AFROCUBANAS

LA REVISTA

No. 06/ JULIO/2021

Índice

AFROCUBANAS / No. 06 / JULIO 2021

EQUIPO DE REDACCIÓN

Yarlenis Mestre Malfrán
Sandra Abd´Allah-Álvarez Ramírez
Milagro Alvarez Leliebre

EDICIÓN

Xenia Reloba de la Cruz

DISEÑO DE LOGOTIPO

Quepar Creativo

SOPORTE TÉCNICO

Alejandra Aravena

FOTO DE PORTADA

Mabel Llevat

Email: afrocubanas.larevista@gmail.com
Website: afrocubanas.com
Facebook: @afrocubanas.larevista
Instagram: @afrocubanas
Twitter: @afrocubanas

5

LO QUE SARA ME DEJÓ, DE CIERTA MANERA

Sandra Abd´Allah-A.R.

8

NO EXISTE FÓRMULA MÁGICA PARA EL ANTIRRACISMO

tatiana nascimento

10

FOTOGRAFÍAS NEGRAS E IMAGINARIOS BLANCOS

Alejandro L. Fernández Calderón

15

CAUTIVOS

Carmen González

16

AGBA-LAGBA: APUNTES SOBRE LAS FUNDADORAS DE LA OCHA EN CUBA

Adonis Sánchez Cervera

26

LAS PANTERAS NEGRAS Y YO

Sandra Abd´Allah-A.R.

Afrocubanas es una celebración de la disidencia

Llegó el número 6 de *Afrocubanas*, correspondiente a julio de 2021. Con este continuamos insistiendo en la pluralidad de voces, de temas y de maneras de decir, como una de las estrategias de lucha contra el epistemicidio. *Afrocubanas* es una celebración de la diversidad. De hecho, este número viene a ser como una "ponina": un poquito de todo.

Teniendo en cuenta lo anterior, la revista propone una selección de artículos con diversas temáticas y posicionamientos. Religiosidad, los feminismos vinculados a la producción artística, la representación fotográfica de las cuerpas negras, así como la blanquitud, son algunos de los temas a los cuales *Afrocubanas* se acerca esta vez.

Sandra Abd'Allah-Álvarez Ramírez retoma la historia de la primera cubana que dirigiera un filme de ficción posterior a 1959, en "Lo que Sara me dejó, de cierta manera", pero esta vez desde las tripas, desde lo no dicho, ubicando el estudio de la obra de dicha cineasta en el contexto de los estudios feministas a inicios de los años 2000.

"¿Cómo vivir la blanquitud desde un lugar crítico/incómodo sin caer en la trampa de la culpa blanca, que es moralista, sacrificial, paralizante, e impide una responsabilización efectiva?", nos pregunta tatiana nascimiento en "no existe fórmula mágica para el antirracismo", texto provocador como pocos.

El historiador Alejandro L. Fernández Calderón nos acerca a través de la fotografía al imaginario de la blanquitud sobre la representación de las personas negras.

"Cautivos", de la poeta Carmen González, nos recuerda en versos la deuda de las personas afrocubanas con sus antecesores. Es una celebración del orgullo afro y su inclusión responde además a que queremos conmemorar el 25 de julio, Día Internacional de la mujer afrolatina, afrocaribeña y de la diáspora.

Por su parte "Agba-lagba: apuntes sobre las fundadoras de la Ocha en Cuba", de Adonis Cervera, es un recorrido por las mujeres iniciadoras de la Santería en Cuba, mediante el cual se develan las principales contradicciones relativas al género dentro de esta religión. Al mismo tiempo, el artículo nos muestra cómo las mujeres han ido perdiendo poder al interior de la Ocha.

Cierra este número un texto que se detiene en el programa político del Partido de las Panteras Negras. Además, se incluyen los programas sociales que implementó el partido, algunos de los cuales aún están vigentes en los Estados Unidos. El punto de partida de este artículo es la visita que realizara su autora, Sandra Abd'Allah-Álvarez Ramírez, al Oakland Museum of California, donde se pudo acercar más a dicha agrupación política.

Para todos los gustos y para el alma divertir.
¡Buena suerte leyendo!

Planeta Tierra, julio de 2021.

Lo que Sara me dejó, de cierta manera
Sandra Abd´Allah-Álvarez Ramírez

Llegué a la obra de Sara Gómez (La Habana 1942-1974), como diríamos en buen cubano, por carambola. En el ya lejano 2005 me disponía a convertirme en una especialista de los procesos culturales, lo cual pasaba necesariamente por la asistencia a un curso de cultura cubana que auspiciaba una de las tantas instituciones del ministerio del ramo. Una de las asignaturas de aquella especie de diplomado fue cine cubano y María Caridad Cumaná, una de las figuras más importantes de la crítica e investigación de cine cubano, me introdujo o estimuló a escudriñar la obra de Sarita.

En aquel tiempo yo cursaba paralelamente la maestría de género, la primera emisión de esos estudios de postgrado en el país, y aunque el proyecto de investigación que me había permitido entrar a dicho programa se relacionaba con mujer y SIDA, no dudé un segundo en revalorar mis intereses y proponerme otro campo de estudios, el que por demás no sería ni mínimamente abordado en la maestría.

De esta manera llegué a Sara Gómez, la primera cubana que dirigió un largometraje en el ICAIC, también a la trilogía sobre la Isla, a *De horas extras y trabajo voluntario*, a *Atención Prenatal*, hasta revisar lo que quedaba en ese entonces de sus cinco audiovisuales para la Enciclopedia Popular, 14 documentales y, por supuesto, *De cierta manera*; pero esta vez, acercándome desde el feminismo socialista, en relación con el nuevo paradigma de hombre, cuyos mejores ejemplos son Mario y Yolanda, protagonistas del mencionado largometraje, el feminismo de cine y sus indagaciones acerca del rol del espectador/espectadora y de las mujeres que hacen cine y el feminismo negro, en tanto la desigualdad social, equidad racial y el racismo son preocupaciones fundamentales que atraviesan varias obras de Sarita.

En julio de 2007 tuvo lugar en Santiago de Cuba la muestra de cine y fotografía y cine organizada por la promotora cultural Yuset Candebat y Alfredo Hernández, hijo de Sara Gómez, a la que fui invitada. La Biblioteca Elvira Cape de Santiago y la sala Titón de la sede santiaguera de la Unión de Escritores y Artistas acogieron el evento.

Luego, un grupo de amigas organizamos en 2007 un coloquio para revisitar la obra de Sara. Junto a Sandra del Valle, Norma Guillard, Karen Rodríguez y Danae C. Diéguez, y con el auspicio del Instituto Superior de Arte, durante varias jornadas hablamos de la Sara cineasta, exponiendo fotografías, visionando algunas de sus pelis. Las participaciones de Rigoberto López, asistente de dirección en *De cierta manera* (1974), y de Inés María Martiatu, amiga e investigadora de la obra de Sara, constituyeron momentos de lujo del coloquio.

Durante la realización de la investigación para optar por el grado de Maestra, no fue una tarea fácil abordar la obra de Sarita desde tres vertientes feministas, especialmente la de cine y afrofeminismo, sobre las cuales, hace 15 años atrás, muy poco se sabía en Cuba y cuya bibliografía, que había que conseguir fuera del archipiélago, estaba principalmente en inglés o francés. Este fue sin dudas uno de los retos más importantes. Al mismo tiempo, quiero hacer notar que en ese entonces el feminismo (como en la actualidad) era una (muy) mala palabra en Cuba, de manera que muches realizadores o críticas no aprobaban la idea de que la producción cinematográfica de Sarita fuese leída o escrutada precisamente desde ahí. Era como si al hacerlo se cercenara su obra; como si abordar sus aportes al tratamiento de la desigualdad entre mujeres y hombres implicara desprestigiar su legado cinematográfico.

Yo no tengo ninguna duda de que Sara jamás catalogó su obra como feminista. Tampoco era que el contexto lo incitara (ser feminista o tener preocupaciones en este sentido significaba ser burguesa). Sin embargo, su cine tiene una inspiración profunda en este sentido. *Mi aporte* es una obra cumbre dentro del feminismo de cine. Y esto no es una camisa de fuerza.

"El cine, como medio de comunicación de masas, es de tal agresividad que muy a menudo siento mi profesión como un reto y un privilegio. Cuando pensamos que millones de espectadores con diferentes niveles y extracciones van a recibir nuestras imágenes sonoras y que estas les agredirán en la pasividad de una sala cinematográfica garantizando toda la atención de aquellos, nos sentimos obligados a un rigor ideológico y formal sin límites. Y en nuestro caso, que los complejos recursos técnicos que se necesitan para la realización de una película han sido creados por esa propia masa de espectadores, el compromiso es múltiple.

Tenemos una serie de necesidades que satisfacer que abarcan desde la simple expansión hasta la información y la formación. Tenemos un público tan vasto que va desde dirigentes y obreros en las áreas urbanas hasta campesinos en la regiones serranas; y entre ellos, una masa de niños y adolescentes con un criterio que se amplía con el creciente desarrollo de los planes de educación integral. Por ellos y para ellos habrá que hacer un cine sin concesiones, que toque de raíz sus intereses, un cine capaz de expresarlos en sus contradicciones y que tenga como objetivo ayudar a hacer de todos nosotros hombres capaces de plantearse la vida como un eterno conflicto con el medio en el que solo el hombre deba vencer. ¿Será demasiado ambicioso? ¿Podremos lograrlo? Ese debe ser el propósito". (1)

Sin embargo, lo que me sobrecoge hasta el día de hoy es el mito en el que Sara se ha convertido a propósito de su muerte tan temprana y aún incomprensible.

Encontrar quien me hablara de Sara, quien pudiera darme pistas para conocer su vida, pues la obra yo la tenía a mano, constituye hasta el día de hoy una quimera. Familiares que aún no rebasan su muerte, amigues y colegas que prefieren recordar de ella tan solo algunos rasgos de su personalidad, me entregaban una Sarita con límites, enquistada, un mito, el que también pasa por el desconocimiento de su obra. Muchas personas hablan de ella sin haber visto las películas. Sara Gómez es mucho más que *De cierta manera*. De hecho, si me preguntasen cuáles audiovisuales habría que visionar para profundizar en su pensamiento, diría que *El solar* (1968), *En la otra isla* (1968), *Mi aporte* (1972) y *Atención Prenatal* (1972).

Por diversas razones tengo un libro sobre Sara engavetado hace 13 años, o más bien, guardado en una nube y en un disco duro. Quizás cuando Sara deje de ser un mito, cuando su obra restaurada y digitalizada quede finalmente a disposición de todas las personas, cuando su estudio sea obligatorio en pregrado, postgrado, escuelas de cine, etc., cuando en Cuba se publiquen muchos artículos, libros sobre ella, quizás en ese momento, ya no hará falta que publique mi libro y lo celebraré.

(1) Gómez Yera, Sara: "Los documentalistas y sus concepciones", en *Pensamiento crítico*, dedicado al Cine cubano, No. 42, La Habana, julio, 1970, pp. 94-97.

NO EXISTE FÓRMULA MÁGICA PARA EL ANTIRRACISMO
TATIANA NASCIMENTO

muchas personas blancas que quieren una guía sobre cómo actuar de forma antirracista parecen tener la expectativa de estar libres para siempre de las acusaciones de racismo.

vale recordar que el proyecto colonial tiene cinco siglos de funcionamiento, lo que nos permite verlo como la estructura sólida, rígida y monolítica que es. conecto ese presupuesto al pensamiento liberador de audre lorde —quien dice que "las herramientas del amo no destruirán la casa grande"—, para preguntar: ¿cómo desmontar rigidez con rigidez?

la experimentación me parece más fructífera, porque supone que los seres humanos (noten: no dije raza humana) vivimos procesos existenciales. por eso, pensar la subjetivación de la blanquitud desde un deseo antirracista como un proceso constante, en des/construcción, sin fórmulas estables aplicables a cualquier contexto y en cualquier momento, puede parecer difícil para las personas blancas, históricamente acostumbradas al confort existencial que les brinda el racismo (basado en explotación de personas negras, indígenas, gitanas, en fin, racializadas).

por ejemplo: "¿dime si se dice prieta o negra?". Con años de debate terminológico en los movimientos sociales, para algunos "lo correcto" es decir prieto, para otros, negra, pero todavía hay gente blanca queriendo que yo dé una respuesta perfecta y rápida que puedan usar con cualquier persona negra/prieta.

esto significa asumir que nosotras, personas negras, somos todas iguales (la homogeneización/descomplejización es una de las estrategias más clásicas del racismo colonial), además de señalar la prisa blanca en ser incuestionable, infalible, "antirracista certificado". no obstante, cualquier proceso de subjetivación es constante, se realiza a lo largo de la vida, no es lineal y no tiene garantías.

mi invitación en los cursos sobre privilegio blanco ha sido a que habiten el malestar. ahí emerge la pregunta: ¿cómo vivir la blanquitud desde un lugar crítico/incómodo sin caer en la trampa de la culpa blanca, que es moralista, sacrificial, paralizante, e impide una responsabilización efectiva?

Traducción: Yarlenis Mestre Malfrán

Fotografías negras e imaginarios blancos

Alejandro L. Fernández Calderón

La fotografía se encuentra ligada a la historia de la "raza" negra. Como parte del discurso material de la modernidad de antaño, la imagen nos permite acercarnos a nuestros antepasados, que dejaron plasmado un instante de su existencia. Raza e imagen comparten hasta hoy un vínculo en común que nos cuenta tanto buena parte de la ideología del racismo, así como la lucha por la reivindicación de un grupo social estigmatizado y que hasta hoy clama por su reivindicación. Dos visiones centrales y contrapuestas se construyeron alrededor de la imagen fotográfica; ambas, discursos antagónicos que pugnaron dentro del imaginario social de la nación cubana. Sobre el cuerpo negro se diseñaron nociones de nacionalismos raciales, sin posibilidades de diálogos y negociaciones. Tales narrativas conviven dentro de la médula de nuestras carnes, puestas sobre etiquetas, imágenes y estereotipos, pero también en pos de la alternatividad del respeto y la dignificación.

El negro imagi/en/ario de la nación

El racismo, como sistema de dominación, estableció eficazmente en Cuba la división de los grupos sociales por el color de la piel, consolidando sus estructuras de dominación y represión. A ese fin, se diseñaron sobre su cuerpo distintas denominaciones —esclavo, liberto, pobre, brujo, delincuente, inferior, inadaptado— y otros tantos calificativos. El control social construido refrendó la narrativa del miedo al negro, mecanismo eficaz que articuló actitudes como prejuicios y fobias. De esta manera, la imagen alimentó el pensamiento antinegro, que aseguró primero el camino de la explotación esclavista y más tarde su "categoría" ciudadana de segunda clase. La fotografía operó como instrumento del poder para articular la diferencia racial. La "producción de la raza" concibió una serie de íconos beneficiada desde finales del siglo XIX con el desarrollo tecnológico visual, consolidando el discurso de la investigación alrededor de la tipología racial (Gilroy, 2000: 35).

Parte de núcleo central del racismo se apoyó en presupuestos científicos y mediáticos. La ciencia aportó la materia prima teórica que "objetivamente" justificó el control y el estudio del cuerpo del "otro"; los medios difundieron un lenguaje determinado para las audiencias lectoras que conformaron estados de opinión según la agenda y temáticas. Noticias, reportajes y folletos representaron diversas mediaciones entre la realidad y la construcción social de la información. La imagen se articuló con las historias noticiosas, siempre lista para el público lector, y los científicos del momento fueron los peritos y expertos del saber para los sentidos antropológicos del racismo. Desde esta perspectiva se aseguró la criminalización del cuerpo negro. De similar manera circuló la saga del instante del debate —crímenes de niñas blancas, represión política, linchamientos, rituales— y la foto noticiosa acentuó el impacto mediático, reforzando los sistemas de estigmatización legal del cuerpo negro. Disciplinas como la Criminología y la Psiquiatría emplearon la fotografía para la recopilación de información en su estudio de las proporciones del cuerpo. En consecuencia, los rasgos antropométricos y pintorescos de la imagen desplegaron un catálogo de la "otredad", socializada por medio de convenciones y procedimientos (Rodríguez, 2012).

El Mundo 1316, noviembre 1904; Castellanos, Israel (1916).
Ob.cit: 41; *El Mundo* 4093, julio 1912:s.p.

Las otras fotos del cuerpo negro

Del otro lado de la moneda, en la intersección del racismo, la clase y la desigualdad, pugnaba el sujeto negro. Desde los sinsentidos de una igualdad jurídica ficticia, periodistas y activistas construyeron un contradiscurso. En su interés y desde distintas posiciones políticas y sociales, desafiaron los resquicios posibles de enfrentamiento al racismo. De esta manera, emplearon la fotografía para la promoción de la imagen de un ciudadano civilizado, instruido y apto para el ejercicio republicano, construyendo un capital social y simbólico para la historia silenciada de su dignificación grupal.

Aurora 6, julio 1914: 5; *Atenas* 9, septiembre 1930: 24-25; *Minerva* III, febrero, 1914.

La prensa fue un instrumento central en el debate, y sus fotos revelan poses y rasgos —civilidad, educación, distinción y clase— más allá de los estratos sociales diferenciados que ocuparon negros y mestizos. En la vida pública, difundieron su propia representación social. Mediante eventos sociales, deportivos, bailes, actos cívicos de recordación a sus héroes, fotos de familia, niños, damas de sociedad y otras agencias, dieron cuenta del valor material, que plasmaron en un flash de segundos que sobrepasaron sus vidas, pero que duran hasta hoy, alejándose de las miradas de los discursos y relatos oficiales. Así legitimaron nuestra memoria histórica para descalificar los discursos racistas hasta llegar al basamento de nuestra definición propia de afrocubanidades tras décadas de silencio oficial. La fotografía es parte central del activismo negro contemporáneo.

Nuevos Rumbos 4-5, abril-mayo, 1948:12; *Amanecer* 1, febrero 1952:21.

Ahora que *Afrocubanas* contribuye notablemente a la visibilidad del orgullo negro, sus fotos y textos expresan a voz en cuello dentro y fuera de Cuba lo esencial de nuestra diferencia: el orgullo de pertenecer a nuestra historia particular. Continuar promoviendo fotos de negritud es nuestro legado.

Bibliografía

Amanecer 1, febrero 1952: 21

Aurora 6, julio 1914: 5.

Atenas 9, septiembre 1930: 24-25.

Castellanos, Israel (1916). *La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista médico-legal.* Habana: Imp. De Lloredo y Ca. Muralla. 24.

Gilroy, Paul (2000). *Against race: imagining political culture beyond the color line.* Boston: Belknap Press of Harvard University Press.

El Mundo 1316, noviembre 1904.

El Mundo 4093, julio 1912:s.p.

Nuevos Rumbos 4-5, abril-mayo, 1948:12.

Minerva III, febrero, 1914.

Rodríguez Balanta, Beatriz Eugenia (2012). "Especímenes antropométricos y curiosidades pintorescas: la orquestación fotográfica del cuerpo "Negro" (Brasil circa 1865)". *Revista Ciencia, Salud* 10 (2): 223-242.

Cautivos
Carmen González

La abuela de mi abuela llegó untada con saliva de látigo
hizo del trópico su hombre, le dio hijos.
Debajo de una ceiba, aquí árbol sagrado, regó sus bastardos
para que limpios fuesen, como lo haría su madre,
allá en eterna memoria de praderas.
A veces no sabía si el llanto nacía allá o aquí
ni por cuál vena tronaba el cantar frente al castigo,
no sé por cuál llega a mí su oración, ni cuándo,
ni el lugar donde la siento cerca.
La abuela de mi abuela se unió a la tierra
en la que engendró a cada uno de sus bastardos
en diciembre de mil novecientos quince.
Má Francisca: siete sayas y ninguna mayoral
Má Francisca: siete rayos a la espalda del negro que te vendió
Má Francisca: siete los vientos en la ceiba, aquí árbol sagrado;
donde volaron mariposas en la versión de tu muerte.
Los nietos de tus nietos creemos en las marcas
que dejaste en la cara de la tierra; padre de tus hijos
muerte de tus bastardos; oración para expulsar el mal de látigo.
Los nietos, Má Francisca: siete sayas y ninguna mayoral,
estamos en deuda,
aquí y allá; ceiba, memoria, oración
cicatriz, tierra, ¡madre tierra!

Agba-lagba: apuntes sobre las fundadoras de la Ocha en Cuba
Adonis Sánchez Cervera

Agba-lagba es un vocablo de raíz yorubá que ha sido bendecido por la longevidad. Dentro del sistema Ocha/Ifá agba-lagba alawalawa los que tienen más de diez años de iniciación. Y agba-lagba fueron las sacerdotisas fundadoras de la Regla de Ocha en Cuba y de sus linajes. La genealogía de la Santería nos devela una práctica liderada por mujeres que ejercieron su poder durante la primera mitad del siglo XX, como obá eni oriaté o maestras de ceremonia, hasta que fueron iniciando a hombres. Con la iniciación de Octavio Samá se arribó al fin de la línea matrilocal santera.

Dentro de la Regla de Ocha existe una subordinación del género femenino al masculino en casi todos los niveles de la vida ritual. Su estructura de género no permite la igualdad de funciones entre hombres y mujeres en la práctica religiosa, sustentada en la tradición oral (mitos, leyendas, tabúes, cantos, rezos, etc.), en la que la contribución de la subordinación femenina a la dominación masculina es innata e ineludible.

Dichas restricciones sexuales se legitiman desde su cosmovisión e impactan en la división sexual del trabajo. Los orichas varones durante la creación del mundo cumplieron roles característicos de la masculinidad: la fortaleza física en el ámbito material y espiritual, el conocimiento, el ejercicio del poder. Mientras, las orichas fueron mensajeras del Dios supremo, cocineras, artesanas, vendedoras del mercado, comerciantes, esposas, además de coquetas, sexuales y maternales, roles "propios" de la feminidad. La diversidad de funciones según el sexo dio lugar a relaciones de poder constituidas como relaciones sociales; creencias avaladas por una mitología legitimadora, reproductora y preservadora de prescripciones ético-morales transmitidas por la oralidad –sin un Texto Sagrado único en la Regla de Ocha pero en la Regla de Ifá con un corpus religioso literario totalmente masculinizado–, y mitos admitidos como algo común por la totalidad y sensibles a múltiples interpretaciones.

Los hombres y mujeres fueron creados por Obatalá a imagen y semejanza de los orichas, con los cuales establecieron relaciones de parentesco, por lo que los mortales iniciados en sus dioses tutelares reprodujeron en su mayoría aquellos arquetipos de conducta característicos de cada divinidad, entre los que adquirió especial importancia lo establecido como femenino y masculino.

En la Santería se redefinen los géneros a partir de su organización cultural –normativas referentes a la organización de la familia religiosa, los hábitos alimenticios, etc.–, identificada en la estricta diferenciación de los roles masculinos y femeninos en sus sacerdotes hombres y mujeres, *babalochas* e *iyalochas*, en los que el tabú se convierte en un factor productor de desigualdades.

El hombre iniciado en la Santería mantiene una hegemonía sobre las mujeres y conserva el conocimiento ritual. Cumple las funciones más importantes: es el tamborero u *olú batá* u *omó Añá*, percusionista heterosexual encargado de percutir esta batería instrumental sagrada mediante la cual se establece un diálogo con los orichas, y propicia su descenso al plano terrenal e interacción con las personas; es el único capacitado para realizar sacrificios de cuadrúpedos a los orichas (*ashogún*); y único iniciado en el culto a la divinidad de la farmacopea, Osain, especialización que también le está vedada a las mujeres y los homosexuales. Junto a estos últimos comparte la categoría de santeros o *babalochas*, padrinos de santo y maestros de ceremonia u *obá oriaté*.

*D*entro del universo de mujeres practicantes –las *aleyas* o no iniciadas, las espiritistas, las *iyawós*, las *iyalochas*–, la figura de la iyalocha madrina de santo, iniciadora de fieles en la práctica, está llamada a ser un símbolo de su familia ritual. Aunque tiene la potestad de dirigir ceremoniales de iniciación, es confinada a labores domésticas como la preparación del cuarto donde se realizan las actividades rituales, mantener su limpieza; la preparación de las aves sacrificadas para su degustación; el servir las vísceras de los cuadrúpedos sacrificados a los orichas; mantener limpios todos los recipientes utilizados en las ceremonias y servir la comida a los oficiantes mayores.

Anteriormente las mujeres podían ejercer como *oriateses* dentro de la Santería, pero hoy no abundan y ni tan siquiera a las que reciben el cuchillo o Pinaldo se les autoriza a sacrificar a los animales de cuatro patas durante las ceremonias de iniciación. Además del reto que entraña enfrentar esos prejuicios sexistas y machistas presentes en las mismas creyentes, en relación con su identidad genérica y su autoimagen religiosa, estatus incuestionables –según las mismas mujeres– apoyadas en criterios conformistas: "es lo predestinado para mi sexo", "como siempre fue así, pues así debe ser", "en las religiones de hombres no deben estar las mujeres, deben respetarlas, así como hay religiones de mujeres", "es el pago de la deuda de lo que sucedió con Eva que se comió la manzana en el paraíso", sin visos de cambio o cuestionamiento crítico que busca una transformación.

Otro factor determinante es el cuerpo. El cuerpo y la necesidad de controlarlo y disciplinarlo desde la religión por la hegemonía masculina, símbolo de purificación o no de lo sagrado según su estado: saludable o enfermo, por ejemplo, a lo que se disponen restricciones sexuales. Y del cuerpo, sus fluidos: el ciclo menstrual la restringe de atender a sus santos, pasar por debajo del fundamento de Osain –que en una de sus representaciones cuelga de una cuerda amarrada en el techo–, no debe participar en actividades religiosas ligadas al espiritismo (misas, etc.), no debe confeccionar la comida de los tamboreros en un *Añá* ni acercarse a él, entre otras.
La mujer dentro del sistema Ocha/Ifá debería asumir posturas feministas. No admitir complaciente la hegemonía basada en una tradición que ella misma se ha encargado de perpetuar –producto de la subordinación femenina– y que en sus inicios la visualizó como un “ente no confiable” (Alfredo O´Farrill citado por Vila & Pérez, 2009).

Los iniciadores del sistema Ocha/Ifá. Las primeras *oriatés* u *obasas*

Las iniciadoras de la Regla de Ocha importaron no solo la liturgia sino también los conflictos intestinos que le precedían de su tierra natal africana, acrecentados en una lucha de poder –entre los de la etnia de Oyó con los Egbadó, ambos provenientes de África–, jerárquica, que estalló al interior de las prácticas entroncadas entre La Habana, Matanzas y el oriente cubano.

Fundadoras de las primeras casas de fundamento o de santo (ilé ocha), en el siglo XIX, en ellas los rituales hacia una deidad en específico no necesariamente se asemejaban con los practicados en África; se le rendía culto a una deidad vinculada al santo católico que daba nombre al cabildo y a toda la corte que se fue edificando o jerarquizando tras los procesos de intercambio y sincretización entre los mismos africanos procedentes de diversos territorios.

Fueron esos espacios de principios del siglo XIX donde muchas mujeres lideraron ceremoniales de ciertas deidades que hoy son privativos del ejercicio religioso de los babalawos: instauraron varios cultos de orichas importantes como Olokun, Ochosi, Yewá y Odúa. De las sacerdotisas que se mantuvieron a inicios del siglo XIX se encuentran Malaké la grande, Malaké la chiquita y Dadá.

Entre las pioneras ya de principios del XX, estuvieron las iyalochas Ña Caridad (cuyo nombre religioso o de santo fue Igoro), Ña Rosalía (Efunshe), Ña Teresita Ariosa (Ochun Bumy), Ña Merced (Ordoro sumi), Ña Belen (Apoto), Calixta Morales (Odedei), Timotea Albear (Ayaileu Latuán), Ma Monserrate Oviedo (Obatero), Africana (Ogun fumito) y el babalocha Octavio Samá (Obadimelli u Obadimeji). Fueron iniciadores de otros sacerdotes importantes como Ferminita Gómez (Ochabi) y Nicolás Angarica (Oba tolá).

Al centro de las disputas por el poder y el prestigio estaba la discrepancia entre las santeras y maestras de ceremonia (oriaté) de origen africano: Timotea Albear (Latuán) y Ma Monserrate (Obatero), que llevó a establecer maneras propias de ejercer la Santería bajo la mirada aprobatoria o no de las dos grandes jerarcas. Cualquier contradicción tanto en la praxis como personal, era considerada una amenaza que podía ser enfrentada con la hechicería (ogú) y la calumnia. El fin de la guerra levantó fronteras estáticas entre La Habana y Matanzas, las dos provincias en las que se instalaron por separado las dos olorichas.

Obadimeji, quien fuera iniciado por segunda vez en La Habana por Latuán, en la Regla de Ocha y luego Obá Oriaté fue el que estandarizó los ceremoniales junto a la iyalocha Ña Rosalía (Efunshe). Único discípulo masculino de Latuán más reconocido, Leonel Gámez y Águila de Ifá recogieron en un texto:

"(...) trabajando a su lado y sirviendo como sus brazos y ojos después que ella llegó a ser demasiado anciana para realizar rituales ella misma. Interesante es el hecho de que después de la muerte de Latuán, la posición de Obá Oriaté fue dominada por hombres, que desplazaron gradualmente a las mujeres que hasta ese tiempo habían ejercido el cargo. Para el momento de la muerte de Obadimeji en octubre de 1944, la posición de Obá Oriaté fue casi exclusivamente una función masculina. Obadimeji entrenó a dos discípulos conocidos, Tomás Romero (Ewín Letí) y Nicolás Valentín Angarica (Obá Tolá). A pesar de ser enseñado por una de las Iyalorishas más grandes de la religión Lucumí, él nunca entrenó ni enseñó a una mujer".

Con la desaparición de las primeras mujeres oriatés de la Regla de Ocha, murió una tradición que fue siendo usurpada por el poderío masculino. En ninguno de los sistemas oraculares de la Ocha/Ifá aparece alguna contravención para el no ejercicio de la mujer como Obá Oriaté, excepto las relacionadas –en sentido general– con el período menstrual o cuando la iniciada, sacerdotisa o la neófita se encuentra en estado de gravidez.

El 15 de febrero de 2003 se fundó en La Habana el Consejo de Mayores Obateros de la República de Cuba, con personalidad jurídica, como dispositivo de preservación de la tradición y reconocimiento de esta especialización dentro de las prácticas de la Regla de Ocha, además de conmemorar a sus fundadores y seguidores. Varios acuerdos desde entonces fueron divulgados, estableciendo los principios morales y éticos del ejercicio, y la delimitación de roles y no intromisión, además de trabajar con las nuevas generaciones. En ninguno de ellos hace alusión a exhortar y retomar la presencia de la mujer con mayor fuerza, pues aunque algunas realizan la adivinación mediante el dilogún, generalmente son de avanzada edad. La nómina de este consejo está integrada por 20 sacerdotes, solo una es mujer.

Ña Rosalía Abreu, Efunshe Warikondó, la gran reformadora de la Santería

Sobre esta princesa egbadó, recoge el oriaté Ronald Mendible, en su texto *Diáspora afrocubana o tradicional: dos legados para discernir*:

"Rosalía Abreu Efunshe Worikondo omo Oshosi fue proveniente de la ciudad de Egbado como Oba Tero. Se dice que fue princesa de Egbado. Junto a La Tuan, ella como Olorisha y La Tuan como Oriaté, ejercieron un gran poder sobre el Cabildo San José 80, que incluso fue confundido como Cabildo Efunshe por historiadoras como Lydia Cabrera en la década de 1950. Se dice que era transportada por La Habana por sus seguidores en una silla de seda para que quedara claro que era reina. Los hechos que rodean la llegada de Efunshe a La Habana son enigmáticos, ya que muchos afirman que nunca fue esclava. Aunque algunas fuentes indican que fue traída al ingenio Gramosa, de ahí su segundo apellido, aunque no hay expediente de este molino de azúcar. Fue madre de Calixta Morales Ode dei, llamada en Lucumí Atikeké (pequeño regalo), por lo que se supone que tuvo problemas para concebir. Se supone que tuvo relaciones con Kaindé, un babalawo asociado al Cabildo San José 80. Luego de la retirada de Oba Tero, La Tuan y Efunshe unen fuerzas y establecen una sólida reputación en La Habana, La Tuan actuaba como Oba Oriaté para todos los ahijados de Efunshe. Su hija Ode Dei fue ordenada por el primer ahijado de Efunshe en Cuba, Luis Suárez, Oshun Miwa. Efunshe heredó la dirección de San José 80 en (...) 1890 y ordenó a varios Olorishas en La Habana hasta su muerte a finales de 1920. La influencia de Efunshe es tan grande que la mayoría de los Olorishas en La Habana reclaman ser descendientes de allá y no del Cabildo San José 80. Efunshe apoyó a La Tuan en la competencia que existió entre esta y Oba Tero, aunque se mantuvo detrás del escenario. Ella instituyó la ahora práctica común de recepción de más de un oricha durante la iniciación (Eleguá, Obatalá, Oyá, Oshún, Yemayá, Shangó) así como la práctica de tirar los dilogún o caracoles, dos veces para conseguir una letra compuesta. Conocida como "la Reformadora de la Religión", a Efunshe también se le acredita el origen del ritual iniciatorio conocido como "el Pinaldo" o cuchillo, que se realizó la primera vez sobre Octavio Samar Rodríguez, como una segunda iniciación para confirmar el primero que se había hecho en Matanzas. Esta "confirmación" ritual fue la fuente de su nombre de Osha, Obadimeyi, o "el Rey coronó dos veces".

Ña Pilar Fresneda, precursora del asentamiento directo del oricha Babalú Ayé

Odulami, sacerdote consagrado en el oricha Obatalá y oriaté (maestro de ceremonia en la Santería), certifica que Ña Pilar o Pilar Fresneda fue una autoridad en el conocimiento de Babalú Ayé, un oricha que suscita polémica entre las modalidades lucumíes y ararás. Los lucumíes –de ascendencia yorubá– no podían consagrarlo directamente a las personas que iniciaban en su culto al ser este abandonado en

África, y solo a través de los orichas Obatalá, Yemayá y Ochún; los ararás sí atesoraban ritos, ceremonias y cantos de esta divinidad llamada entre ellos fodún, para una consagración directa, lo que legitimó su derecho.

Las prácticas religiosas ararás provienen de los descendientes de esclavos cuyo origen étnico es del antiguo Dahomey (hoy Benín). Aunque muy similares a las de la Regla de Ocha en general, los nombres de sus deidades, su lengua, los cantos, instrumentos musicales, etc., poseen características propias. Sus deidades reciben el nombre genérico de vodú o fodún.

Babalú Ayé es una deidad mayor sincretizada con el Lázaro de las muletas de la parábola bíblica, posteriormente canonizado por la religiosidad popular y la influencia del oricha africano. Es un enfermo leproso que sana, compadece y alivia; va acompañado siempre por unos perros lazarinos, sus muletas y el ajá o escobilla para ahuyentar la enfermedad. Lleva cocidos en su lengua 13 caracoles o cauris y sus ofrendas son fundamentalmente a partir de granos; se le sacrifican chivos machos y palomas y su bebida es el vino seco. Viste de tela de saco, indumentaria que también llevan sus devotos en signo de petición o agradecimiento por un milagro concedido, mayormente en cuestiones de salud.

Pilar Fresneda, según cuenta Odulami, fue iniciada directa a este oricha en la provincia de Matanzas, donde tuvo un cabildo arará notable y aprendió de sacerdotisas de renombre de esa modalidad. Fue madrina de Margot Ponce o Margot San Lázaro, de quien se ocupó de realizar la ceremonia de consagración directa luego de que el mencionado oricha a través de la misma Margot, en trance, exigiera a su hija y no la oricha Yemayá a la que se estaba realizando las ceremonias consagratorias.

Sobre sus rituales, apunta Odulami:

"*Cuando asentaba a Babalú Ayé no hacía itá (lectura del porvenir), sino que ese día bajaba el oricha por alguno de sus caballos y estos hacían los vaticinios. En las ceremonias del igbodú (cuarto de consagración), el oriaté lucumí participaba hasta un punto, luego salía y Ña Pilar y sus ahijados continuaban con las celosamente preservadas ceremonias, hasta hoy.*

"Años después (...) fue la propia Pilar quien introdujo la presencia de los awoses (sacerdotes de Ifá) en el itá, cuando sus hijos Bartolo primero, Víctor después, se hacen babalawos. Esta modificación quedó establecida hasta hoy.
"Los habaneros consagrados en la Regla Arará debían presentarse ante los tambores homónimos que están en Matanzas. Esto se volvió muy complicado por la distancia y Pilar mandó a construir un juego de tambores, los que juramentó en Matanzas y luego los trajo para La Habana.
"He visto ese juego de tambores en Pogolotti, en casa de Ofelia Bonilla, oló Oshún, nieta religiosa de Pilar. Ella los custodia con profundo amor y respeto. Los otros dos únicos juegos están: uno en la ciudad de Matanzas y el otro en Perico, que fueron de la africana Florentina Zulueta. (...) Fue muy coherente en la realización del culto a su adorado oricha. Con sus ahijados recorría hospitales para socorrer a los que necesitaban ayuda.
"Los muchos ahijados que consagró como el awó Víctor Gómez, Taurina Montalvo, Severiana Torres Martínez, entre otros, más los descendientes, cuidaron y cuidan con celo su legado".

Aurora Lamar, Obá Tolá

Conocida como La China de Maximiliano, Aurora Lamar (Matanzas, 13 de febrero de 1900-La Habana, 19 de septiembre de 1965) fue iniciada en el culto al oricha Aggayú por su padrino José "Pata de palo" Urquiola (Eshu Bi) y su oyugbona Panchita Lamar, "La China" (Oshun Miwa), junto a los que fundó la rama o linaje de La Pimienta. Considerada una de las sacerdotisas de la Santería más prolíferas de la Isla, inició más de 500 personas, fue la que introdujo su práctica en las provincias orientales.

La oralidad popular recoge como memorables sus travesías en tren hacia el oriente del país, junto a los demás santeros, maestros de ceremonia, tamboreros, para realizar los ritos iniciáticos. Los últimos años de su vida trabajó vinculada al prestigioso oriaté Lamberto Samá (Oggun Touyé).

Fermina Gómez, la reina de Olokun

Según el oriaté Ronald Mendible, en su texto *Diáspora afrocubana o tradicional: dos legados para discernir*, la sacerdotisa Fermina Gómez (Oshabí) fue conocida como la reina de Olokun. Fue una de las ahijadas más notables de Obatero, y se encargó de

"expandir el conocimiento de orichas de procedencia Egbadó como Olokun, Yewá, Bromú, Bronsiá y Oduduwa. Iniciada en el culto a Ochun, debido a las discrepancias territoriales, no se le reconocía su sacerdocio, por lo que fue reiniciada (se le viró el oro) en el culto a Yemayá. Junto a su madrina Obatero, desarrollaron la Regla de Ocha en Matanzas, con ceremoniales y especificidades diferentes a las de La Habana, como los cuestionados santos directos.

Bibliografía

Águila de Ifá; Gámez, Leonel & Conde, Eduardo (s.f.) *Defendiendo nuestras tradiciones (II)* Disponible en Águila de Ifa. Consultado el 15 de julio de 2016.

Bolívar, Natalia (2014) *Los Orishas en Cuba*. Editorial José Martí. La Habana, Cuba.

Castellanos & Castellanos, Isabel (1992) *Cultura Afrocubana. La religión: la Regla de Ocha* (Tomo 3). Ediciones Universal. Miami, Florida, Estados Unidos.

Cedeño, Yeniela (2014) Dime qué haces y te diré quién eres: Santería, mujeres santeras y representación social de sus funciones. *Revista Contrapunto*, Vol. 1, No. 1, pp. 129-145.

Febles, Raúl. (2011) *Relaciones de género y poder en las religiones de antecedente africano*. Disponible en Centro Loynaz. Accedido el 10 de agosto de 2015.

Fernández, Mirta (2005) *Oralidad y Africanía en Cuba*. Editorial Ciencias Sociales. Cuba.

Martínez, Rogelio (2005) *Descargas, ritual y fiesta de la palabra.* La Gaceta de Cuba, No. 1, enero-febrero, La Habana, Cuba. Pps. 28-31.

Mendible, Ronald (s.f.) *Diáspora afrocubana o tradicional: dos legados para discernir*. Disponible en Doczz. Consultado el 10 de agosto de 2017.

Ramírez, Luis (2014) *Diccionario básico de religiones de origen africano en Cuba.* Editorial Oriente. Santiago de Cuba.

Rubiera, Daysi & Argüelles, Aníbal (1994) "La mujer en la Regla Ocha: Un enfoque de género". En Leticia Artiles (Cord.) *Género y expresiones religiosas afrocubanas: Un tema de interés.* Año 3 No. 1. Boletín de la Red Cubana de Género y Salud Colectiva. Sociedad Cubana de Salud Pública. Capítulo Cubano de la Red de Género y Salud Colectiva de la Asociación Latinoamericana de Medicina Social (ALAMES).

Rubiera Castillo, Daysi (2011) "La mujer en la santería o Regla Ocha: género, mitos y realidad". En Daysi Rubiera Castillo y Inés Martiatu Terry (comp.): *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 2011, Cuba.

Vila, L (productor) & Pérez, D (director). (2009) *Una sonrisa para el tambor*. Proyecto Palomas ICAIC.

La presente es una versión del artículo "Agba-lagba: un acercamiento a las iniciadoras de la Regla de Ocha", publicado en Cuba Posible.

Las Panteras Negras y yo
Sandra Abd´Allah-Álvarez R.

Oakland, primavera del 2019. Un viaje a los Estados Unidos de América, con el pretexto de participar en un congreso, me llevaría a visitar por primera vez aquella ciudad harto conocida. Lo repito: yo en Oakland, al otro lado del río. A mi memoria llegan fugazmente algunos de los acontecimientos que en la ciudad han tenido lugar vinculados con la lucha por los derechos civiles de las personas afrodescendientes y de la comunidad LGTBIQ*.

Se exponía en el Oakland Museum of California *Queer California. The untold history*, la cual intentaba recuperar aquellas zonas de la historiografía que no son contadas habitualmente, quedando entonces en el olvido. Sacarlas a la luz era la intención de esta expo. Traerlas al presente es saldar una deuda, es dar cabida a la reparación histórica.

Me llevé una grata sorpresa al ver que especialmente se incluían la participación de los afroestadounidenses en la lucha por la equidad. Una sala entera de aquella exposición era dedicada al *Black Power*. En ella se mostraban documentos, fotos, revistas, propagandas, sellos, entre otros artículos, al tiempo que se explicaba cómo surgió la bandera arcoíris que contiene los colores negros y marrón y que nos habla de la lucha antirracista que también tiene lugar en el seno de la comunidad LGTBIQ*.

En aquella sala también se abordaba la participación del *Black Panther Party* (Partido de las Panteras Negras) en la lucha por la equidad. Llamado originalmente "Partido Pantera Negra de Autodefensa", fue fundado en Oakland en 1966 por Bobby Seale y Huey P. Newton.

Allí sentí que sabía muy poco sobre Las Panteras por lo que más adelante me puse a leer y buscar documentos, o sea, a hurgar en la historia de dicha agrupación política.

Una de las tareas iniciales de las Panteras Negras fue defender a la población afro de los abusos policiales (de ahí el nombre), entiéndase uso extremo de la violencia, golpizas, arrestos arbitrarios, etc.; sin embargo, se les conoce casi exclusivamente por las armas que portaban (legalmente) y a pesar de que tuvieron también propósitos más amplios, la mayoría relacionados específicamente con las condiciones de vida de la población afro.

Educación, economía, servicios públicos, acceso a la salud, la eliminación de la guerra, la población carcelaria predominantemente negra fueron algunas de las demandas políticas de este partido, las cuales quedaron inscritas en un documento de diez puntos que fue redactado por sus miembros, ante la posible aprobación de una ley que intentaba restringir el uso de las armas en mano de civiles.

Los desayunos gratuitos para infantes fueron una de las acciones desarrolladas por Las Panteras a partir de las donaciones de los propios miembros de la comunidad afrodescendiente, con el objetivo de apoyar la vida cotidiana de todes.

Por otra parte, el sentimiento antiimperialista y su posicionamiento contra la intervención estadounidense en Vietnam queda también recogido en tal documento:

Queremos el fin inmediato de todas las guerras de agresión
Creemos que los distintos conflictos que existen en el mundo vienen directamente del deseo agresivo de las élites y el gobierno de los Estados Unidos para imponer su dominio sobre la gente oprimida del mundo. Creemos que si los Estados Unidos o sus lacayos no cesan estas guerras agresivas, el pueblo tendrá derecho de defenderse por todos los medios necesarios en contra de sus agresores.

La preocupación por la población carcelaria que, como sabemos es mayoritariamente negra en Estados Unidos de América, y cuyas causas se exponen magistralmente en el documental Enmienda XIII, continúa teniendo validez en la actualidad. El racismo estructural encarcela cuerpos negros fundamentalmente.

El aspecto económico de la desigualdad también fue parte del programa político de las Panteras Negras, toda vez que luchar por la equidad racial implicaba también establecer medidas que permitieran el progreso económico de las poblaciones negras, como la obtención de empleos y el derecho a vivir en condiciones dignas, por ejemplo.

En el año 1970 dos tercios de las Panteras Negras eran mujeres.

En 1971 ya operaban en Oakland los siguientes programas gratuitos destinados a la población de afrodescendientes y las personas oprimidas, todos gestionados y organizados por Las Panteras.

Los programas y acciones sociales desarrolladas por el Partido de las Panteras Negras les mostraron a las personas afro en general que se pueden implementar otras maneras de gestionar los recursos comunitarios e individuales.

Al mismo tiempo, a nivel psicológico, el Partido tuvo un impacto y desde mi opinión, no solo en las poblaciones afrodescendientes de Estados Unidos, sino a nivel internacional.

El orgullo y poder negros fueron inscritos para siempre cuando el afroestadounidense de origen cubano John Carlos y su compañero Tommie Smith mostraron al mundo su rechazo al racismo y su apoyo a la lucha por los derechos civiles al alzar aquellos puños negros en el marco de las Olimpiadas de México en 1968.

Esta acción ha encontrado desde hace cinco años otro gesto paralelo: poner una rodilla en el suelo, como ha sucedido en los juegos de la recién finalizada Eurocopa y que ya comienza a hacerse popular en escenarios extradeportivos. El origen se encuentra en 2016, cuando el jugador de la liga profesional de fútbol americano (NFL) Colin Kaepernick, durante un partido, se arrodilló mientras se escuchaba el himno de EEUU.

Programa Político de las Panteras Negras

1. Queremos libertad. Queremos el poder de determinar el destino de nuestras comunidades negras y oprimidas.
Creemos que la gente negra y oprimida no va a ser libre hasta que podamos determinar nuestros destinos en nuestras propias comunidades nosotros mismos, controlando completamente todas las instituciones que existen en nuestras comunidades.

2. Queremos empleo para toda nuestra gente.
Creemos que el gobierno federal es responsable y está obligado a darle a cada persona empleo o ingreso garantizado. Creemos que si el empresario americano no nos da empleo a todos, entonces la tecnología y los medios de producción se le deberían de quitar al empresario y darse a la comunidad para que la gente de la comunidad pueda organizar y emplear a toda su gente y darle un alto nivel de vida.

3. Queremos un alto al saqueo de nuestras comunidades negras y oprimidas por los capitalistas.
Creemos que este gobierno racista nos ha robado y ahora estamos exigiendo la deuda atrasada de 40 acres y dos mulas. Se nos prometieron 40 acres y dos mulas hace 100 años como restitución por la labor esclava y la matanza masiva de gente negra. Aceptaremos el pago en efectivo, el cual se distribuirá en nuestras comunidades. El racista estadounidense ha participado en la masacre de más de 50 millones de personas negras. Entonces, sentimos que la demanda que hacemos es modesta.

4. Queremos viviendas decentes y adecuadas para el albergue de seres humanos.

5. Queremos educación decente para nuestra gente que exponga la verdadera naturaleza de esta sociedad estadounidense decadente. Queremos educación que nos enseñe nuestra verdadera historia y papel en la sociedad de hoy.
Creemos que si los terratenientes no dan viviendas decentes a nuestras comunidades negras y oprimidas, entonces las viviendas y la tierra deben convertirse en cooperativas para que la gente en nuestras comunidades, con ayuda del gobierno, pueda construir y tener viviendas decentes para la gente.

Creemos en un sistema educativo que dé a nuestra gente un conocimiento de sí misma. Si no tienes conocimiento de ti mismo y de tu posición en la sociedad y en el mundo, entonces tendrás poco chance de aprender más.

6. Queremos servicio médico completamente gratis para toda la gente negra y oprimida.
Creemos que el gobierno tiene que proporcionar de forma gratuita y para toda la gente, facilidades de servicio médico, las cuales no solo traten nuestras enfermedades, la mayoría de las cuales existen debido a nuestra opresión, pero que también desarrollen programas médicos preventivos para garantizar nuestra futura supervivencia. Creemos que la educación de salud masiva y los programas de investigación se tienen que desarrollar para dar a toda la gente negra y oprimida acceso a información científica y médica avanzada, de forma que nos podamos proveer atención médica adecuada.

7. Queremos un alto inmediato a la brutalidad policiaca y a la matanza de gente negra, otra gente de color y toda la gente oprimida dentro de los Estados Unidos.
Creemos que el gobierno racista y fascista de los Estados Unidos utiliza sus agencias de seguridad domésticas para llevar a cabo su programa de opresión contra la gente negra, otra gente de color y gente pobre dentro de los Estados Unidos. Por lo tanto, creemos que es nuestro derecho defendernos contra tales fuerzas armadas y que toda la gente negra y oprimida debería estar armada para la autodefensa de nuestras casas y comunidades contra estas fuerzas policiacas fascistas.

8. Queremos el fin inmediato de todas las guerras de agresión.
Creemos que los distintos conflictos que existen en el mundo vienen directamente del deseo agresivo de las élites y el gobierno de los Estados Unidos para imponer su dominio sobre la gente oprimida del mundo. Creemos que si los Estados Unidos o sus lacayos no cesan estas guerras agresivas, el pueblo tendrá derecho de defenderse por todos los medios necesarios en contra de sus agresores.

9. Queremos libertad para toda la gente negra y oprimida actualmente detenida en prisiones y cárceles federales, estatales, locales y militares de los Estados Unidos. Para todas las personas acusadas de supuestos crímenes bajo las leyes de este país, queremos juicios con un jurado formado por personas de su color.

Creemos que muchos negros y gente pobre y oprimida actualmente detenidos en prisiones y cárceles estadounidenses no han recibido juicios justos e imparciales bajo un sistema judicial racista y fascista y deberían de estar libres de encarcelamiento. Creemos en la eliminación definitiva de todas las miserables e inhumanas instituciones penales, porque las masas de hombres y mujeres encarcelados dentro de los Estados Unidos o por el ejército estadounidense son las víctimas de condiciones opresivas que son la causa real de su encarcelamiento. Creemos que cuando las personas son enjuiciadas, los Estados Unidos debería de garantizar jurados formados por sus colegas de color, abogados de su elección y libertad de encarcelamiento mientras esperan el juicio.

10. **Queremos tierra, pan, vivienda, educación, ropa, justicia, paz y control comunitario por el pueblo de la tecnología moderna.**

Cuando, en el curso de eventos humanos, se vuelve necesario que un pueblo disuelva los lazos políticos que lo han conectado con otro, y asumir, entre los poderes de la tierra, la estación separada e igual a la cual las leyes de la naturaleza y el Dios de la naturaleza le dan derecho, un respeto decente a las opiniones de la humanidad requiere que declaren las causas que los impulsan a la separación. Mantenemos que estas verdades son autoevidentes, que todos los hombres son creados iguales; que su Creador les dota de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Que para asegurar estos derechos, los gobiernos se instauran entre los hombres, derivando sus poderes justos del consentimiento de los gobernados; que, cuando cualquier forma de gobierno se vuelve en destructor de estos fines, es un derecho del pueblo alterar o abolirlo, e instaurar un nuevo gobierno, creando su camino sobre tales principios, y organizando sus poderes en tal forma como les parezca más probable que garanticen su seguridad y su felicidad.

La prudencia, ciertamente, dictará que un gobierno de largo plazo no se debería de cambiar por causas ligeras y transitorias; y, en consecuencia, la experiencia ha demostrado que los humanos están más dispuestos a sufrir, mientras los males sean

soportables, que a abolir las formas a las cuales están acostumbrados. Pero, cuando un largo tren de abusos y usurpación, persiguiendo invariablemente el mismo objeto, demuestra una intención de reducirlos debajo de un despotismo absoluto, será su derecho, será su deber, liberarse de tal gobierno, y proveer nuevas guardias para su futura seguridad.

Programas de Supervivencia

1- Clínica Médica George Jackson: atención médica y programas de prevención gratuitos.
2- Fundación para la investigación de células falciformes (ACF): establecida para investigar y crear una cura para la anemia de células falciformes. La fundación informa a las personas sobre la anemia de células falciformes y mantiene un comité médico asesor que investiga esta enfermedad paralizante.
3- Programa de atención dental gratuito para la población: chequeos gratuitos, tratamiento y programas educativos enfocados en la higiene dental.
4- Programa gratuito de optometría para el pueblo: exámenes optométricos gratuitos, tratamientos y espejuelos para el pueblo.
5- Programa de ambulancia gratuitos para el pueblo: provee, gratuitamente, rápida transportación para las personas heridas o enfermas. Los pagos de facturas por este servicio por ende se eliminan, protegiendo la situación financiera y medios económicos de los pacientes.
6- Programa gratuito de alimentos: ofrece alimentos a personas de la comunidad negra y otras comunidades oprimidas.
7- Programa de desayuno gratuito: ofrece gratuitamente a los niños un desayuno gratuito, caliente y nutritivo todas las mañanas en que deben ir a la escuela.
8- Cooperativas: provee a la comunidad de alimentos, a través de la participación comunitaria y la compra cooperativa comunitaria.
9- Servicios de noticias intercomunales: provee noticias e informaciones sobre el mundo y las comunidades negras y oprimidas.
10- Programa comunitario gratuito de empleo para el pueblo: ofrece servicios de búsqueda de empleo para las personas pobres y oprimidas.
11- Programa de calzado: ofrece zapatos gratuitos al pueblo, los cuales son fabricados en la Fábrica de Calzado Para el Pueblo.

12- Programa de ropa gratis para el pueblo: provee ropa nueva, elegante y de calidad al pueblo.
13- Programa de asesoría legal y educativa para el pueblo: ofrece asesoría legal completa, y clases de asesoría legal a las personas necesitadas.
14- Programa gratuito de transporte en autobuses a las prisiones: ofrece transportación gratuita a las cárceles a los familiares y amigos de los prisioneros.
15- Programa gratuito de cantina para prisioneros: provee fondos a hombres y mujeres presos para comprar artículos de la cantina de la cárcel.
16- Programa Adultos Mayores Contra un Ambiente Hostil (Seniors Against a Fearful Environment, S.A.F.E, en inglés): provee transportación y compañía a los adultos mayores hacia y desde los bancos de la comunidad el primer día de cada mes.
17- Programa de vivienda cooperativa para el pueblo: provee, con ayuda del gobierno federal, una vivienda decente, de bajo costo y de calidad a las comunidades negras y las comunidades oprimidas.
18- Programa gratuito de plomería y mantenimiento para el pueblo: ofrece servicios gratuitos de plomería y mantenimiento para mejorar las viviendas del pueblo.
19- Programa gratuito de control de plagas: servicio gratuito de exterminación de ratas, cucarachas y otros portadores de enfermedades y roedores.
20- Escuela comunitaria de Oakland: provee a los niños negros y de otras comunidades oprimidas con un método científico para pensar y analizar el mundo que les rodea. Este método desarrolla habilidades básicas para vivir en esta sociedad.
21- Escuelas de liberación. Programas gratuitos de música y baile: Proporciona a los niños instalaciones y materiales educativos complementarios gratuitos para promover una visión correcta de su papel en la sociedad y brinda apoyo para los programas de música y danza de la Escuela Comunitaria de Oakland.
22- Centro de desarrollo infantil: Proporciona instalaciones de cuidado infantil las 24 horas para bebés y niños entre las edades de 2 meses y tres años. Los jóvenes participan en un programa científico para desarrollar sus instalaciones físicas y mentales en las edades más tempranas.