World of Empire and Jim Crown*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.

GURIDY, Frank Andre. *War on the Negro: race and the revolution of 1933*. *Cuban Studies*, v. 40, p. 49-73, 2009.

GUTIERREZ-VEGA, Zenaida. *Fernando Ortiz en sus cartas a Jose Maria Chacon (1914-1936, 1956)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1982.

HELG, Aline. *Lo que nos corresponde: la lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba (1886-1912)*. La Habana: Imagen Contemporanea, 2000.

HUTCHISON, George. *The Harlem Renaissance in black and white*. Harvard University Press, 2005.

IBARRA CUESTA, Jorge. *Un análisis psicosocial del cubano: 1898-1925*. La Habana: Editorial Ciências Sociais, 1994.

IBARRA CUESTA, Jorge. *Patria, etnia y nación*. La Habana: Editorial Ciências Sociais, 2009.

JACKSON, Richard. The "Afrocriollo" Movement revisited. *Afro-Hispanic Review*, v. 3, n. 1, jan. 1984.

JIMÉNEZ PASTRANA, Juan. *Salvador García Agüero: biografía*. La Habana: Editorial de Ciências Sociais, 1985.

KAUP, Monika. "Our America" that is not one: transnational Black Atlantic disclosures in Nicolás Guillén and Langston Hughes. *Discourse*, Detroit, Wayne State University Press, v. 22, n. 3, p. 87-113, 2000.

KOSSOY, Boris. *Fotografia e história*. São Paulo: Ateliê, 2003.

KOUTSOUKOS, Sandra Sofia Machado. *Negros no estúdio do fotógrafo: Brasil, segunda metade do século XIX*. São Paulo: Ed. Unicamp, 2010.

LAREMONT, Ricardo René; YUN, Lisa. The Havana Afrocubano movement and the Harlem Renaissance: the role of the intellectual in the formation of racial and national identity. *Souls: A Critical Journal of Black Politics, Culture, and Society*, v. 1, n. 2, p. 18-30, 1999.

LE-ROY Y CASSÁ, Jorge. Homenaje al Señor Carlos M. Trelles y Govin: socio de honor. *Asociación de la Prensa Médica de Cuba*. Matanzas: Impr. de J. F. Oliver, 1919.

LEUCHSENRING, Emilio Roig de. *Epistolario de Emilio Roig de Leuchsenring. Libro segundo*. Compilación y notas: Nancy Alonso González y Grisel Terrón Quintero. La Habana: Ediciones Boloña, 2010.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Alina. *Segundas lecturas: intelectualidad, política y cultura en la república burguesa*. Matanzas: Ediciones Matanzas, 2013.

LÓPEZ VALDÉS, Rafael. *Pardos y morenos esclavos y libres en Cuba y sus instituciones en el Caribe Hispano*. San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y Caribe, 2007.

LUIS-BROWN, David. *Wave of decolonization: discourses of race and hemispheric citizenship in Cuba, Mexico, and the United States*. Durham: Duke University Press, 2008.

MAÑACH, Jorge. La crisis de la alta cultura cubana. *Revista Bimestre Cubana*, v. XX, 1925.

MANZONI, Celina. *Un dilema cubano: nacionalismo y vanguardia*. Havana: Editorial Casa de las Américas, 2000.

MARINELLO, Juan. *Contemporaneos*. Santa Clara, Cuba: Editora del Consejo Nacional de Universidades, Universidad Central de Las Villas, 1964.

MÁRQUEZ, Robert. Motivos de son en el movimiento negrista cubano. *Recopilación de textos sobre Nicolás Guillén*. La Habana: Casa de las Américas, p. 20-22, 1970. Serie Valoración Múltiple.

MÁRQUEZ RODRÍGUEZ, Alexis. *La obra narrativa de Alejo Carpentier*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1970.

MARTÍNEZ VILLENA, Rubén. *Prosas*. Bogotá: Editorial Letras Cubanas, 2000.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MASDEU, Jesús. *La raza triste: novela cubana*. Habana: Imprenta y Papelería de Rambla, Bouza y Cia., 1924.

MATA, Iacy Maia. *Conspirações da “raça de cor”*: escravidão, liberdade e tensões raciais em Santiago de Cuba (1864-1881). Tese (Doutorado em História Social) – IFCH, Unicamp, Campinas, 2012.

MERINO FUENTES, María de los Angeles. *Una vuelta necesaria a mayo de 1912*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2006.

MONTEJO ARRECHEA, Carmen V. *Sociedades negras em Cuba (1878-1960)*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales; Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2004.

MOORE, Robin. *Música y mestizaje: revolución artística y cambio social en La Habana: 1920-1940*. Madrid: Colibri, 2002.

MORACEN, Julio. “Representações versus presentificação: por uma antropologia da transculturação.” *Anais do VI Congresso da ABRACE*. São Paulo, 2010.

MORÚA DELGADO, Martín. *Obras completas*. Havana: Comisión Nacional del Centenario de Don Martin Morúa Delgado, 1957. 4 v.

NARANJO OROVIO, Consuelo. *Cuba, otro escenario de la lucha: la guerra civil y el exilio español*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988. (Colección Tierra Nueva y Cielo Nuevo).

NARANJO OROVIO, Consuelo; GARCIA GONZALES, Armando (Ed.). *Racismo e inmigración en Cuba en el siglo XIX*. Madrid: Doce Calles; Fundación de Investigaciones Marxistas, 1996.

NARANJO OROVIO, Consuelo; PUIG-SAMPER MULERO, Miguel Ángel. Fernando Ortiz y las relaciones científicas hispano-cubanas, 1900-1940. *Revista de Índias*, v. LX, n. 219, p. 477-503, 2000.

NÚÑEZ VEGA, Jorge Alejandro. *La república ambigua: soberanía, caudillismo y ciudadanía en la construcción de la I República Cubana*. Working Paper n. 204. Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials, 2002.

NÚÑEZ VEGA, Jorge Alejandro. *La danza de los millones: modernización y cambio cultural en La Habana (1915-1920)*. Tesis de doctorado. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2011.

OLIVEIRA, Fábio Nogueira de. *Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra*. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas e Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

ORTIZ, Fernando. La decadencia cubana. *Revista Bimestre Cubana*, v. XIX, p. 17-44, 1924.

ORTIZ, Fernando. *Los negros brujos* (apuntes para un estudio de etnología criminal), con una carta prólogo del Dr. Cesare Lombroso (a la cabeza del título: Hampa afrocubana). Madrid: Librería de Fernando Fe, 1906.

PAPPADEMOS, Melina. *Black political activism and the Cuba Republic*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.

PAQUETTE, Robert. *Sugar is made with blood: the conspiracy of La Escalera and the conflict between empires over slavery in Cuba*. Middletown: Wesleyan University Press, 1988.

PAVEZ OJEDA, Jorge. El retrato de los “negros brujos”: los archivos visuales de la antropología afrocubana (1900-1920). *Revista Aisthesis*, Instituto de Estética da Pontificia Universidad Católica de Chile, n. 46, p. 83-110, 2009.

PEREZ JUNIOR, Louis. *On becoming Cuban: identity, nationality and culture*. Chapel Hill: University of North Caroline Press, 1999.

POUMIER, Maria. *La cuestión tabú: el pensamiento negro cubano de 1840 a 1959*. Santa Cruz de Tenerife: Ideas, 2007.

PONTES, Heloísa. Antropologia e história social da cultura: etnografia e fontes. *Revista del Museo de Antropología*, n. 3, Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba, p.123-134.

RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Adariego, 2008.

ROJAS, Rafael. *Motivos de Anteo: pátria y nación en la historia intelectual de Cuba*. Madrid: Colibri, 2000.

ROJO, Grinor. *Globalización e identidades nacionales y postnacionales... ¿de qué estamos hablando?* La Habana: Casa de Las Américas, 2009.

RUBIERA CASTILLO, Daisy. *La mujer negra en Cuba (mediados del siglo XVI- mediados del XIX), en Dos Ensayos*. La Habana: Academia, 1996.

SALLUM Jr. Brasília. Classes, cultura e ação coletiva. *Lua Nova*, n.65, agosto, 2005, p.11-42.

SAID, Edward W. *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993*. Tradução Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SAID, Edward W. *Orientalismo – o Oriente como invenção do Ocidente: representações do intelectual*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHWARTZ, Roselie. Cuba's roaring twenties: race consciousness and column “Ideales de una raza” In: BROCK, Lysa; CASTAÑEDA, Digna (Org.). *Between race and empire: African Americans and Cubans before the Cuban Revolution*. Philadelphia: Temple University Press, 1998. p. 104-119.

SCOTT, Rebecca. *Emancipação escrava em Cuba: a transição para o trabalho livre: 1860-1899*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Paz e Terra, 1991.

SPTIZER, Leo. *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental (1780-1945)*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

TRACHTENBERG, Alan. *Reading american photographs: images as History – Mathew Brady to Walker Evans*. New York: Hill and Wang, 1989.

TRAVASSOS, Elizabeth. Um colóquio de bruxos: Mário de Andrade, Fernando Ortiz e a música de feitiçaria. *Debates*, Unirio, n. 12, p. 13-23, jun. 2014.

TRELLES, Carlos M. Bibliografía de autores de la raza de color. *Cuba Contemporánea*. La Habana, año 43, n. 169, p. 30-78, abr. 1927.

URRUTIA, Gustavo E. Puntos de vista del nuevo negro. *Del Caribe, Revista de La Casa del Caribe*, Santiago de Cuba, p.107-119, 2005.

VASQUEZ, Karina R. Redes intelectuais hispano-americanas na Argentina de 1920. *Tempo Social*, v. 17, n. 1, jun. 2005.

WALLIS, Brian. Black bodies, white science: Louis Agassiz's slave daguerrotypes. *American Art*, v. 9, n. 2, p. 39-61, sum. 1995.

YELVINGTON, Kevin A. The invention of Africa in Latin America and the Caribbean: political discourse and anthropological praxis, 1920-1940. In: _____. *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*. Santa Fe, N.M.: School of American Research Press, p. 35-82, 1996.

FONTES CONSULTADAS:

Revista Juvenil (1912-1919)

Revista Labor Nueva (1916)

Ideales de una raza. Diario de La Marina (1928-1931).

Revista Social

Revista de Avance (1929-1931)

Revista Phylon

Chicago Defender

Revista da Sociedade do Folclore Cubano

Revista de Estudos Afro-Cubanos