



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-Não Comercial-Compártilha Igual 4.0 Internacional.

**Celeste Ciccarone** <sup>ORCID</sup>

Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo  
[celeste.ciccarone@gmail.com](mailto:celeste.ciccarone@gmail.com)

Relatório recebido em:

01/11/2022

Relatório aprovado em:

10/04/2023

Relatório publicado em:

10/07/2023

## Relatório de pesquisa: Marcas da diferença – apontamentos sobre presenças indígenas em Cuba

*Marks of difference: notes on indigenous presence in Cuba*

*Marcadores de la diferencia: notas sobre la presencia indígena en Cuba*

*Marques de différence : notes sur la présence indigène à Cuba*

### RESUMO

Entre um diário de campo, uma busca textual e uma etnografia de relatos e encontros, o presente relatório da pesquisa, realizada em Cuba no período de 2019/2, constitui um desdobramento de um projeto de investigação intitulado *Marcas da diferença: apontamentos para uma etnografia da relação afroindígena* em Cuba e no Brasil que tinha como objetivo realizar uma investigação comparativa entre agenciamentos concretos de coletivos de matriz africana e ameríndios em Cuba e no Brasil como contradiscursos às teorias nacionalistas da mestiçagem e do sincretismo.

**PALAVRAS-CHAVE:** mestiçagem; nacionalismo; marcas da diferença.

### ABSTRACT

Between a field diary, textual research and ethnographic methods, this research report, carried out in Cuba in the second half of 2019, is an offshoot of a research project entitled *Marks of Difference: notes for an ethnography of afro-indigenous relationships in Cuba and Brazil*. The aim of this project was to conduct a comparative study of concrete assemblages of African and Amerindian collectives in Cuba and Brazil as counter-narratives to nationalist theories of miscegenation and syncretism.

**KEYWORDS:** racial mixture; nationalism; marks of difference.

### RESUMEN

Entre un diario de campo, una búsqueda textual y una etnografía de relatos y encuentros, surge este informe de investigación, realizado en Cuba en el segundo semestre de 2019, y que hace parte del proyecto de investigación titulado *Marcadores de la diferencia: apuntes para una etnografía de la relación afroindígena en Cuba y Brasil*, cuyo objetivo es realizar una investigación comparativa entre ensamblajes concretos de colectivos africanos y ameríndios en Cuba y en Brasil como contra-narrativas a las teorías nacionalistas del mestizaje y del sincretismo.

**PALABRAS-CLAVE:** mestizaje; nacionalismo; marcadores de diferencia.

## RÉSUMÉ

Entre un journal de terrain, une recherche textuelle et une ethnographie de récits et de rencontres, ce rapport de recherche réalisé à Cuba au deuxième semestre de 2019 est issu d'un projet de recherche intitulé *Marques de différence: notes pour une ethnographie des relations afro-indigènes à Cuba et au Brésil ?* que se proposait à effectuer une enquête comparative sur les agencements concrets de collectifs africains et amérindiens comme contre-discours aux théories nationalistes du métissage et du syncrétisme.

**MOTS-CLÉS :** métissage ; nationalisme ; marques de différence ; Brésil ; Cuba.



Revista do Programa de  
Pós-Graduação em Geografia e  
do Departamento de Geografia  
da UFES

Volume 3, n. 36  
Julho-Dezembro, 2023  
ISSN: 2175-3709

## SAIR DE LA HABANA

Desde viagens anteriores, delineava contornos de uma geopolítica do conhecimento que Omélio Caballero Agüerro (Universidad de Camagüey) definia como *habanacentrismo* pela concentração de recursos materiais e simbólicos na capital, como as Conferências Internacionais de Antropologia, espaço quase exclusivo de divulgação e intercâmbio entre investigadores cubanos e estrangeiros. Na estrutura da Conferência, inalterada desde 2014, quando comecei a participar do evento, os temas relacionados aos povos indígenas incluíam os *índios mortos*, de competência da arqueologia, história e antropologia das heranças culturais, enquanto os *índios vivos* remetiam a estudos realizados em outras partes do mundo. Quando em 2018 propus realizar um trabalho de campo com indígenas, uma organizadora do evento me lançou o desafio “*Se há índios em Cuba, demonstre-o*”. Aos coletivos tidos como extintos fazia de contraponto o interesse para os *afro-cubanos*, uma vez que, conforme Zoe Cremá Ramos (Casa da África de Santiago de Cuba), “*não poderia ser diferente, pois a população negra é imensa, imersa e disseminada na ilha. Cuba sem negros não seria Cuba*”. De maneira inversa e semelhante ao que tinha acontecido na Colômbia com a população afrodescendente (FRIEDEMANN; AROCHA, 1986), a invisibilidade e ausência de interesse acadêmico para os indígenas em Cuba ressoava como expressão de discrimina-

ção (FRIEDEMANN, 1992). Enquanto a tese da extinção era defendida pelo *establishment* antropológico, nas conversas com a população ouvia desde relatos sobre as heranças indígenas na formação do povo até referências a coletivos espalhados na ilha e concentrados nos *montes* – os altiplanos do oriente. Precisava sair de La Habana atrás de outras versões e relatos de sujeitos afirmando sua diferença, enquanto diferença em sua visibilidade e composição (GOLDMAN, 2015, p. 653).

## PRIMEIROS ENCONTROS

Na Universidad de Camagüey, fui recebida por acadêmicos, entre eles Maikel Ponds Giralt, guia intelectual de meu percurso, e Omélio Caballero Agüerro, *historiador de campo*, como ele se definia, que me fornecia um mapa da ocupação territorial de núcleos domésticos *indocubanos*, membros da grande família *Ramírez Rojas*, liderada pelo cacique *Panchito*, da aldeia mãe *La Rancheria*, localizada nos montes de *Yateras* (Guantánamo)<sup>1</sup>. Na Universidad de las Artes (ISA) tive acesso ao curta-metragem *Calalú* (2016)<sup>2</sup>, do cineasta Alberto Santos, dedicado a Rafaela Ramírez Rojas, membro da grande família *indocubana*, narrando sua trajetória desde a saída do distrito de Baracoa (Guantánamo) junto com seu esposo ao encontro com o lugar que a reconciliava com seu passado. Em situação de desamparo, investia no etnoturismo valorizando práticas e saberes culinários de seu povo.

1. O mapa tinha sido publicado no livro *Panchito: Cacique de Montaña* (2016), de autoria do antropólogo cubano-americano José Barreiro, um dos coordenadores do Projeto Legado Indígena del Caribe.
2. Nome de planta alimentar caribenha originária da África Ocidental. Acesso ao documentário: <https://vimeo.com/188457302?ref=em-share>.

Em Camagüey, entre projetos voltados para valorização da *localidad*, pude compartilhar minha proposta de investigação com o comitê da *Casa de la Diversidad* que sediava *La Ruta del Esclavo*, projeto da Unesco voltado à conscientização das marcas da escravidão e ao reconhecimento da presença e herança africana em Cuba.

Em Santiago de Cuba, no extremo oriente da ilha, com intenso fluxo e circulação de pessoas, sons e mercadorias caribenhas, o encontro com a equipe da Casa da África me reconectava às experiências em de La Habana, estranhando minha investigação e reiterando a narrativa da extinção dos indígenas com o convite para um encontro-aula. Ouvi relatos referenciados em textos de Fernando Ortiz, *patrono* da antropologia cubana, sobre heranças pré-hispânicas e a mescla genética e cultural de africanos e indígenas na composição do povo cubano sacralizada no culto mariano da *Virgen del Cobre*. No âmbito caribenho teria ocorrido o confronto “exemplar” entre os coletivos, durante a revolta haitiana contra a escravidão, com intensa migração para o oriente cubano, hostilizada pelo governo de Santo Domingo com população em maioria de herança indígena. Após o encerramento da aula que decretava como “*efêmera*” a contribuição dos *aborígenes* na influência multiétnica da população caribenha, tive uma experiência bem diferente na recepção da equipe na Casa do Caribe interessada na pesquisa e solícita nas indicações de textos

e produções audiovisuais que corroboravam a concentração de coletivos indígenas no oriente cubano.

Em Baracoa (Guantánamo), cidade mais antiga da ilha, o Museu Arqueológico sediava, desde 2016, o Projeto de Pesquisa *Legado Indígena del Caribe* apoiando as lutas das *comunidades descendentes de aborígenes* para reconhecimento, reparação e justiça histórica, com os objetivos de “*re-conectar, re-unificar e re-conscientizar a população cubana sobre suas raízes indígenas, descolonizando a perspectiva da extinção, penetrando no tecido da indigenidad cubana*” (Boletins, 2018: 2). Anualmente, são realizados eventos temáticos com oficinas (*Talleres de indigenidad en Cuba*) divulgados através de informativos (*Boletín*) que incluem ainda artigos e relatórios de pesquisa. O historiador Alexandro Hartman, diretor do Museu e um dos coordenadores do Projeto, atribuía a versão da extinção dos indígenas à escassa visibilidade dos coletivos localizados em lugares remotos; a critérios fenotípicos e eurocêntricos de “indianidade” enraizados na antropologia cubana; e ao recurso à mestiçagem como estratégia para o esbulho histórico das terras indígenas. Refutando a tese dos efeitos *letais* da miscigenação, Hartman citava pesquisas com grande repercussão na ilha que comprovavam a *herança biológica indocubana* da população e a incidência genética indígena na linha materna no âmbito caribenho me atentando para os efeitos de verdade dessa narrativa na



Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da UFES

Volume 3, n. 36  
Julho-Dezembro, 2023  
ISSN: 2175-3709

população. Hartman ainda responsabilizara historiadores pela exclusiva atuação dos *afrocubanos* como rebeldes revolucionários (*cimarrones*) omitindo a participação indígena, dirigindo enfim aos pesquisadores um desafio similar ao que tinha recebido nas Conferências em La Habana, convidando-os a visitar os aldeamentos dos *indocubanos*. Com deslocamentos limitados em função do período de incessantes chuvas na ilha, o trânsito de indígenas no Museu e no distrito de Baracoa me proporcionara vários encontros, inaugurando outro percurso na ilha que iniciara confrontando as marcas indígenas nas textualidades historiográficas e antropológicas da geopolítica cubana do conhecimento.

## MARCAS INDÍGENAS NA HISTORIOGRAFIA CUBANA

Na análise das fontes coloniais, Manuel Reyes Cardero (2016) trata o sistema de *encomiendas* nas Antilhas como regime de dominação-exploração amparado na concessão de índios e terras aos colonizadores. Enquanto esses burlavam as disposições régias, garantindo a manutenção do regime da escravidão até o século XVIII, noticiavam-se ataques a povoados do oriente da ilha de autoria de *cimarrones* – escravos negros fugitivos das *encomiendas*, que viviam nos *palenques* (quilombos) – e indígenas perseguidos e escravizados. Trata-se da única referência a ações conjuntas dos coletivos, persistindo a invisibilidade indígena, como questionado por

Hartman. Contradizendo a narrativa hegemônica da extinção dos indígenas desde a invasão colonial, Reyes Cardero se remete a documentos do século XIX sobre demandas de remessas de escravos que trata da “*raça aborígene natural da Ilha que continuava prevalecendo*” (CARDERO, p. 12) concentrada em três principais reservas: *Guanabacoa* (La Habana); *El Caney* (Santiago de Cuba); *Jiguaní* (Bayamo) (CARDERO, p. 14). Esses lugares da memória que permanecem entre a população cubana como referências territoriais de coletivos indígenas incluíam “*indígenas não reduzidos*” que se deslocavam para os montes do oriente cubano, em espaços compartilhados com “*outras raças e com negros escravos fugitivos nos quilombos*” (CARDERO, p. 15).

No âmbito da relação entre política colonial da mestiçagem e esbulho das terras indígenas, Manuel Reyes Cardero (2018) elege como estudo de caso, a reserva indígena *El Caney* (Santiago de Cuba), reconhecida desde a segunda metade do século XVI pela coroa espanhola, com o intuito de controlar a dispersão dos indígenas e garantir a defesa do território oriental das investidas de corsários, piratas e *cimarrones*. Enquanto os coletivos de *El Caney* e da reserva de *El Cobre* se articulavam para garantir e defender seu pertencimento à terra e ao autogoverno frente à exploração colonial (CARDERO, 2018, p. 17), com a fugas de escravos negros das minas de *El Cobre* e de índios de *El Caney*, a Coroa determinara a

extinção da reserva legitimando o esbulho das terras de interesse dos *geógrafos* – os fazendeiros *criollos* (CARDERO, 2018, p. 18). Cafeicultores franco-haitianos se assentavam próximos de *El Caney* trazendo para as *plantations* escravos africanos e migrantes, cerceando e invadindo a reserva, onde a população indígena, apesar da repressão dos levantes, se manteve majoritária até a segunda década do século XIX. Os censos realizados entre 1700 e 1800 revelam a mudança dos critérios censitários como estratégia chave da articulação entre esbulho, violação dos direitos territoriais indígenas e política de incentivo à mestiçagem. Em 1775, 90% da população era constituída pela *raça indígena*; enquanto que em 1778 o critério *natural* (da terra/indígena) é substituído pelo da *cor* e em 1814, quando, das 371 terras da *comunidade*, 328 estavam cultivadas por fazendeiros *criollos*, titulados como proprietários, os indígenas de *El Caney* e *Jiguaní*, considerados *muito misturados*, são identificados como *espanhóis* nas categorias de *brancos*, *negros* e *mulatos* (CARDERO, 2018, p. 20). A averiguação do reconhecimento da terra indígena, juridicamente respaldada, não impediu ao governo colonial garantir os interesses dos latifundiários, produzindo o *desaparecimento dos indígenas* (CARDERO, 2018, p. 24), uma vez que a *raça* como critério censitário revelava que em *El Caney* 65% da população era constituída por indígenas que

persistiam na luta contra o esbulho de suas terras. No censo de 1841, a produção de seu desaparecimento, ao serem incluídos no cômputo dos *brancos* e dos *escravos negros*, justificara proceder à extinção da reserva em 1845 (CARDERO, 2018, p. 26), sendo que será exigida a demonstração da *pureza de sua raça* no censo de 1849 quando o coletivo se encontrara *misturado e transculturado* (CARDERO, 2018, p. 27), categoria de autoria de F. Ortiz, paradigmática das ciências sociais e humanas cubanas.

Em estudos mais recentes sobre o “desaparecimento” dos indígenas, Antônio Santamaria García e Sigfrido Cienfuegos Vázquez (2013) elegem o cenário do século XIX quando a categoria *indocubanos* se tornara internamente diversificada, incluindo descendentes de *aborígenes*, nativos deportados das Antilhas, do México e da Flórida, num intenso tráfico de pessoas, sendo a defesa da *Gran Antilla* (Cuba) prioridade da metrópole desde a revolta negra em Haiti (1791), com profundo impacto nas sociedades escravocratas e na dinâmica dos conflitos no Caribe. A presença de indígenas *estrangeiros* em Cuba teria sido utilizada como justificativa para o *desaparecimento* do interesse dos historiadores cubanos (GARCÍA; VÁZQUEZ, 2013, p. 5), assim como a tese da *transculturação muda* nos estudos linguísticos e das tradições populares e a confusão entre *extinção biológica* e *assimilação cultural* nas investigações genéticas e antropológicas (GARCÍA; VÁZQUEZ, 2013, p. 6).



Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da UFES

Volume 3, n. 36  
Julho-Dezembro, 2023  
ISSN: 2175-3709

Se a tese da extinção dos *aborígenes* resistirá até a notificação na década de 1980, da presença de cerca de 1.000 *descendentes de nativos americanos* na província de Guantánamo, sua trajetória remonta aos meados do século XVIII quando passou a dominar o paradigma da *mistura*, com exceção dos coletivos de *El Caney*, *Jiguani* e *Guanabacoa* que preservaram sua *singularidade* até o século XIX, e eclode a retórica da *integração* da população *aborígene* em função da pobreza e marginalidade compartilhada com *estrangeiros*. Evidências contrárias à tese integracionista remetem às lutas de famílias indígenas para o reconhecimento de seus direitos contra o esbulho das terras e para a isenção de tributos, repudiadas publicamente pelo naturalista Alexander von Humboldt como falaciosas e oportunistas para “arrancar dinheiro das pensões do governo” (GARCÍA; VÁZQUEZ, 2013, p. 13) sob o pretexto de sua descendência. Se no século XIX a tese da *mistura* e a perspectiva da *aculturação* em função da mobilidade demográfica dos indígenas, após a abolição da escravidão, apareciam inquestionáveis, os autores retrocedem a documentos dos séculos XVII e XVIII para se debruçarem sobre as relações entre negros e indígenas nas revoltas conjuntas contra esbulhos e garantia de direitos sobre as terras e nos conflitos entre indígenas rebeldes e prófugos negros e *chinos* (descendentes de índios e mulatos), questionando o desinteresse da historiografia cubana para as

relações entre escravos indígenas e negros rebeldes – os *cimarrones* – persistindo como únicos *precursores* das lutas pela independência da ilha.

J. Sanchez Guerra (2016; 2017), questionando o estilo personificado e nacionalista da historiografia militar cubana desconsiderando as minorias nacionais e os temas de caráter regional (GUERRA, 2016; 2017, p. 4), interrompe o círculo vicioso da presença e rápida extinção da diferença ao direciona-se para o oriente cubano da segunda metade do século XIX, protagonizado por grupos familiares *indocubanos*, vítimas de esbulho em busca de terras para viver. Os Rojas, provenientes da reserva de *El Caney*, deslocavam-se desde final do século XVII para a região de *Tiguabos* (Granma) cujas terras se tornaram alvo da investida de colonizadores ingleses, que tinham expulsado o grupo que conseguira terras na região de *Yateras* (Guantánamo), fundando a aldeia de *San Andrés de los Índios*. Os Ramírez alcançavam a mesma região, vítimas de esbulho de suas terras por fazendeiros e autoridades coloniais, juntando-se aos Rojas e fortalecendo a união dos grupos com alianças de casamento. Conflitos com coletivos de matriz africana que viviam nos *palenques* na mesma área levaram à expulsão desses últimos, enquanto com a eclosão da Guerra dos Dez Anos (1868-1878), com a ameaça de invasão de suas terras, membros dos grupos familiares foram obrigados a integrarem as fileiras dos donos dos cafezais e o exército espa-

nhol, incorporando-se em seguida aos *mambises*, os guerrilheiros pró-independência (1879-1880). A atuação ao lado dos colonizadores marcara os *guajiro índios* (camponeses indígenas) com acusações persistentes de traição. Ainda que o cacique *mambi* José Francisco Rojas orientasse os grupos a permanecerem à margem do conflito, o evento da morte do general Combret por um jovem indígena recrudesciu as investidas contra os *índios de Yateras* acusados de perseguirem e matarem guerrilheiros e foram marcados com o estigma de *contrarrevolucionários* (GUERRA, 2016; 2017, p. 15-16) por J. Martí. Confrontando a autoridade do *apóstolo da revolução*, Sanchez Guerra busca reabilitar a atuação dos indígenas na defesa de seu território e na guerra *necessária* pela independência, destacando personagens heróicas, como o cacique José Francisco Rojas, a médium e parteira Cristina Perez e as mulheres do meridiano 75 de *Yateras*, que orienta o horário de Cuba, na retaguarda como cantoras de hinos heroicos nas trincheiras da guerra, ainda invisíveis na historiografia militar cubana (GUERRA, 2016; 2017, p. 17-23). Destacando a atuação do *Regimento Hautey dos índios de Yateras*, em homenagem ao líder taíno *Hautey* na luta anticolonial na República Dominicana, no Haiti e em Cuba, junto a escravos africanos, o autor lamenta as escassas referências aos guerrilheiros indígenas, limitadas a uma de cunho racista e outra sobre patriotismo e pertencimento ao território.

No intuito de reabilitar o protagonismo indígena na historiografia militar, através de fontes documentais e da memória oral de seus familiares, J. Sanchez Guerra investe na biografia de *Ladislao Ramírez Rojas* (2018), um dos principais líderes do *Regimento Hautey*, originário da região de *San Andrés de los Índios*, que atuara na guerra a serviço da coroa e dos cafeicultores para garantir a integridade dos coletivos e a defesa da terra para, em seguida, incorporar-se aos *mambises* sob o comando do cacique *Francisco Rojas*. Com o trabalho nas fazendas, *Ladislao* garantiu a alimentação do *Regimento Hautey*, enquanto as recompensas recebidas para os serviços prestados à pátria e para melhoria da vida dos *mambises* lhe permitiram adquirir terras na região de *Yateras* investindo na união dos coletivos e no fortalecimento das lideranças e enfrentando investidas de latifundiários e companhias estrangeiras sobre as terras indígenas. Em 1912, com a eclosão do movimento dos *Independientes de color* contra o racismo, a escravidão e a opressão política, os coletivos de *Yateras* se armaram na defesa das comunidades evitando o confronto e o conflito armado com os *afrocubanos*. A biografia de *Ladislao* narrada por seus familiares se concentra na atuação da liderança na luta contra os esbulhos das terras pela investida de latifundiários *criollos* e estrangeiros junto a funcionários corruptos que visavam à extração de madeira, com denúncias e resistências dos *guajiros*



Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da UFES

Volume 3, n. 36  
Julho-Dezembro, 2023  
ISSN: 2175-3709



*índios* apoiados pelo comitê de defesa das terras em Guantánamo (GUERRA, 2016; 2017, p. 6-7).

O reconhecimento pela atuação na guerra e contra os ataques ao território indígena garantiram ao herói montês a maior posse das terras férteis da região de *San Andrés de los Índios* distribuídas entre os núcleos domésticos, incentivando o casamento preferencial entre as famílias *Roja* e *Ramírez*. Os relatos biográficos apontam ainda feitos, como a implementação da escola comunitária, no legado da luta fidelista contra o analfabetismo e a importância das memórias e culturas comunitárias coletadas por jornalistas e pesquisadores. Guardião das tradições, conselheiro, fazedor de paz, *Ladislau Ramírez* aparece numa foto emblemática junto ao arqueólogo e historiador Manuel Rivero de la Calle em 1974, ano de sua morte, sendo enterrado, conforme seu desejo, no *Picote Santo*, monte sagrado dos índios de *Yateras*, deixando como legado para o neto *Panchito* “*la cultura india que nos queda no se debe caer. Mantén quien tú eres*” (GUERRA, 2016; 2017, p. 16).

## MARCAS INDÍGENAS NA ANTROPOLOGIA CUBANA

A produção antropológica cubana remete a “*un fenómeno prácticamente desconocido*” há algumas décadas na ilha, conforme destacam L. Korsbaek e M. Barrios Luna (2009), que elegem entre os fatores responsáveis para a demora a hegemonia da medicina, da antropologia

física, da filosofia e do direito; e a herança soviética “*assombrando*” a antropologia sociocultural e o isolamento da ilha com o fortalecimento das fronteiras. Para Andrés Lozano Zamora (2013), os estudos antropológicos cubanos seguem um percurso que, a partir do despertar da consciência nacional e da análise do sistema escravocrata das *plantations*, direciona-se para a Antropologia Fenológica, a Zoologia, a Botânica e a Geografia e para o estudo de costumes, tradições, descrições físicas, achados arqueológicos e personagens nacionais. O autor data da primeira metade do século XIX a emergência de marcas indígenas nos estudos de antropologia física, história e arqueologia, destacando a coletânea *Las culturas aborígenes de Cuba*, de Manuel Rivero de la Calle, sobre critérios fenotípicos da *mistura* realizados “*através de medições antropométricas de descendentes masculinos de aborígenes cubanos mestiçados com raças europeias e negroides localizados na província de Guantánamo*” (ZAMORA, 2013, p. 68).

No século XX e com o advento da Revolução, a vertente da antropologia aplicada investira em estudos para melhorias das condições físicas e de trabalho da população, enquanto na década de 1990 são implementados Cursos de Antropologia Física e Sociocultural, sob a influência de Fernando Ortiz e Lydia Cabrera, aos quais Zamora dedica uma breve biografia intelectual. Homenageado como o *Terceiro Descobridor de Cuba* (ZAMORA, 2013, p. 70), representante da cultura e da

ciência nacional do século XX, Fernando Ortiz deixara uma vasta produção intelectual e política, a partir do manifesto antirracista *El engaño de las razas* (1946) e do texto *Ni racismo ni xenofobia* (1955), elegendo os coletivos *afrocubanos* a símbolos da cultura e identidade nacional, incluindo o “componente indígena” na análise do culto mariano em *La Virgen de la Caridad del Cobre: Historia y etnografía* (2008). Lydia Cabrera seguirá elegendo os estudos da cultura *afrocubana* numa dimensão poética com o intuito de “desentranhar a marca africana na cultura insular” numa perspectiva etnográfica com o trabalho *El Monte* (1954), dedicado à origem da *santería* e sua liturgia. Na proposta de um programa de antropologia aplicada ao desenvolvimento da nação e melhoria da qualidade de vida da população, Lozano Zamora investe na socialização e expansão do conhecimento e da atuação antropológica junto à sociedade cubana; e na descentralização da formação multi e transdisciplinar da diversidade e identidade nacional, contribuindo na formulação de políticas sociais. Será na antropologia do turismo como fonte de recursos, trabalho e promoção cultural que se destaca o interesse antropológico para as “populações pré-hispânicas que não teriam sido completamente exterminadas, apesar de culturalmente assimiladas, com rastros de sua presença no idioma e em algumas comunidades da zona oriental onde traços da fisionomia seriam testemunhas do processo de transculturação” (ZAMORA, 2013, p. 74). Capturados no dis-

curso hegemônico da *mistura* e reduzidos a traços e rastros, os coletivos indígenas ressuscitam nas oportunidades do etnoturismo como fonte de divisa para o país.

Se a tradição da antropologia cubana estaria marcada por seu vínculo com a formação do povo na perspectiva da *mestiçagem* cultural e da *integração* genética, conforme o historiador e antropólogo cubano José Vega Suñol (2014), expoente reconhecido dessa tradição; por outro lado, Jesus Guancho (2009; 2011), discípulo de Fernando Ortiz, irá investir nos estudos sobre a presença indígena na formação da nação cubana enquanto *substrato vivo* da cultura nacional, na interação entre hispânicos, africanos e *aborígenes*. Defendendo a tese da *extinção* e *assimilação étnica forçada* dos coletivos indígenas, o autor se remete a fontes documentais desde sua contribuição na defesa dos ataques dos piratas, sua conversão e *assimilação*, até os arquivos paroquiais do século XIX que noticiam sobre os *descendentes indígenas* na maioria *misturados* e concentrados no oriente cubano onde, sobretudo entre os camponeses, a presença indígena na ilha se manifesta como *herança cultural*. Referenciado em múltiplas fontes documentais, Guancho produz um inventário dessas *sobrevivências culturais* como denominações de origem *aruak* de flora e fauna, de topônimos e hidrônimos, com cerca de 371 palavras que incluem o significado de Cuba como “terra cultivada”; edificações, como a casa comunal de origem *taina*



Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da UFES

Volume 3, n. 36  
Julho-Dezembro, 2023  
ISSN: 2175-3709

habitada por grupos domésticos e componentes da moradia camponesa readaptados e ressemantizados no léxico popular; a noção espacial do *batey*, jogo cerimonial indo-americano; o consumo do tabaco na religiosidade popular tratado por F. Ortiz em termos de significado da fumaça e culto aos ancestrais (*zemí*) donos da planta; hábitos alimentares como o uso da mandioca e do *ajiaco* (sopa) e nomes de frutas e doces, além de equipamentos de caça e pesca. O inventário visando à produção do *Atlas Etnográfico de Cuba, cultura popular tradicional* (GUANCHE, 2011, p. 127) não traz registros de trabalho de campo junto aos camponeses, o que pode sugerir tratar-se mais de trabalho de gabinete realizado a partir de dados levantados por outros pesquisadores. Por *assimilação étnica forçada* (2009), a narrativa da extinção se mantém hegemônica e a contribuição dos coletivos limitada à gênese e formação da população cubana no compromisso do intelectual orgânico com a consciência histórica da herança cultural do seu povo.

O artigo de José Antônio Garcia Molina (2013) constitui para um dos poucos trabalhos da antropologia cubana que conjuga o levantamento bibliográfico com relatos etnográficos junto a camponeses das províncias do oriente. Inspirado na proposta de J. Arocha (1992) sobre *marcas africanas* na Colômbia, desde um trabalho anterior (1998), Molina defende a articulação entre pesquisa etnográfica, etnohistória, arqueologia e linguística para o estudo da

memória e persistência de concepções, técnicas e práticas de cura indígenas enraizadas na religiosidade popular e na composição (*mescla*) com o *espiritismo de caridade e de cordón* (MOLINA, 2013, p. 150). Concepções e práticas dos *behiques aborígenes* compartilhadas entre povos originários antilhanos se evidenciam no diagnóstico e tratamento das doenças, sendo as enfermidades atribuídas à ação da bruxaria, às substâncias mágicas perturbadoras, às transgressões sociais e às faltas para com as obrigações com os ancestrais (*zemí*) (MOLINA, 2013, p. 152). O enfoque animista emerge na doença como *mal do espírito*, comum entre os cubanos com herança bantu, hispano-árabe e indígena, sendo predominante essa última concepção e seu tratamento, com música, uso da água magnetizada, ervas e cascas na preparação de remédios e nas rezas.

Questionando a tese da extinção dos coletivos indígenas como resultado da *mestiçagem* com os povos de matriz africana, dando origem aos camponeses do século XVI, Molina defende a persistência dos saberes e práticas da *medicina verde* na cura das enfermidades do corpo e da alma presente no subconsciente social cubano e atribui sua salvaguarda aos *behiques* e *escravos(as) aborígenes* desde os primórdios da colonização (MOLINA, 2013, p. 153). O autor se referencia em relatos de cronistas sobre a resistência dos espanhóis ao tratamento dos curandeiros apesar do alívio recebido sobre o uso

de plantas medicinais por parte de escravos africanos a partir de ensinamentos indígenas, destacando as profecias e vaticínios de *behiques* desde Bartolomé de las Casas e que persistem nas práticas dos médiuns em transe tidos como sucessores dos *behiques* (MOLINA, 2013, p. 156). No terreno etnográfico, Molina cita relatos de camponeses do oriente cubano, como o de um ancião de *Palmarito de Cauto* (Santiago de Cuba), sobre a linhagem materna de especialistas em plantas medicinais, remontando a uma ancestral indígena de *Jiguaní* (Granma), para tratar de famílias de curandeiros-espíritas nas quais se destacavam mulheres *behiques* especialistas nas profecias e homens curandeiros como Francisco Ramírez (*Panchito*), cacique de *Yateras* (Guantánamo), que Molina reconhece como *camponês de comprovada descendência indígena* e neto do cacique *Ladislao*, com o qual teve contato (MOLINA, 2013, p. 160).

Entre as práticas de cura *aborígene* de língua *aruak*, o autor destaca os banhos curativos e a exposição aos astros, sobretudo ao sol, referenciando-se no relato de um ancião *espírita de cordón* de *Bayamo* (Granma) que afirmava que os verdadeiros conhecimentos procediam do fluido invisível do *Ser Natureza* sendo o Sol, a Lua e a Terra protetores da vida dos humanos (MOLINA, 2013, p. 157). Articulando relatos de camponeses com referências de cronistas e pesquisadores, Molina chega ao trabalho de Fernando Ortiz (1983 [1940]) sobre

o uso do tabaco entre os *indó-antilhanos* e o rito da *cojoba*, a planta *brinco de índio*, usada pelo *behique* para invocar a presença do *zemí*, destacando o uso ritual do fumo entre africanos e indígenas, como ocorre na religião *Palo*, generalizado na ilha como entidade encarregada da cura na expulsão de influências malélicas e na comunicação entre humanos e deuses (MOLINA, 2013, p. 160). Molina encerra o texto lamentando como as práticas e saberes da cura dos *indocubanos*, sobretudo entre os camponeses, permanecem ignoradas em sua origem pela população assim como pelos acadêmicos (MOLINA, 2013, p. 161).

As marcas indígenas procuradas nos textos cubanos de história e antropologia emergem no cenário da formação e promoção da unidade da nação como comum denominador. Nos tempos coloniais emergem referências às alianças e conflitos entre coletivos indígenas e de matriz africana em revoltas e ataques, assim como compartilhamentos e proximidades nos espaços de vida e de fuga do cativeiro deixando pistas ainda inexploradas e como campos de interesses excludentes na academia. Marcas indígenas persistem no horizonte de historiadores comprometidos com a revisão crítica das fontes, tratando de lutas e resistências e desvendando como interesses fundiários nutriram a tese da extinção. Na produção antropológica tardia, as marcas indígenas viram heranças do patrimônio cultural do povo ganhando vida própria nos raros trabalhos etnográficos. Declarada



Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da UFES

Volume 3, n. 36  
Julho-Dezembro, 2023  
ISSN: 2175-3709

sua extinção, a existência de coletivos indígena estaria colocada em suspeição. Referência hegemônica e heroica por sua luta contra a escravidão, o racismo e para o reconhecimento da contribuição *afrocubana* na formação e consolidação da nação, Fernando Ortiz, eleito a Patrimônio da Nação Cubana (2019), definirá o *terrível encontro* dos indígenas com os europeus como um processo de *transculturación fracasada* de sujeitos aniquilados no extermínio e transfigurados na miscigenação.

O paradigma dominante da *transculturación* chegava aos meus ouvidos com uma frequência inusitada nos meandros acadêmicos cubanos, como processos e fases de transição que se substancializavam como perda, desapego, mistura e criação de novos fenômenos culturais (1983) que pareciam alheios às concepções e práticas dos sujeitos indígenas. As raras críticas à perspectiva de Fernando Ortiz sobre os coletivos indígenas vinham dos *historiadores de campo* Omélio Caballero Agüerro e A. Hartman. Ora a *herança* subsumida restrita a poucas linhas de sua extensa produção, ora o uso de critérios fenotípicos de identificação na perspectiva hegemônica da historiografia, enquanto trabalhos críticos à tese da extinção dos indígenas não repercutiam num *establishment* acadêmico fechado sobre si mesmo e sobre os outros. Omélio chamava a atenção para os efeitos da unificação do povo, referenciada na ideologia da igualdade e na valorização da *cubanía*, como legado de Ortiz,

comportando a “consciência de ser cubano e o desejo de querer ser” (1949), e se remetia a uma ilustração espalhada em espaços públicos e residências, de um barco no meio de uma tempestade no mar com dois corajosos meninos indígenas e um apavorado/devoto *criollito* avistando a imagem salvadora da *Virgen del Cobre*, padroeira de Cuba. Não conseguia deixar de associar a narrativa visual à da *Virgen de Guadalupe*, iconografia da sociedade mexicana tratada por E. Wolf (1958), gerando efeitos de neutralização das diferenças e proporcionando um idioma nacional prescritivo das relações sociais, valores e emoções.

O compromisso com um projeto de nação *a favor do povo afrocubano minorizado* reivindicava uma narrativa marcada pela resistência e heroísmo do *cimarrón*, símbolo da luta contra a exploração colonial e pela independência da ilha. Aos *indocubanos* estaria destinado um lugar ambíguo, ora de aliados, ora de inimigos das lutas revolucionárias, como percebia no desconforto de colegas cubanos por meu interesse por *índios mortos* denunciado em seu idioma corporal. Ao termo *indígena* era atribuída várias vezes uma conotação pejorativa que remetia ao lugar de *traidores* da revolução na guerra *necesária* da independência. Às margens do *habanocentrismo* e do *establishment* dos intelectuais orgânicos, historiadores de campo, através da análise crítica das fontes e no terreno etnográfico, seguiam questionando a narrativa hege-

mônica lançando mão de outras versões que contribuía para o reconhecimento dos coletivos indígenas e valorização de seus conhecimentos. Ainda que “ignorados” no contexto do *habanocentrismo*, além de algumas reportagens no *Granma*, cotidiano do partido comunista, os *Boletín* (2017; 2018) vinculados ao projeto *Legado Indígena del Caribe* divulgavam anualmente dados sobre a população *indocubana*, com textos acadêmicos e de autores indígenas, biografias de personagens heroicas e referências às localidades de origem dos coletivos levantadas desde 1940; pesquisas etnográficas com registros audiovisuais de *La Ranchería*, a aldeia mãe, reconhecida pelo governo cubano como *Comunidade Autóctone*; dados sobre as mais de 25 aldeias nos municípios de *Yateras* e *Palenque* (Guantánamo) e em outras províncias da ilha, totalizando cerca de 4.000 pessoas organizadas em grupos domésticos pertencentes à grande família *Ramírez Rojas*, compartilhando práticas comunitárias, memórias sobre a participação nas guerras, salvaguarda e transmissão de saberes e autonomia do trabalho da terra, além das mobilizações de grupos domésticos para a costa oriental no *Período Especial en Tiempo de Paz*, lembrado pelas severas restrições desencadeadas pela crise política da URSS.

## RELATOS E ENCONTROS

Entre os relatos de autoria indígena publicados no *Boletín* (2017), havia intervenções de lideranças realizadas nos

Colóquios Internacionais sobre Pueblos Indígenas na Casa das Américas, La Habana (2014; 2016) que, compartilhando o ideário patriótico e a valorização do patrimônio nacional, emergem como *contradiscursos* às narrativas do apagamento e estereótipos e devires da diferença. Francisco Rojas Ramírez, o cacique *Panchito*, confrontara a tese da extinção dos coletivos, o estigma da traição à pátria e a persistência de atitudes discriminatórias em sua autodeclaração, potencializada nos relatos sobre saberes e práticas repassados ao longo das gerações; sobre a resistência do povo ao tratamento *bestial* recebido pelos colonizadores e sobre o orgulho pela atuação dos *mambises* na guerra pela independência. *Panchito* reivindicara o reconhecimento da diferença como respeito a tradições cubanas e ao orgulho como *guajiro montuno* (indígenas montanhese) nas andanças pelos campos e pelas matas; no encanto com as dádivas da *Madre Tierra* e das potências da *Família Cósmica* que garantem a vida e seus cuidados transmitidos nos sonhos. Ao trazer como exemplo o *conuco*, sistema de plantio consorciado, que exige respeito para os tempos e espaços de preparação do solo, para a variedade e combinação das sementes e o aproveitamento do cultivo, o velho cacique se dirige à grande família *indocubana*, incentivando-a a valorizar o *sistema antigo* do cultivo como mensagem de seu próprio corpo, principal instrumento de trabalho e missão da *Madre Tierra*, sem agredi-la



Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da UFES

Volume 3, n. 36  
Julho-Dezembro, 2023  
ISSN: 2175-3709

com fertilizantes e arado. Segue relatando sobre o plantio através do *sistema de linha*, onde cada planta ajuda a outra a crescer, produzindo uma “*quitanda de víveres*” que, se renovada a cada ano, garante o alimento. “*É a terra boa em Cuba que sustenta e traz felicidade para os anciãos*”, exortando o velho cacique a prosseguir com amor no caminho dos montes onde “*tudo se consegue*” com a permissão das plantas que oferecem seu poder de alimentar e curar. A dádiva do cultivar equivale, nas palavras de *Panchito*, ao modo de vida tradicional na experiência de caminhar na terra e repassar os ensinamentos, oferecida aos coletivos indígenas e a todo o povo cubano num país com carência alimentar, contribuindo ainda no enfrentamento das mudanças climáticas. *Panchito* encerra sua intervenção com um convite aos acadêmicos e pesquisadores, *los científicos*, para que visitem a aldeia mãe e se juntem na resistência e no apoio aos *guajiros montunos*.

Em outro depoimento, o velho cacique estará em companhia da filha *Idalis*, herdeira dos saberes ancestrais sobre cultivos, alimentos e conhecimentos e práticas de cura. Para *Idalis*, o sentido da “*raza donde todos somos uno*” se fortalece como pertencimento e união dos coletivos espalhados na ilha e fora dela, transmitidos por *Panchito*, recitando um poema sobre o pertencimento à *Madre Tierra*, fonte de alimento e de vida, enquanto *Idalis* entoava um canto dedicado ao Sol *Mamalina* e à Lua *Yara*, reiterando o desejo paterno de “*unir toda a grande*

*familia dos Ramírez Rojas para compor um grande círculo na dança, La Mamalina, dedicada ao Sol*”. Na época dessa intervenção, o coletivo de *La Ranchería* tinha conseguido reunir trinta famílias dispersas na ilha e aguardava a chegada de outras em busca de terras para viver, enquanto *Idalis* promovia uma retomada linguística estimulando o uso de *termos antigos* para designar os produtos da terra e suas propriedades. Para enfrentar o afastamento da aldeia, morando na cidade, *Idalis* encontrara conforto nos ensinamentos paternos sobre a união da grande família e nos sonhos, guia e veículos das mensagens dos vivos e dos antepassados. A esse respeito, relata sobre um furacão que atingira o oriente cubano que apareceu em sonho como um vento sem alma trazendo mensagens para seu pai nos semblantes de um homem malvado que arrastara as sementes da terra. Como especialista da *medicina verde*, *Idalis* cuida da saúde dos seres da terra com conselhos e respeito para com as mulheres guardiãs dos saberes e práticas da cura à luz da *Lua*, a potência da *Família Cósmica* responsável para não deixar o mundo na escuridão. *Idalis* encerra sua intervenção reiterando o repúdio ao argumento da extinção e aos estereótipos coloniais, cantando para a união dos *indocubanos* numa corrente que se perpetua ao longo dos tempos.

Os *Boletín* (2018) trazem mais intervenções indígenas como as do jornalista e pesquisador *Geovani Ramírez Rojas* que, dando continuidade ao relato de *Idalis*,

investe na valorização das práticas e saberes femininos salvaguardados ao longo das gerações e garantidos pela posse da terra, estimulando o desenvolvimento de pesquisas colaborativas sobre o vínculo entre saúde, natureza não contaminada, longevidade, alimentação e *medicina verde*. Com o intuito de valorizar esses conhecimentos, Rojas se debruça numa grande variedade de exemplos, como a folha sempre verde de *guaniquiqui*, utilizada para cura e confecção de cestaria, artesanatos, móveis e as folhas de *yamagua*, que os *mambises* utilizavam para curar hemorragias, em uso nos hospitais, entre outros. Destaca sua participação na produção de um inventário de plantas de cura (2017) com o objetivo de enfrentar a ameaça de extinção de espécies desprotegidas, promovendo experiências pilotos como da comunidade de *Quiviján* (Baracoa) protagonizada por mulheres responsáveis pelos cultivos, preparação dos remédios e gestão de consultório. Para Rojas, a expansão do reconhecimento desses saberes e práticas de cura como política de saúde estimularia a articulação entre experiências de permacultura, agroecologia e conhecimentos de indígenas e camponeses.

Em outra intervenção, Rojas denunciara estigmas e estereótipos dos coletivos *indocubanos* reiterados na mídia local, repudiando a produção da série televisiva *Duaba: la Odisea del Honor* que, numa linguagem racista, retratara os *índios de Yateras* como traidores da independência, silenciando a memória do

genocídio indígena, a resistência à investida missionária e ao esbulho das terras. Ao exigir urgência no repúdio à narrativa racista, propõe divulgar como *contradiscursos*, as memórias de anciãos coagidos a integrarem o exército espanhol antes de comporem o *Regimiento Hatuey*, responsabilizando os historiadores que, desprezando os indígenas como “*cachorros do exército espanhol*”, omitem sua atuação no exército libertador e a participação de outros coletivos no exército espanhol. Como traidores da pátria e atiradores cruéis, os estereótipos dos *índios de Yateras* alimentados no imaginário popular funcionam como disparadores de práticas violentas como maus tratos e insultos. Exigindo o imediato esclarecimento público sobre o protagonismo rebelde, resistente e patriótico dos *indocubanos*, Rojas se juntara ao grupo de intelectuais cubanos que reivindicava a urgência de uma profunda revisão da narrativa heroica da ilha.

## NO BAIRRO DE EL PARAÍSO

O encontro com um grupo da família Romero, que morava num sítio numa área íngreme no bairro El Paraíso (Baracoa), ocorreu a convite da *Clarita*, colaboradora de A. Hartman. Liderado pelo casal *Pablo Romero*, já falecido, e *Irene*, a matriarca de 84 anos, o grupo era originário de *Alcón*, município de *Maisi* (Guantánamo), ponto extremo do oriente, e composto sobretudo por mulheres ocupadas, durante a visita, com a produção da manteiga de cacau, um dos produtos mais conhecidos e comercializados



Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da UFES

Volume 3, n. 36  
Julho-Dezembro, 2023  
ISSN: 2175-3709



da região. Enquanto conversara com Irene e sua filha Evita sobre a grande família *indocubana*, suas mobilizações e redes de parentesco, mulheres de várias idades permaneciam reunidas em seus afazeres e discretamente curiosas. A animação tomou conta do grupo na conversa sobre as festas no campo, nos tempos da lua cheia, com os bailes aos ritmos do *nengón* e *kiribá* que remontam ao século XIX, quando os *mambises*, durante as guerras de independência, celebravam nas *plantations* as colheitas de cacau e café junto aos *afrocubanos*. As narrativas se entrelaçavam com as intervenções de *Panchito* e *Idalis*, combinando cantos, poesia e dança, como o *areito*, relatado desde os cronistas com ritmos de instrumentos musicais, lembrando genealogias e feitos dos chefes *taino* mais importantes (MORELÓN, 2018).

As festas disparadoras de memórias incluíam referências ao *Altar da Cruz* em Maisi, enfeitado com flores e frutas, envolvendo comidas, bebidas e baile quando os camponeses celebravam a exuberância da terra no mês de maio (ARGILAGOS SÁNCHEZ; PRIMELLES, 2003). Na despedida, com a promessa de outros encontros, Evita me indicara uma localidade próxima onde vivia a anciã Joana, membro da grande família dos *Ramírez Rojas*, de cuja rede de parentesco começava a aproximar-me.

## NO MUSEU ARQUEOLÓGICO

Vários indígenas participavam de uma grande reunião marcada no Museu: *Idalis*, acompanhada

de dois sobrinhos; *Miguel Sague*, originário de *El Caney*, *behíque* do Círculo Espiritual Indígena Caney e representante oficial da Confederação dos Povos Taíno Unidos; e o haitiano *Tilú Balan*. *Miguel* e *Tilú* moravam nos Estados Unidos, participando de um grupo de indígenas e acadêmicos, entre eles o antropólogo José Barreiro, que alimentava a rede da Nação Taíno das Antilhas. *Tilú* explicara que a unidade cultural das Antilhas se constituía como jornada da paz e dignidade dos povos indígenas confrontando a celebração hegemônica do descobrimento, com a *indigenidad* marcada por uma política de retomada linguística ainda restrita aos topônimos, como *Cubanacan* (Cuba) centro e sede do cacicado *taino*, se estendendo a um círculo que, no espiritismo do *baile de cordón*, incorporava os países caribenhos. *Contradiscursos* à narrativa hegemônica multiplicavam o protagonismo de antepassados, parentes e piratas e a retomada de ritmos musicais divulgados nas redes sociais. *Miguel* e *Tilú* tinham a tarefa de organizar os preparativos de uma grande cerimônia dos povos indígenas das “Américas” incluindo, pela primeira vez, *indocubanos* da grande família *Ramírez Rojas*. *Miguel*, engajado no reconhecimento dos coletivos espalhados ao longo do território cubano, informara-me sobre mais um grupo de *parentes* liderado por *Carlito*, ocupando ainda uma área da antiga reserva de *Guanabacoa*, na periferia de La Habana. Em seguida, fazia uma apresentação dos eventos intercontinentais que ocorriam a cada quatro anos na

*Abya Ayala*, as “Américas” na denominação Kuna, com corridas com bastões de madeira que traziam esculpidas insígnias dos coletivos desde o extremo norte no Alaska até o extremo sul na Argentina, unindo os povos originários do continente num grande encontro que teve início no Panamá, em 2016. A corrida iria passar em 2019 pelas Antilhas antes da reunião geral em Cancún (México) e o encontro final em Quito (Equador), designando *Idalis* para correr com o bastão cubano esculpido em madeira das sementes de *cohoba* utilizada nos rituais e inspirada numa escultura encontrada na província de *Ciego de Ávila* e devolvida ao coletivo de *La Ranchería*. A importância das esculturas *taíno* como incorporação e proteção sagrada dos grupos emerge do relato sobre uma múmia encontrada numa caverna da mesma província e transportada para estudos arqueológicos em La Habana. O não cumprimento da devolução da escultura no prazo estipulado deixara desprotegida a localidade de origem atingida pela seca e por um tornado.

Representando o povo Taíno, *Idalis* entoara seu canto ritual erguendo o bastão em vista da cerimônia de sua bênção, seguida por *Tilú*, que erguia o bastão emplumado dos *behiques* nomeando os pássaros espirituais esculpidos: o *Gavilán* das Antilhas, a *Águia* do continente norte e o *Condor* do continente sul. A narrativa de *Tilú* de seu encontro com o bastão remetia a sua condição de *labaceno* – filho de pai indígena e de mãe afrodescendente – morando

nas terras ancestrais dos montes *Ayiti*, nome crioulo de Haiti. *Tilú* costumava rezar junto aos familiares ao redor da gigantesca árvore *mapu* de 700 anos quando um dia essa lhe mostrou um pedaço de madeira se desdobrando no ar como a ilha composta pela República Dominicana e o Haiti. Seu relato seguia com a alerta sobre a fúria da terra, mãe bondosa, com terremotos e furacões que assolam as Antilhas quando seus filhos humanos não cuidam dela. Essas mesmas forças telúricas carregam ainda os lugares, como na revolta de escravos negros junto a coletivos *taíno* no Haiti, em 1791, inspirando as lutas anticoloniais e a revolução em *Guacayman*, denominação da ilha cubana com formato de *Caimán*.

### NA CAVERNA

Na *Cueva del Paraíso*, uma caverna nas escavações arqueológicas do Museu, tinha sido encontrada uma tumba funerária que incluía uma pequena estátua de cerâmica branca que representava/abrigava um *zemí*, espírito ancestral *taíno*. Conforme *Tilú* e *Miguel* a caverna representava o ventre materno do qual saía a humanidade junto ao Sol e a Lua<sup>3</sup>. Junto a *Idalis*, seus sobrinhos e *Clarita* participara de um ritual dirigido por *Tilú* e *Miguel* traçando um círculo no chão com pequenas pedras nos pontos cardeais que designavam mente alerta (sul), sabedoria (norte), iluminação (oeste) e introspecção (leste). De mãos dadas, rodamos e sentamos ao redor do círculo e, após soprar incenso nos pontos cardeais, teve início a cerimônia

3. Versões **warao** dessa narrativa cosmológica contam que os humanos viviam nas cavernas e só saíam à noite à luz da lua, com medo de que o Sol os transformasse em outros seres (GOYCO, 2008, p. 59).



Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da UFES

Volume 3, n. 36  
Julho-Dezembro, 2023  
ISSN: 2175-3709

do *cordón* sagrado, dança cerimonial *taíno-espírita* de circulação de energia para cura e purificação com entoações de cantos-rezas, culminando na experiência de *Idalis* de “*renascer na ancestralidade*”, conforme suas palavras.

No dia seguinte, ela me contou que teve visões de círculos de pessoas dançando ao redor de um fogo e recebendo mensagens do Sol e da *Madre Tierra* “*para levantar junto o que estaria sendo esquecido*”. Em ocasião da participação de *Idalis* em eventos na ilha, eram frequentes suas visitas a sítios arqueológicos onde tinham sido encontrados *zemí* incorporados em pedras nas cavernas, realizando cerimônias dirigidas por ela e outros *behiques*, à base de tabaco e incenso. O desenvolvimento extensivo da arqueologia propiciara a retomada de espaços ancestrais geradores do nascimento e renascimento do povo *taíno*. Em Cuba, os *zemís* estão em toda parte.

## NA BEIRA DO RIO

Num dia chuvoso, ocorreu a bênção do bastão à beira do rio Toa, um dos mais importantes entre os 38 rios que banham a região de Baracoa, entre eles o rio *Mel* que no relato de *Miguel* teria se formado das lágrimas de uma mulher que costumava tomar banho nas margens do rio: “*Um dia um marinheiro a viu e os dois se apaixonaram. A mulher chorava porque o marinheiro iria fazer uma viagem e suas lágrimas que eram feitas de mel adoçavam as águas do rio. Por isso agora aquele rio se chama Mel*”. A cerimônia iniciara com a

corrida ao longo da praia de *Tilú*, *Idalis* e os sobrinhos, segurando os bastões rituais até a residência da família da curandeira *Doña Carmen*. Nas proximidades, *Tilú* preparara uma fogueira e, junto a *Miguel*, o círculo de pedras com os pontos cardeais para o ritual da bênção do bastão, com rezas-cantos entoados por *Idalis*.

Na ocasião, tive acesso ao *Altar da Cruz* da falecida *Carmen*, mantido intacto pela filha mais velha. A estrutura ocupava uma parede do quarto e tinha formato triangular com uma repartição superior dedicada à *Virgen de la Caridad del Cobre* que, diferente da imagem que circulava pela ilha, era preta. Aos lados, uma estatueta do colonizador espanhol e a figura de Jesus Cristo. O espaço mediano era dedicado a Santa Barbara e a São Lázaro, ambos cultuados pelos *afrocubanos*. Na parte inferior, uma pequena estátua preta do *zemí* e vários caracóis referenciavam indígenas e camponeses<sup>4</sup>. Como adornos, instrumentos musicais, alertas sonoros sobre a aproximação de inimigos, amuletos, os caracóis remetiam à narrativa da união do herói civilizador *Deminán Caracacacol* com uma tartaruga dando origem ao povo *taíno* (GOYCO, 2008, p. 65) sendo seu território originário no distrito de Baracoa a zona mais rica em biodiversidade do Caribe, com inúmeras espécies de caracóis. Enterrados como extintos os seus guardiões autóctones, a área foi incorporada como patrimônio natural mundial no Parque Nacional Alejandro de Humboldt, em home-

4. J. Barreiro (2016) trata o *Altar da Cruz* como “representação” das principais influências culturais da ilha culminando na imagem unificadora da *Virgen de la Caridad del Cobre*, padroeira de Cuba. Altares na zona rural que pertencem aos especialistas da cura ganham, por sua vez, versões e andares que se interligam e multiplicam imagens e relações.

nagem ao naturalista alemão que, apesar de nunca ter saído de La Habana, é reconhecido como segundo descobridor de Cuba, após Colombo.

## NA POUSADA

Na pousada onde estava hospedada, encontrara *Idalis*, cujos breves relatos de sua história de vida remetiam ao nascimento na aldeia mãe *La Ranchería*, sua mudança para a cidade com o esposo não indígena e os frequentes deslocamentos para o lugar de origem que a experiência na caverna trouxe de volta: “*Na chegada à caverna era como se estivesse sendo levada para o local e como se estivesse entrando na cabana da aldeia onde morava*”. *Idalis* prosseguia seu relato se remetendo ao casamento entre primos da família da mãe, *Lara Ramírez*, conforme o parentesco matrilinear que fortalecia as alianças familiares. Com o aumento das uniões interétnicas e a permanência desses núcleos domésticos na aldeia, cresciam as investidas racistas sobre a mistura repudiadas por *Idalis* com veemência: “*O sangue é igual para todos e eu estou viva e minha raça está viva*”, direcionando a conversa para os cantos que entoam a vida de seu povo como os *changui*, me remetendo às mulheres do bairro El Paraíso e aos cantos sonhados e repassados para o coletivo. Os sonhos revelavam a *Idalis* seu poder da cura como o “*sentir a dor dos outros*” e, veiculando as mensagens dos ancestrais, voltava novamente à experiência da caverna: “*A caverna era uma*

*casa de madeira, como os antigos bohio, e nela tinha a estátua do Zemí que vi no dia*”. A cura envolvia o conhecimento das plantas medicinais e seus cuidados como “*evitar colher as plantas negativas, pedir sua permissão para utilizá-las retirando-as com mão e dentes, em partes ímpares e depois aquecidas para a cura*”. Na referência à bruxaria como causa dos infortúnios, *Idalis* se remetia à “*maldade e covardia humana por fazer dano a uma pessoa que não pode se defender*”, incluindo o “*mal de ojo*” como causa da depressão e cuja cura consistia em passar a energia das mãos para o corpo do enfermo utilizando tabaco, incenso e água benta. Na convergência do dom e do aprendizado do poder da cura, *Idalis* atentava para as diferenças com os santeiros do *espiritismo de cordón* que se concentram no indivíduo ao invés de considerar o infortúnio como mal-estar coletivo, além de cobrar para os serviços prestados, enquanto compartilhavam como povo cubano “*a devoção à Virgen de la Caridad del Cobre*”.

## EM QUIVIJÁN

Chegara à localidade de Quiviján, distrito de Baracoa, pioneira pelas experiências de fitoterapia e permacultura protagonizadas por mulheres, a convite de *Clarita* que, junto a um botânico italiano, entrevistara a anciã *Luíza*, pertencente à grande família *Ramírez Rojas* em sua residência, junto ao cônjuge *Jesus Rodrigues Reine*. Permaneci na escuta de uma variedade interminável de plantas e ervas medicinais (*jobo*,



Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da UFES

Volume 3, n. 36  
Julho-Dezembro, 2023  
ISSN: 2175-3709

*almagigo, rapé, cohoba, yopo, abene...*) registradas por cronistas desde o séc. XVI, conhecimentos esses salvaguardados pelas mulheres para as quais cada planta “*tem história e afetos*” se estendendo aos animais, sobretudo pássaros (*jeje*). Conectada com a fala de *Idalis, Luíza* mostrava como a planta precisava da *mão poderosa* para curar as dores e do tabaco por seu poder terapêutico, na junção pela qual “*precisa do trabalho da planta e da crença na cura*”. Plantas de uso diário, como a camomila e a erva-mate, a mais procurada pelas mulheres *embarazadas*, envolviam poderes das plantas e dos grãos de cacau, do coco e as gorduras mais indicadas “*para combater o mal de Alzheimer*”. Entre os animais da cura, o cupim e o veneno do escorpião que tinha o poder de combater efeitos da quimioterapia. Na despedida, ocorria novamente a referência de *Luíza* a outros parentes que viviam na região, sobretudo mulheres, como *Conceição Ramírez*, alimentando a rede de parentesco cuja trama se consolidava e expandia em múltiplas conexões.

## O CAMINHO DE VOLTA

No retorno a Camagüey, compartilhar a experiência de campo suscitou o desejo de conhecer e articular atividades de coletivos afro e *indocubanos*, enquanto em La Habana revivia o estranhamento para meus interesses de pesquisa. Era em outros circuitos que versões da história e da antropologia cubana contribuíam para visibilidade e protagonismo dos

indígenas na luta para a revisão do ideário nacionalista do qual tinham sido borrados. Se havia confrontos entre versões hegemônicas e contra-hegemônicas, não conseguiam afetar o monopólio da narrativa dominante; e se reivindicações dos *indocubanos* chegavam até a capital, narrativas sobre o extermínio e os efeitos da mestiçagem junto à traição nas guerras da independência se mantinham persistentes com a cumplicidade de meios de comunicação. A invisibilidade gerada pela discriminação topografava as ausências nas livrarias, universidades e centros de pesquisa com interesses para os indígenas restritos a achados arqueológicos e a heranças do povo cubano. As múltiplas evidências produzidas no âmbito do Projeto *Legado Indígena del Caribe* não cabiam na perspectiva defendida pelo *establishment* da capital e suas redes, da herança cultural de grupos extintos nos processos de *transculturação fracassada*. A ideia de uma geopolítica cubana do conhecimento entre um Ocidente com os índios mortos e o Oriente com índios vivos continuava a assombrar-me, como a topografia imagética do *caimán* com o nariz voltado para *o oriente*, o mundo caribenho, e o rabo para o mundo afora, *o ocidente e o estrangeiro*, desde o tráfico de escravos a trânsitos de várias ordens concentrados em La Habana. O caminho para o oriente me lançava para outras perspectivas sobre e além da ilha, num circuito que se ramificava para a América do Norte onde outras versões da história refor-

çavam o sentimento de referência a uma origem comum (OLIVEIRA, 1998, p. 64) na organização e mobilização de coletivos para valorização de tradições e a revitalização linguística dos povos das Antilhas de língua *aruak* compondo os elos de uma malha em várias escalas de relações e deslocamentos no mundo (INGOLD, 2015).

Tensionando a relação entre a antropologia do Caribe e a antropologia vista a partir do Caribe, o antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (2018) alertara sobre a inviabilidade de uma investigação etnológica com foco num coletivo específico que não levasse em conta ao mesmo tempo suas especificidades em termos de heterogeneidade, historicidade e articulação. As “complexas misturas” (GONZALEZ, 1983 *apud* TROUILLOT, 2018, p. 203) produzidas ao longo das investidas coloniais, capturadas em projetos nacionais sob a chancela de critérios de exterioridade (científicos e não), como narrativas hegemônicas, veiculavam a desconfiança do *establishment* acadêmico sobre a emergência das diferenças, inviabilizando o reconhecimento de seus direitos. A falácia da tese da extinção dos coletivos pela mistura se corporificava nas intervenções indígenas com *Idalis* reiterando, como no caso dos Tupinambá da Serra do Padeiro, que, enquanto indígenas, sua “raça” nunca tinha deixado de existir (GOLDMAN, 2015, p. 655).

Sobreviventes do genocídio colonialista, catapultados nos dispositivos da traição à pátria e

da mistura, os coletivos viravam invisíveis nos discursos patrióticos-patrimonialistas das heranças culturais. “*De tanto tê-los feitos desaparecer*”, reiterava Omélio ao trazer a urgência de “*sacar del silencio*” do campo acadêmico os *indocubanos* investindo nas marcas da historiografia e nos relatos de *afrocubanos* sobre as lutas pela independência, reabilitando a atuação heroica dos indígenas e confrontando a acusação de *traidores* da pátria. O mesmo herói haitiano *Eutímio Mambi*, que inspirava a denominação dos guerrilheiros cubanos, integrava o exército espanhol antes de liderar a luta pela independência. Os sentidos inexplorados da denominação que combinava raízes bantu e ameríndia trazem à tona as alianças nas revoltas contra a escravidão e o esbulho das terras nas fugas para os montes e nas convívios com uniões que o dispositivo da mistura cooptava no ocultamento da diferença e no discurso das heranças, onde referências a “empréstimos/adoção” de objetos e práticas indígenas de cura se tornaram paradigmáticas das relações entre os coletivos.

Fernando Ortiz, em *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), identificava esses produtos do trabalho escravo como símbolos constitutivos do caráter nacional cubano, a “*cubanía*”, chancelando o conceito de *transculturação* como “processo dialético transitivo” pelo qual das relações entre culturas subalternas e dominantes derivaria outra numa continuidade na transformação, ancorando essas articulações à formação



Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da UFES

Volume 3, n. 36  
Julho-Dezembro, 2023  
ISSN: 2175-3709

da cultura nacional. Essa ferramenta vinculada ao projeto de nação se mantinha paradigmática para a compreensão dos modos de vidas e patrimônio cultural cubano, invisibilizando as diferenças emergentes nas/das relações interétnicas como marcas dos processos de recriação da memória e de sua tradução e composição em múltiplas linguagens. Nos relatos de *Panchito* sobre a cerimônia do *Macuyo* (BOLETÍN, 2017), rito de celebração dos tempos-espacos da convivência entre africanos e indígenas refugiados nos montes, nas referências de *Idalis* e das mulheres da família Romero aos bailes de escravos negros e indígenas nas *plantations*, as marcas dessas relações não cabiam nos agenciamentos de universos culturais fechados. Desde 1940, enquanto se celebrava a luta antirracista perpetrada por Fernando Ortiz, pesquisas de campo no oriente cubano, como lembra Molina (2013), coletavam relatos de praticantes da *medicina verde* que se autodeclaravam *curandeiros e descendentes de curandeiros camponeses, aborígenes, indocubanos, guajiro taíno, guajiro monturno*, denominações moduladoras de memórias de um devir que articulava a diferença nas relações cosmológicas com a terra, como mostrava *Panchito*, como “um dos signos de resistência mais vibrantes dos povos caribenhos contra um sistema imposto de fora e dominado pela *plantation* capitalista” (MINTZ, 1974 *apud* TROUILLOT, 2018, p. 222).

Na cerimônia do *Macuyo*, através das fumigações de tabaco, estabelecia-se a comunicação entre humanos e potências cósmicas, purificando o lugar e pagando as promessas à *Virgen del Cobre* e aos espíritos auxiliares, exigindo ao mesmo tempo reciprocidade dos outros coletivos. No canto ritual em círculo ao som do tambor, soprando fumo nos pontos cardeais, invocavam-se as potências do *Mundo Vivo* para as oferendas: a *Madre Tierra* sustentando a vida dos filhos que pedem perdão para feri-la e maltratá-la; o *Pai Sol* iluminando a vida com sua potência; a *Avó Mãe Lua* protegendo as mulheres e as colheitas junto às *Estrelas* iluminando com seus semblantes ancestrais; o *Vento* trazendo o ar e a *Água* necessária para a vida na versão da *Virgen del Cobre* como *Mãe das águas*. De forma contrária à perspectiva aniquiladora da mistura:

Estes coletivos que não se identificam com os indígenas originários são aqueles que foram capazes de sobreviver a uma experiência histórica devastadora. Preservam saberes e práticas através das quais afirmam sua identidade sobretudo em termos de cosmovisão e rituais onde convergem múltiplas influências católicas, africanas e ameríndias (GOLDMAN, 2017, p. 17).

Diante de uma antropologia *desconfiada* da diferença capturada no monopólio das heranças, em busca de marcas dessa tradição, Leif Korsbaek e Marcela Barrios Luna (2009), remetiam-se aos precursores naturalistas, médicos, advogados e à influência da antropologia soviética na consolidação dos discursos da integração genética e da mesti-

çagem. Desde 1800, Alexander von Humboldt decretava como oportunista a “autenticidade” da autodeclaração de famílias indígenas, enquanto Fernando Ortiz, “patrono” da ilha, tratara em termos de *transculturação fracassada* a condição dos coletivos catapultados na invisibilidade das heranças da nação. A denúncia de uma antropologia silenciando situações críticas dos povos indígenas na América Latina pelas intervenções do Estado e das missões religiosas, como denunciado em Barbados, não parecia atingir a convicção do *establishment* antropológico sobre a herança indígena como *substrato vivo* da cultura nacional (GUANCHE, 2009), enquanto *contradiscursos* remetiam à resistência aos ataques de missionários evangélicos a altares, estátuas e imagens de múltiplas santidades, como no ritual do *Altar da Cruz*, na memória heroica das guerras de independência. Lançados no subterrâneo do tempo pré-hispânico, desde a arqueologia até o turismo étnico num museu lucrativo a céu aberto, os sujeitos em ação iam apropriando-se das cavernas nos sítios arqueológicos, praticando os rituais de sua emergência como povo, das visitas turísticas e dos eventos, na luta permanente para seu reconhecimento. Na política cubana de universalização e descentralização da educação superior, o investimento na *localidad* poderia tornar-se o alicerce de uma formação centrada nos territórios dos saberes, nos sujeitos do conhecimento,

constituindo-se como campo de emergência de perspectivas outras. Nas disseminadas oficinas do historiador, os trabalhos da memória iam recuperando o protagonismo heroico dos indígenas que, com a potência de seus saberes e práticas da terra, das retomadas rituais, da revitalização linguística, enfraqueciam os discursos canônicos que os mantinham reféns de toponímias e heranças numa temporalidade homogeneizadora e mortífera. O pertencimento enquanto *raça*, linguagem da unidade e conexão com uma origem comum em planos cosmológicos, capturava um passado roubado pela arqueologia. No interior das cavernas, os sujeitos se conectavam com os *zemí*, seus ancestrais representados nas rochas, cerâmicas, conchas, celebrando genealogias, vínculos com a terra e os antigos aldeamentos confrontando um passado reificado em projetos turísticos.

Uma resistência acadêmica ao reconhecimento dos indígenas se mantinha firme na desconfiança sobre os efeitos de uma mistura naturalizada, perseverando no uso de termos e oposições nada inocentes como “sincrético” versus “aborígene”, que persistiriam no Atlas Etnológico da cultura popular cubana (GUANCHE, 2011). Seguindo pistas de historiadores, produtores culturais e antropólogos imersos na revisão das narrativas da mistura e das heranças, quais serão as repercussões desses estudos que tanto incomodam a versão heroica da nação?



Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da UFES

Volume 3, n. 36  
Julho-Dezembro, 2023  
ISSN: 2175-3709



## UM CONVITE A LOS CIENTÍFICOS

Lideranças indígenas reiteravam nas intervenções a heroica sobrevivência ao genocídio colonial, a resistência à escravidão, a luta pela independência e pela revolução e as expressões da religiosidade. Confrontando as versões hegemônicas dos apagamentos e das sentenças, transformavam a herança em presença nos espaços-tempos da memória coletiva, das ancestralidades renovadas, dos deslocamentos e dos saberes e práticas do viver comunitário. Conforme Roy Wagner (2010), a condição para compreender o outro envolve uma relação entre dois modos de produzi-los e de criá-los: nesse caso, a exterioridade do outro como objeto do saber na relação aprisionada sob a chancela do cientificismo e do patrimonialismo; de outro, a produção de sujeitos na diferença e salvaguarda de conhecimentos comprometidos com a vida. “*Nós sabemos muito, nossos saberes e práticas estão à disposição da saúde e bem-estar do povo*”, afirmava *Panchito*

debruçando-se sobre a multiplicidade de modos de produção dos coletivos interiorizando para o campo e os montes a paisagem da ilha, voltada para as praias e a capital *La Habana*. Trata-se de uma paisagem esquecida pelas investigações antropológicas sobre Cuba (CASTRO, 2020), como também pela antropologia cubana, mais orientada ao espaço urbano, reduzindo seu interesse para o campo e ocultando os *montes*, territórios de resistência da diferença.

Na “quase” invisibilidade etnográfica e desconfiança sobre a “existência” de indígenas, ecoa a fala de *Panchito* convidando a *los científicos* a visitarem a aldeia mãe, conhecerem e se juntarem aos *guajiros montunos* na resistência. Para interromper o mecanismo do dizer o outro, descolonizar o conhecimento e desestabilizar o centro, será preciso deslocar-se para os campos e para os montes, vivenciar experiências do dizer do outro e do outro se dizer para empreender uma luta em comum. ●

## REFERÊNCIAS

- ARGILAGOS SANCHEZ, S.; PRIMELLES, A. Cultura y tradición: los altares de Cruz o festividad de la Cruz de Mayo. *AMC*, Camagüey, v. 7, n. 1, p. 124-127, fev. 2003.
- BARREIRO, J. *Panchito: cacique de Montaña. Testimonio guajiro-táino de Francisco Ramírez Rojas*. La Habana: Casa de las Américas, 2016.
- BOLETÍN ESPECIAL CAJOBABO. *Taller de indigenidad en Cuba*. n. 1. Guantánamo, Cuba: Ed. Itiba Cahubaba, 2017.
- BOLETÍN ESPECIAL CAJOBABO. II taller de indigenidad Cubana. *Valores y Saberes: El mundo de las plantas*, n. 2. Guantánamo, Cuba: Ed. Cajobabo, 2018.
- CARDERO, J. R. El proceso de gestación, desarrollo y abolición de la servidumbre de los aborígenes en Cuba. *Revista Del Caribe*, Santiago de Cuba, n. 66, p. 6-16, 2016.
- CARDERO, J. R. Mestizaje y prevalencia de indios en El Caney durante los siglos XVIII y XIX. (Oficina del Historiador de Santiago de Cuba). *Boletín “Cajobabo”*, n. 2, p. 17-27, 2018.
- CASTRO, C. G. de. No hay vida: dismantelamentos e permanências em bateyes cubanos. *Revista Etnográfica* [On-line], v. 24, n. 2, p. 371-400, 2020. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/8916> Acesso em: 7 nov. 2022.
- COSTA, N.; BARROS, N. A. de. Antropologia en Caribe, Cuba y Brasil. Entrevista ao antropólogo e historiador cubano José Vega Suñol. *Reia: Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, ano 1, v. 1, n. 1, p. 106-115, 2014.
- FRIEDEMANN, N. S.; AROCHA, J. *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta, 1986.
- FRIEDEMANN, N. S.; AROCHA, J. Huellas de la africanía em Colombia. Nuevos escenarios de investigación. *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, v. 47, n. 3, p. 543-560, 1992.
- GOLDMAN, M. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana* [on-line], v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015. ISSN: 1678-4944. DOI: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>. Acesso em: 7 nov. 2022.
- GOLDMAN, M. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura,



Revista do Programa de  
Pós-Graduação em Geografia e  
do Departamento de Geografia  
da UFES

Volume 3, n. 36  
Julho-Dezembro, 2023  
ISSN: 2175-3709

sincretismo e mestiçagem: estudos etnográficos. *Revista de antropologia da UfSCar R@U*, v. 9, n. 2, p. 11-28, jul./dez. 2017.

GOYCO, O. G. Nemotecnia y mito: posibles mitemas en el arte rupestre antillano precolombino. *In: Encuentro de Investigadores de Arqueología y Etnohistoria*, 5., 2003, San Juan. *Papers...* Porto Rico: Instituto de Cultura Porto-riquenha, 2008. p. 52-75.

GUANCHE, J. Os estudos sobre as limitações do folclore e o alcance da cultura popular tradicional em Cuba. *Estudos Avançados*, v. 25, n. 72, p. 117-130, 2011.

GUANCHE, J. El legado indígena a la cultura cubana. (Especialização em Desenvolvimento Cultural) – Centro Universitario Vladimir Ilich Lenin de Las Tunas. 2009. Disponível em: [http://www.archivocubano.org/legado\\_indigena.html](http://www.archivocubano.org/legado_indigena.html) Acesso em: 7 nov. 2022.

GUERRA J. S. Los Índios Mambises de Yateras en las guerras por la independencia. *In: HUNG, J. U.; ROJAS, R. V. Los Indígenas mas Allá de Colón*. Indígenas e Indios en el Caribe: Presencia, legado y estudio. 2016, v. 2, Universiteit Leiden. Reproduzido in: Boletín Especial Cajobabo, 2017. p. 4-31.

GUERRA J. S. Ladislao Ramírez: cacique y mambi. *Boletín Cajobabo*, n. 2, p. 3-16, 2018.

INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

MOLINA, J. G., et al. *Huellas vivas del indocubano*. Toronto, Canadá: Editorial Lugus Libros Latinoamérica, 1998; La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2007.

MOLINA, J. G., et al. Marcas indígenas no campesinato cubano. *Revista Catauro*, 2013, ano 14, n. 27, p. 149-161.

MORELÓN, J. L. Do Areito ao Cordón: danças curativas indígenas. *Revista Brasileira Estud. Presença*. Porto Alegre, v. 8, n. 3. p. 563-591, 2018.

KORSBAEK, L.; LUNA, M. B. *Antropologia en Cuba*, v. 16, n. 46, p. 11-33. Cuicuilco, México: mai./ago. 2009.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

ORTIZ, F. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de las Ciencias Sociales, 1983 (1940).

RIVERO, M. C. Supervivencias de descendientes de indoamericanos em la zona de Yateras-Oriente. In: *Cuba Arqueologia*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1978.

SANTAMARÍA GARCÍA, A.; VÁZQUEZ CIENFUEGOS, S. Indios foráneos em Cuba a principios del siglo XIX: historia de un suceso en el contexto de la movilidad poblacional y la geoestrategia del imperio español. *Colonial Latin American Historical Review*, v. 18, n. 1, 2013. Disponível em: <https://digitalrepository.unm.edu/clahr/vol18/iss1/1> Acesso em: 7 nov. 2022.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

WOLF, E. R. The Virgin of Guadalupe: a Mexican national symbol. *The Journal of American Folklore*, v. 71, n. 279, p. 34-39, jan./mar. 1958.

ZAMORA A. L. La antropología em Cuba: retos, realidades y perspectivas. *Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, v. III, n. 3, p. 66-77, 2013.



Revista do Programa de  
Pós-Graduação em Geografia e  
do Departamento de Geografia  
da UFES

Volume 3, n. 36  
Julho-Dezembro, 2023  
ISSN: 2175-3709