

Antes del Hip-Hop: Diálogos cubano-afroestadounidenses en la época del Black Power

MATTI STEINITZ (UNIVERSIDAD DE BIELEFELD, ALEMANIA)

Abstract

This article takes a closer look at the 1960s and 1970s dialogues between Afro-Cuban and African American activists, musicians, and intellectuals that preceded the emergence of Cuban hip-hop. Arguing that there is a continuity between Black Power and hip-hop, it sheds light on episodes of mutual identification and solidarity between the Cuban Revolution and the African American freedom struggle, but also addresses the contradictions that arose when African American exiles and Afro-Cuban activists voiced their criticism of the persistence of racism under socialism. The entanglements between Black Power, Cuba and hip-hop are analyzed here as manifestations of a black transnationalism that has been shaped by the interconnected mobility of critical discourses and afro-diasporic musical genres throughout the Americas.

Keywords: Black Power, Cuban Revolution, anti-imperialism, transnationalism, racism

En el marco del Festival de Rap del año 1997 en Alamar, el grupo Primera Base presenta el tema “Igual que tú”, publicado poco antes en el primer disco comercial de rap cubano. Anunciando el tema, uno de los MCs afirma: “Este es un homenaje a Malcolm X, porque él es nuestro hermano y nos identificamos con los negros de todo el mundo, incluso en los Estados Unidos” (Perry 616). Según Rodolfo Rensoli, fundador del festival, el mensaje de identificación con la comunidad afroestadounidense del tema de Primera Base marcó un nuevo período para la música cubana en el que surgían canciones de rap en las que se autoafirmaba la negritud (ibid. 617). Una década más tarde, el hip-hop cubano ya más establecido como género, el grupo Eskuadrón Patriota saca un video para su canción “No Más Discriminación” [1] en el cual aparecen algunas figuras principales del movimiento negro estadounidense como Martin Luther King, Malcolm X, Bobby Seale, Huey Newton y Mumia Abu Jamal. Se interpelan imágenes históricas de violencia policial y protestas en el sur de Estados Unidos con impresiones de la comunidad afrocubana, mientras el MC expresa una dura crítica de las relaciones raciales en Cuba. [2] Otros 11 años

después, a sólo dos semanas del estallido social del 11 de julio de 2021, los raperos contestatarios El Funky y Maykel Osorbo, asociados al Movimiento San Isidro, publican el tema “Negro” en Youtube. [3] En éste se denuncia la realidad del racismo en Cuba mientras al mismo tiempo se afirma una identidad negra disidente. En una parte, El Funky hace alusión a su identificación con algunos íconos afroestadounidenses de los años 1960: “Hay negro fino con swing, pensamiento libre como Martin Luther King, como Muhammad en el ring, el *feeling* de James Brown y la voz de B.B. King.” En una de las últimas escenas del video una voz exclama, “el negro no es un color, el negro es una postura”, mientras se ve un grupo de raperos afrocubanos alzando los puños para lo que es mundialmente conocido como el saludo del Black Power desde las Olimpiadas de México 1968. [4]

Aunque estas canciones proceden de tres décadas diferentes de la historia del hip-hop cubano, la identificación con el movimiento de los derechos civiles y el Black Power de la década de los 1960 aparece como un tema recurrente. Resulta llamativa la manera en la que raperos cubanos usan referencias al movimiento negro estadounidense para articular una crítica de las

condiciones actuales en Cuba encuentra su contrapartida en la identificación que activistas e intelectuales afroestadounidenses habían expresado con la Revolución Cubana en las décadas anteriores. [5] Para muchos militantes negros en Estados Unidos la Revolución sirvió como ejemplo que el socialismo no sólo era capaz de derrotar a las viejas élites y de resistir contra el imperialismo estadounidense sino también de terminar con la discriminación racial. Según Manning Marable la admiración por la Revolución en el contexto afroestadounidense estaba vinculada al hecho de que Cuba “fue la primera nación con una población negra significativa que experimentó una revolución socialista en el hemisferio occidental” (24). [6] En “Looking Black at Revolutionary Cuba”, Jafari Sinclair Allen argumentó que “el mero hecho de que la Revolución Cubana, declaradamente antirracista y a favor de la liberación negra, triunfara a sólo 90 millas de las segregadas costas de Estados Unidos en 1959 es instructivo y energizante para la imaginación de la liberación negra” (55). En 1967, Stokely Carmichael, uno de los principales líderes del emergente movimiento Black Power, fue invitado por el gobierno cubano a La Habana para hablar en el congreso fundacional de OLAS, la Organización Latinoamericana de Solidaridad. En la conferencia, que promovía la idea *del tricontinentalismo* y contaba con delegados de movimientos de liberación nacional de Asia, África y América, Carmichael alabó a la Cuba revolucionaria como un “brillante ejemplo de esperanza” (citado en Carbone 147) para los afroestadounidenses. Carmichael subrayó la conexión entre la liberación negra en Estados Unidos y los movimientos anticoloniales del Tercer Mundo, argumentando que estaban “oprimidos por las mismas fuerzas -el capitalismo y el imperialismo gringo- y que, por tanto, compartían la misma lucha” (citado en Gronbeck-Tedesco 665). La recepción de militantes afroestadounidenses como Robert Williams, Eldridge Cleaver, y Assata Shakur como exiliados en la isla, el involucramiento de Che Guevara en la lucha anticolonial en Congo, y el apoyo masivo de tropas cubanas al gobierno socialista de Angola y otros países africanos reforzaron aún más la imagen de Cuba como

ejemplo de solidaridad internacional y aliado formidable de la lucha global por la liberación negra.

Del Black Power al Hip-Hop

Estos episodios de identificación mutua demuestran, como activistas y músicos en ambos contextos y de diferentes generaciones han usado referencias al movimiento de Black Power y la Revolución Cubana para articular su oposición a las fuerzas dominantes en sus respectivos contextos nacionales. Este dialogo simbólico y práctico también pone de relieve el papel doble del hip-hop como puente, tanto intergeneracional como transnacional, que conecta contraculturas más recientes con los símbolos estéticos y discursos críticos del Black Power, y al mismo tiempo contribuye a la circulación de éstas a través de las barreras nacionales y lingüísticas. Según Patricia Hill Collins, la conexión entre el Black Power y el hip-hop radica en sus funciones compartidas como plataformas de expresión política y resistencia contra la opresión sistémica. En su libro *From Black Power to Hip Hop*, Collins explora cómo ambos movimientos han servido a la juventud afroestadounidense para articular sus experiencias de racismo, marginación y deseo de cambio sociopolítico, ofreciendo algunas pistas para explicar la popularidad del Black Power en el movimiento del hip-hop cubano. Partiendo de la observación de que la identificación con los íconos del movimiento afroestadounidense por parte de los raperos cubanos es la continuación de diálogos entre activistas, intelectuales y músicos que se desarrollaron entre ambos contextos antes y después de la Revolución, este artículo pretende enfocar los precursores del hip-hop cubano. Esta forma se concibe aquí como uno de los capítulos más recientes de un intercambio entre las comunidades afro de los Estados Unidos y Cuba que tiene sus raíces en las migraciones, colaboraciones musicales y luchas antirracistas que marcaron la presencia afrodiaspórica en las Américas a lo largo del siglo XX.

Los vínculos entre las comunidades negras de Cuba y EEUU que abarca este artículo son parte integral de un fenómeno mucho más

amplio que Cedric Robinson (1983) ha definido como la *tradición radical negra*: una serie de luchas interrelacionadas por la emancipación de los afrodescendientes en las Américas que se remontan a manifestaciones de resistencia de los esclavizados como la Revolución de Haití y las sociedades cimarronas, y que encuentran sus expresiones en el siglo XX en movimientos como el panafricanismo y el Black Power. Siguiendo esta argumentación, los editores de la antología *From Toussaint to Tupac* sitúan el hip-hop como expresión contemporánea de una “Internacional Negra”, constituida por diferentes olas de activismo negro que han atravesado océanos y siglos (West & Martin 3). De esta manera, los entrelazamientos entre Black Power, Cuba y el hip-hop se analizan aquí como manifestaciones de un transnacionalismo negro – término que, según Quito Swan, describe las prácticas a través de las cuales activistas, músicos, DJ, artistas, intelectuales, movimientos y discursos afrodescendientes han viajado y “se han relacionado entre sí más allá de las fronteras de la nación blanca” (209). En las Américas, la movilidad interrelacionada de discursos y una variedad de géneros musicales afrodiaspóricos como calipso, salsa, reggae, jazz, soul, y hip-hop ha sido un factor clave en la conformación del transnacionalismo negro (Steinitz y Suárez).

Diálogos en contravía

Desde esta perspectiva, es posible identificar flujos contraculturales que complican las visiones dicotómicas de las relaciones geopolíticas entre Cuba y Estados Unidos. En el contexto de la profunda hostilidad que ha marcado las relaciones entre ambas naciones desde la victoria de la Revolución Cubana del 1959, los diálogos transfronterizos entre afrocubanos y afroestadounidenses iban a menudo en contravía de los discursos oficiales que los dos gobiernos mantenían contra el respectivo enemigo histórico. De esta manera, las expresiones de solidaridad e identificación mutua pero también las frustraciones y decepciones han cruzado las múltiples barreras ideológicas, geográficas, lingüísticas y económicas que dividen Cuba y los EEUU, cuestionando el binarismo que domina el discurso sobre las relaciones

cubano-estadounidenses. Así, la alianza entre el movimiento negro de Estados Unidos y la Cuba revolucionaria de Fidel Castro en las décadas de 1960 y 1970, que incluía el exilio de militantes afroestadounidenses en la isla, fue vista por el gobierno estadounidense como una amenaza para la seguridad nacional. Al mismo tiempo, la crítica del racismo articulada por intelectuales afrocubanos, inspirada, entre otros, en el panafricanismo y en el movimiento Black Power, fue rechazada por las autoridades cubanas porque se consideraba contraria al proyecto de unidad revolucionaria (Abreu).

Este rechazo de los diálogos transculturales también fue evidente en la música popular cubana, donde formas afroestadounidenses como el jazz, el soul y el funk fueron denunciadas como expresiones de imperialismo cultural estadounidense en la década después de la Revolución (Peterson y Baker). Aunque los representantes del movimiento hip-hop cubano fueron los primeros en utilizar la música para articular críticas explícitas al statu quo, sí existe cierta continuidad con la década de 1960, porque el hip-hop como género con orígenes en la cultura afroestadounidense también fue visto inicialmente como un intento más de injerencia imperialista, - una postura que solo se atenuó cuando Harry Belafonte (cantante de calipso y protagonista del movimiento afroestadounidense de los 1960) intercedió ante Fidel Castro en nombre de los raperos (ver el artículo de Zurbarano en este número). Grupos disidentes que se movían afuera de los límites estatalmente establecidos para el hip-hop cubano como los Aldeanos y los raperos del MSI fueron acusados repetidamente de actuar como agentes contrarrevolucionarios del imperialismo debido a sus supuestos o reales contactos con las autoridades estadounidenses y el exilio cubano (Blumenthal).

El impulso nacionalista en contra de la popularización transnacional de formas provenientes del contexto afroestadounidenses no se limita al fenómeno del hip-hop ni al contexto cubano. De hecho, se trata de un patrón que se puede observar en muchos países latinoamericanos desde mediados del siglo XX cuando el jazz, el soul, el funk y también los símbolos del Black Power que

circulaban en el hemisferio fueron percibidos como amenazas a la unidad nacional. Con la intención de delinear algunas particularidades de las relaciones cubano-afroestadounidenses pero también de identificar paralelas con otros contextos latinoamericanos en lo siguiente se adoptará una perspectiva afrohemisférica, cuyo objetivo principal es la deconstrucción de los nacionalismos metodológicos y excepcionalismos en los estudios de la diáspora africana (Hanchard; Lao-Montes). De un lado este enfoque implica resaltar que tanto el Black Power como el hip-hop no solo fueron expresiones exclusivas de la presencia negra en EE.UU. pero más bien movimientos que han tenido un alcance hemisférico, como demuestran ejemplos de Canadá, del Caribe, de Centroamérica y de América del Sur (Raussert & Steinitz). De otro lado, implica tener en cuenta que las expresiones afroestadounidenses solo fueron una entre varias fuentes de inspiración transnacionales para músicos y activistas afrocubanos, las que también incluían el marxismo, el feminismo negro, el panafricanismo, la négritude, la descolonización caribeña, el rastafarianismo, y géneros musicales como el reggae. Esta perspectiva también es útil para cuestionar la noción de un tráfico unidireccional norte-sur de ideas y productos culturales, haciendo énfasis en las contribuciones cubanas tanto a las vibrantes escenas de jazz y música latina de Nueva York como al significado de la Revolución Cubana para el movimiento de liberación negra estadounidense de los años 1960 y 1970. Por último, una mirada afrohemisférica a los diálogos cubano-afroestadounidenses que precedieron al hip hop cubano nos permite cuestionar la presunta singularidad de las dinámicas raciales en Cuba, definida por Marc Perry como “Cuban post-racial exceptionalism” (621).

Entre La Habana y Nueva York

La historia de las colaboraciones entre activistas, artistas e intelectuales afroamericanos y afrocubanos precede en varias décadas a la Revolución Cubana del 1959. Como describe Frank André Guridy en su libro *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World*

of Empire and Jim Crow, se iniciaron con la intervención de los Estados Unidos en Cuba en 1898 y las primeras migraciones cubanas hacia el Norte. Según Guridy, afrocubanos y afroestadounidenses intercambiaron ideas culturales y políticas basadas en experiencias compartidas de esclavitud y marginación a través de las fronteras nacionales, lo que fue crucial para el desarrollo de una conciencia afrodiaspórica más amplia. En la primera mitad del siglo XX se fundaron en Cuba secciones de la UNIA de Marcus Garvey. Los diálogos entre el escritor cubano Nicolás Guillén y el afroestadounidense Langston Hughes dejaron constancia de la participación afrocubana en el movimiento cultural del Harlem Renaissance (Haas). La Habana y Nueva York fueron los principales escenarios de estas interacciones.

En la época pre-revolucionaria de los años 1940 y 1950, La Habana no solo fungía como patio de recreo y diversión de élites y mafias estadounidenses que se beneficiaban de las relaciones amigables con el dictador Fulgencio Batista. La gran cantidad de clubes nocturnos en La Habana también eran el centro de una vibrante escena de jazz, donde protagonistas como Benny Moré y su Banda Gigante experimentaban con la fusión de este estilo afroestadounidense con ritmos afrocubanos. El documental *Nosotros y el jazz* (2004) de Gloria Rolando recuerda esta época cuando un grupo de jóvenes habaneros se juntaba para bailar y celebrar los nuevos sonidos del jazz, creando un vínculo de identificación transfronterizo con la comunidad negra de Estados Unidos. En la misma época, muchos músicos afrocubanos como Chano Pozo, Machito, Mario Bauzá, Mongo Santamaría, Carlos “Patato” Valdés, La Lupe y Celia Cruz se mudaron a Nueva York que se estaba convirtiendo en un hervidero de cosmopolitismo negro tras la convergencia de grandes migraciones del Sur estadounidense y del Caribe. Entre los años 40 y 70, estos músicos radicados en Nueva York desempeñaron un papel protagónico en los diálogos entre formas afrocubanas y afroestadounidenses que dieron lugar a nuevos estilos híbridos como el Latin jazz, el mambo, el Latin bugalú, y la salsa (Steinitz 2021). Así, los ritmos afrocubanos siguieron circulando a

nivel internacional después del 1959, a pesar de que la Revolución Cubana y el posterior embargo pusieron fin abruptamente al animado intercambio musical entre La Habana y Nueva York. Como exponen Gilles Peterson y Stuart Baker en las notas de portada de su compilación *Cuba: Music and Revolution – Experiments in Latin Music* (2021), la escena de jazz en La Habana desapareció casi por completo cuando el gobierno revolucionario cerró los clubes nocturnos por considerarlos como lugares de hedonismo, prostitución y comportamiento antisocial. Durante la década de los 1960s, tanto el jazz como el soul, el rock y otros estilos extranjeros fueron prohibidos para liberar a Cuba de la influencia de su vecino imperialista. Hasta la palabra “jazz” se censuraba por ser considerada “antipatriótica”, un arma cultural del imperialismo estadounidense (ibid.). El embargo de EE.UU. hizo lo suyo para clausurar los flujos musicales directos entre ambos contextos. No obstante, la Revolución inició otro capítulo en las relaciones cubano-afroestadounidenses. Con los emergentes movimientos paralelos de los derechos civiles y la descolonización como telón de fondo, el contexto cosmopolita de Nueva York dio origen a una nueva generación de internacionalistas negros que, interpretando el movimiento afroestadounidense como parte de un levantamiento mundial contra la supremacía blanca, acogió con entusiasmo la Revolución Cubana de 1959 (Mahler; Plummer).

La alianza cubano-afroestadounidense

En ese momento, la solidaridad internacional se convirtió en uno de los pilares centrales tanto para el ala radical del movimiento de liberación negra en Estados Unidos como para el gobierno revolucionario de Cuba. Dado que ambos estaban involucrados en una confrontación con el mismo oponente superior, la estructura de poder estadounidense, la búsqueda de aliados internacionales fue una cuestión de necesidad y supervivencia que los unió en lo que el historiador cubano Alberto Abreu ha etiquetado como un „pacto político entre Cuba y los radicales negros estadounidenses que se extendió hasta el siglo XXI“ (175). Los beneficios de la alianza fueron mutuos. Fidel Castro se dio cuenta de que la

segregación racial representaba un talón de Aquiles de Estados Unidos, que se presentaba como el bastión de la libertad y la democracia frente al comunismo en una batalla ideológica que se libraba en todo el mundo en el contexto de la Guerra Fría. En consecuencia, se hizo un gran esfuerzo por contrastar Jim Crow y la supremacía blanca en Estados Unidos con la imagen de la Cuba revolucionaria como el país donde se había superado el legado del colonialismo y el imperialismo. El firme apoyo a las luchas por los derechos civiles y la condena de la discriminación racial formaron parte de esta exitosa estrategia para contrarrestar los esfuerzos de Estados Unidos por aislar a Cuba internacionalmente (Reitan).

El inicio de la estrecha relación entre Cuba se dio a principios de 1960, cuando varios activistas, intelectuales y escritores afroestadounidenses, entre ellos James Baldwin, participaron en la fundación del Fair Play for Cuba Committee (FPCC), cuyo objetivo era contrarrestar la propaganda anticomunista de los medios de comunicación estadounidenses con una imagen positiva de la Cuba revolucionaria. El militante organizador de la NAACP y defensor de la autodefensa armada Robert F. Williams explicó el apoyo negro a la Revolución Cubana: “Estaba claro desde los primeros días que los afrocubanos formaban parte de la Revolución Cubana sobre una base de completa igualdad. [...] Cuba, antes de la llegada de Castro, era una ‘república’ racista con un sistema Jim Crow que se aproximaba al de nuestro estado democrático de Alabama. He oído que Jim Crow ya no existe allí” (citado en Tyson 222). Para conseguir el apoyo de la izquierda negra a la Revolución, en junio de 1960 el FPCC organizó un viaje de una delegación afroamericana a Cuba que incluía a Williams, Amiri Baraka (entonces LeRoi Jones), John Henrik Clarke, Julian Mayfield y Harold Cruse (Young 12). En Cuba fueron recibidos con todos los honores, hicieron apariciones en televisión y radio y conocieron personalmente a Fidel Castro. Durante la estancia, Williams y Castro entablaron una estrecha relación. Williams experimentó una sensación de libertad y aprecio que reforzaría su defensa del internacionalismo revolucionario en los años siguientes. Debido a la retórica radical de Williams, su práctica

militante y su apoyo ofensivo a Cuba, Castro, que había reconocido el potencial estratégico de una alianza con el movimiento de liberación afroamericano, podía relacionarse mucho más fácilmente con él que con los líderes moderados del movimiento por los derechos civiles. Según Julian Mayfield, ambos se beneficiaron de su relación: “[...] el líder cubano disponía de una mina de oro de material propagandístico para utilizar en su enfrentamiento con la administración Eisenhower, y Williams tenía una plataforma desde la que podía hablar y hacerse oír en todo el mundo” (citado en Tyson 225). La estancia en Cuba también tuvo un impacto radicalizador en Amiri Baraka, quien experimentó una transformación de poeta *beat* apolítico a principal defensor del nacionalismo cultural negro en los años siguientes. En su ensayo “Cuba Libre”, Baraka afirma que “la dinámica de la revolución me había tocado”(citado en Young 27).

Pocos meses después del trascendental viaje, Harlem se convirtió en el escenario de un acontecimiento mediático que simbolizó el pacto de solidaridad entre la Cuba revolucionaria y la lucha por la libertad negra en EEUU que daría forma a las relaciones de las décadas siguientes. En septiembre de 1960, Castro viajó a Nueva York para dirigirse a la Asamblea General de las Naciones Unidas. Cuando él y su delegación se sintieron discriminados por los empleados de un caro hotel del centro de Manhattan, decidieron cambiar de alojamiento y se trasladaron al Hotel Theresa, en el corazón de Harlem, donde recibieron una abrumadora acogida por parte de una multitud de más de 2.000 personas que se emocionaron con el valor simbólico de la audiencia del líder revolucionario cubano en la capital de la América negra. Durante los diez días que duró su estancia, Harlem se convirtió en el centro de la política mundial, ya que jefes de Estado internacionales como Krushov, Nehru y Nasser, así como Malcolm X y Robert Williams, visitaron a Castro en el Hotel Theresa. Los residentes de Harlem celebraron la estancia de este líder de talla mundial en su barrio marginado como una importante muestra de solidaridad y reconocimiento. Como escribe Cynthia Young: “Ese único acto contribuyó a cimentar el estatus de Castro como héroe popular, el campeón de los

pueblos negros y latinos oprimidos de Estados Unidos” (16). Según Young, tanto el viaje a Cuba de Baraka, Williams y otros como la estancia de Castro en Harlem señalaron el surgimiento de lo que ella denomina una izquierda tercermundista estadounidense, formada por una generación de artistas, intelectuales y activistas negros e inmigrantes que “crearon vínculos culturales, materiales e ideológicos con el Tercer Mundo como medio para impugnar los acuerdos económicos, raciales y culturales de Estados Unidos” (17).

Así, a principios de la década de 1960, la revolución cubana dio un impulso al surgimiento de un ala radical del movimiento por la liberación negra, que sentó las bases del floreciente movimiento Black Power *avant la lettre*. Inspirados por las enseñanzas de Malcolm X, Robert Williams y el auge del anticolonialismo en África, América Latina y Asia, estos activistas fusionaron el marxismo y el panafricanismo, promoviendo un programa revolucionario internacionalista que desafiaba las restricciones y moderaciones que el macartismo y el anticomunismo de la Guerra Fría habían impuesto a Martin Luther King y otros líderes establecidos del movimiento por los Derechos Civiles. Cuando esta nueva corriente se hizo ver por primera vez en el escenario internacional, un inmigrante afrocubano tuvo un rol protagónico. El 15 de febrero de 1961, un grupo de radicales negros, entre los que se encontraban la cantante de jazz Abbey Lincoln y la escritora Maya Angelou, causó un escándalo cuando interrumpieron el discurso del embajador estadounidense ante las Naciones Unidas, Adlai Stevenson, en el Consejo de Seguridad, en protesta por la complicidad de Estados Unidos y las Naciones Unidas en el asesinato del primer ministro congoleño Patrice Lumumba. Cuando la policía intentó sacarlos de la sala, coreaban “¡Congo, sí! Yankee, no!” (Plummer 116). La intrusión fue resultado de un plan ideado por Maya Angelou y Carlos “El Cubano” Moore, quien pudo conseguir pases para los manifestantes gracias a su trabajo para la delegación congoleña de la ONU, lo que les permitió entrar en la reunión del Consejo de Seguridad (Malisa 96).

La crítica de Carlos Moore

La participación del cubano Moore en la protesta de las Naciones Unidas, considerada un momento clave en el crecimiento de una corriente radical en el movimiento por los derechos civiles, es significativa en lo que concierne las relaciones de este movimiento con la Revolución Cubana. Más así, porque en la década de 1960 y más allá, Carlos Moore se convirtió en una de las figuras más emblemáticas de las fricciones que surgieron en la alianza entre el radicalismo negro y el gobierno cubano cuando se empezaron a articular primeras críticas por la persistencia de desigualdades raciales en la Cuba posrevolucionaria por intelectuales y activistas afrocubanos y afroestadounidenses. Nacido en 1942 de migrantes jamaicano-barbadiés en Cuba, donde sufrió pobreza y racismo, Moore se instaló con su padre en Nueva York en 1958. A través de sus encuentros con figuras mentores como Maya Angelou, Malcolm X y Harold Cruse en Harlem, Moore se involucró con el marxismo, el nacionalismo negro y el panafricanismo. Después de servir como uno de los traductores de Fidel Castro durante su estancia en el Hotel Theresa, se interesó por el proyecto revolucionario cubano que pretendía acabar con la discriminación racial en su patria. Tras la invasión de Bahía de Cochinos en 1961, Moore decidió regresar a Cuba para apoyar la revolución y empezó a trabajar como traductor para el gobierno. Poco después de su llegada a Cuba, Moore comenzó a expresar sus críticas sobre la persistencia del racismo bajo el socialismo y la falta de acción por parte del gobierno. Como consecuencia, fue encarcelado y amenazado de ejecución, y sólo pudo abandonar la isla en 1963 gracias a la intervención de su amigo Robert Williams, que habló con Castro en su nombre. Como exiliado en París, Moore abrió una oficina para la Organization of Afro-American Unity (OAAU), fundada en 1964 por Malcolm X, a quien intentó ayudar cuando se le negó la entrada a Francia solo unas semanas antes de su asesinato (Moore 2008). En un ensayo para la revista panafricana *Presence Africaine* de 1965, Moore acusó a Castro y a su gobierno de perpetuar el dominio de una élite blanca y racista sobre Cuba,

argumentando que “los prejuicios continuaron” después de la Revolución y que „los negros cubanos no desempeñaban un papel más importante en la política cubana que antes de 1958 -si acaso, menos“ (citado en Marable 23). Roberto Zurbano opina que el texto “requiere un análisis mesurado de sus errores, aciertos y obsesiones, pues desde aquel artículo de 1964 hasta hoy –¡cincuenta años!– constituye una referencia obligada en el debate internacional sobre el racismo en Cuba” (23). Contextualiza la intervención de Moore de la siguiente manera:

Carlos Moore ha sido considerado enemigo de la revolución y agente de la CIA, tras publicar su texto “Le Peuple Noir a-t-il sa Place dans La Révolution Cubaine?” en la revista *Présence Africaine*. Fue un texto desafiante que emplazaba al gobierno cubano, tildándolo de racista; se tradujo a varias lenguas y tuvo amplia circulación internacional, provocando un debate en el cual aprobaron o desaprobaron el texto importantes figuras negras como León G. Damas, C.L.R. James, John Henrik Clarke y René Depestre, quienes estuvieron en contra del artículo, frente a otros intelectuales negros que apoyaron a Moore como Stokely Carmichael, Aimé Césaire, Cheikh Anta Diop, Malcolm X, Jacques Rabemananjara, Abdias do Nascimento, Maya Angelou, Alex Haley, Rex Nettleford y otros (Zurbano 23).

Así, las denuncias de Moore dieron visibilidad internacional a un creciente descontento con la percibida falta del gobierno cubano de cumplir con la declaración de Fidel Castro de que la victoria de la revolución también implicaba la erradicación de “la discriminación por motivo de raza o sexo”, pronunciada en febrero del 1962. La respuesta represiva de los dirigentes cubanos a las intervenciones de Moore ilustra que los discursos críticos sobre el racismo, que se habían discutido abiertamente al inicio del proceso revolucionario, se percibían cada vez más como una amenaza para el proyecto revolucionario. [7] En el año 1961 el gobierno cubano ya estaba llevando a cabo una campaña de represión y censura contra centros sociales afrocubanos y organizaciones

negras autónomas como la Federación de Sociedades de Color. Como representante de esta organización, el activista afrocubano Juan René Betancourt publicó un artículo en la revista afroestadounidense *The Crisis* en mayo 1961, en la que denuncia la práctica del gobierno castrista de declarar que la discriminación racial había sido eliminada en la isla, cuando de hecho “de las 256 sociedades negras de Cuba, muchas han tenido que cerrar sus puertas y otras están en agonía. Se puede decir con toda sinceridad que el movimiento negro en Cuba murió a manos del Sr. Fidel Castro” (273).

Exiliados en Cuba: Robert Williams y Eldridge Cleaver

Estas contradicciones entre las políticas raciales postrevolucionarias y el proclamado compromiso con la lucha internacional contra el racismo, también se manifestaron en las experiencias de los exiliados del movimiento afroestadounidense que fueron acogidos en la isla. En 1961, Robert Williams se convirtió en el primero de una serie de radicales negros para los que Cuba se convirtió en un refugio tras ser perseguidos en Estados Unidos. Tras haber sido acusado de secuestro durante un enfrentamiento con miembros del KKK y fuerzas policiales en Carolina del Norte, Williams y su esposa Mabel fueron recibidos con los brazos abiertos por su amigo personal Fidel Castro. En La Habana, a Williams se le permitió salir al aire semanalmente con el programa de radio Radio Free Dixie, que podía recibirse en todo el sur de EE.UU. y estaba dirigido especialmente al público afroestadounidense con su combinación de agitación política y canciones de jazz y rhythm and blues. (Tyson 290-293). Tras estos años iniciales en los que Williams recibió todo el apoyo para continuar su activismo desde el exilio, las diferencias y tensiones con su país de acogida se intensificaron cuando su agitación por la radio fue vista cada vez más como un riesgo para la seguridad nacional cubana por los funcionarios del gobierno que también disuadieron a Williams de llamar la atención internacional sobre las tensiones raciales en EE.UU. para no deteriorar aún más las ya tensas relaciones con Estados Unidos tras la Crisis de

los Misiles (Reitan 225). Como consecuencia de estos acontecimientos, a Williams no se le permitió continuar con Radio Free Dixie, se interrumpió la impresión de su panfleto *The Crusader*, y fue trasladado por la fuerza de su apartamento en La Habana. Decepcionado por el nuevo enfoque cauteloso del gobierno cubano y lo que él percibía como “la degradación de Cuba en un estado burocratizado” (226), Williams abandonó la isla para continuar su exilio en China en 1966.

Dos años después de que Robert Williams abandonara Cuba desencantado, el Ministro de Información del Partido de las Pantera Negras, Eldridge Cleaver, se convirtió en fugitivo tras un enfrentamiento armado con la policía de Oakland durante el cual murió Bobby Hutton a finales de 1968. Fidel Castro le concedió asilo y le prometió “salvoconducto, seguridad y ayuda” (Abreu 175). Tras iniciales esperanzas de que el gobierno cubano iba a apoyar los planes de Cleaver de seguir su activismo radical desde el exterior, las relaciones con sus anfitriones se enfriaron rápidamente (Gates 36). El apartamento de Cleaver, aunque estrechamente vigilado por agentes de seguridad cubanos, se convirtió en un importante punto de encuentro para otros refugiados afroestadounidenses muchos de los cuales habían llegado a la isla por medio de secuestro de aviones. [8] Durante su estancia en La Habana, Cleaver también aprendió mucho sobre las continuidades del racismo en Cuba. Así, en las conversaciones con sus anfitriones, Cleaver empezó a cuestionar la flagrante infrarrepresentación de los afrocubanos en los altos cargos del gobierno, dada la numerosa población negra: “Hicimos preguntas específicas al respecto, como, ¿por qué era así? y aquí es donde se veían los viejos argumentos de que no había suficientes negros educados; o que aún no estaban preparados. A eso se llegó y yo lo considero racismo” (Gates 39). En julio de 1969, Cleaver abandonó Cuba rumbo a Argelia, donde se reunió con su esposa Kathleen, que dio a luz a su hijo Ahmad Maceo (en honor al general afrocubano Antonio Maceo), y abrió la oficina internacional del Partido de las Panteras Negras.

“Black Power Cubano”

Desde sus perspectivas, marcadas por la experiencia de la lucha negra en los EE.UU., las críticas de Moore, Williams, y Cleaver identificaron algunas limitaciones del potencial emancipador de la Revolución durante sus breves estancias en la isla. Las tensiones entre el gobierno cubano y los militantes negros estaban relacionadas al hecho de que éstos transmitían a los cubanos “mensajes que no siempre convenían a las autoridades: mensajes de luchadores cuyos propósitos, luchas y doctrinas se definían en términos raciales”, según Alejandro de la Fuente (2014, 287). Además de estos críticos externos, cuyos diálogos con los activistas locales fueron restringidos por la seguridad nacional, escritores, poetas, políticos e intelectuales afrocubanos como Sara Gómez, Eloy Machado, Tomás González y Pedro Pérez Sarduy formaron círculos de discusión en los que criticaban la tendencia del gobierno de tratar el racismo como una contradicción ya resuelta. Además de la influencia clave del panafricanismo y pensadores caribeños como Frantz Fanon, también leían textos de autores afroestadounidenses como Amiri Baraka, James Baldwin, Malcolm X, y Stokely Carmichael, quien, según Inés María Martiatu felicitó a Sara Gómez por ser la “primera cabeza libre de Cuba” (Abreu 178) al verla con su afro – moda que se popularizó como *espendrún* en estos círculos afrocubanos. Según Juan Felipe Benemelis, también hubo un grupo de intelectuales, que, influenciados por el panafricanismo y el marxismo, pero también por sus conversaciones con exiliados afroestadounidenses como Robert Williams y William Lee Brent, se identificó como “Black Power Cubano”, para “indicar una pertenencia racial, y ... como forma simbólica de llamar la atención a nosotros mismos, haciéndonos visibles como grupo” (citado en Abreu 179). Tras una estancia como embajador en París, el importante pensador marxista Walterio Carbonell, autor del libro *Cómo surgió la cultura nacional* (1961), también se une a este grupo, cuya crítica antirracista del proyecto revolucionario fue respondida con censura y represión. Tras la frustrada iniciativa de presentar un llamado “Black Manifesto” en el Congreso

Cultural de Habana en 1968, los integrantes del “Black Power Cubano” fueron acusados de sembrar el racismo, dividir a la nación cubana y debilitar la unidad revolucionaria del pueblo con las posiciones que fueron tildadas de “negristas” (ibid. 180). Poco después, Walterio Carbonell, inicialmente ferviente defensor de la Revolución y amigo personal de Fidel Castro, cayó en desgracia después de que defendiera en público sus controvertidas opiniones sobre las relaciones raciales en Cuba y fue condenado al trabajo forzado durante dos años, tras lo cual pasó varios años más en un psiquiátrico, experiencia de la que nunca se recuperó del todo (AfroCubaWeb (b)).

Revolución y música popular afrocubana en los 1960 y 1970

Las críticas articuladas por estos activistas afrocubanos no fueron el mero resultado de influencias externas sino también constituyeron una respuesta a la represión estatal contra organizaciones afrocubanas como las sociedades de color que se inició a principios de la década de los 60. De la misma manera, prácticas culturales y religiosas afrocubanas fueron vistas como incompatibles con los paradigmas marxistas y “estigmatizadas por el discurso modernizador de la Revolución bajo el argumento de que eran expresiones de prejuicios, ignorancia, superstición, etc.” (Abreu 177). Mientras elementos de las tradiciones afrocubanas fueron incorporadas en la construcción de un folklore nacional, como una reliquia del pasado, la música popular afrocubana moderna, la llamada “músicaailable”, que se nutría también de los flujos sónicos con las escenas de jazz y música latina de Nueva York, no correspondía con las visiones de una cultura nacional homogenizada y patriótica del gobierno socialista. La preferencia por himnos revolucionarios que celebraban “el hombre nuevo” se manifestó también en la promoción de la Nueva Trova como género que correspondía con el discurso oficialista de esta época pero que contaba con una infrarrepresentación de músicos afrocubanos. El rechazo de influencias afrocubanas y transnacionales, definido como “auto-blockade” por Peterson y Baker, y también

el cese de la movilidad de los músicos entre Cuba y Estados Unidos, resultaron en el hecho curioso de que los músicos cubanos que no habían salido de la isla no participaron en el boom internacional de los ritmos afrocubanos que se manifestó en el auge de la salsa a partir de finales de los 1960. Considerada un acto de “robo cultural” de tradiciones cubanas, la salsa neoyorquina (con éxitos internacionales de migrantes afrocubanos como Celia Cruz y Mongo Santamaría) tampoco circulaba en Cuba (Peterson y Baker).

Aunque la década de 1970 fue una década en la que el debate crítico sobre cuestiones raciales fue en gran medida silenciado, también fue una época en la que, tras un tiempo prolongado de estricta prohibición de estilos “imperialistas” y “antisociales” provenientes de Estados Unidos como jazz, soul, funk y rock, se produjo una especie de reapertura en el campo musical. Esto se logró, entre otras cosas, eludiendo creativamente las prohibiciones estatales, sustituyendo, por ejemplo, la palabra prohibida “jazz” por “música moderna”. Así se forma a finales de los 1960 la Orquesta Cubana de Música Moderna, de la que surge en 1973 la banda Irakere, liderada por Chucho Valdés y Paquito D’Rivera, y la primera en romper con la ortodoxia al grabar temas de Latin funk como “Bacalao con Pan” (1974). En esta época, bandas como Irakere, Los Van Van y Grupo Monumental, y músicos como Juan Formell, Raúl Gómez Juan Pablo Torres, producen una serie de álbumes en los que fusionan influencias previamente prohibidas como el jazz, el soul, el disco y el funk con ritmos e instrumentos afrocubanos. A pesar de los intentos previos de frustrar el intercambio transcultural, la fertilización cruzada de los estilos afrocubanos y afroestadounidenses predomina en las producciones de esta época, abriendo camino para nuevos estilos como el songo y la timba (Peterson y Baker). En la estética de los álbumes, la moda y los peinados afro de los protagonistas se notan claras referencias a la cultura popular afroestadounidense de la época.

Si el hip-hop se entiende como la continuación de un diálogo ya existente entre estilos afrocubanos y afroamericanos, se puede trazar un continuo histórico que lo conecta con el Latin

jazz y el Latin soul neoyorquinos, las fusiones de Irakere y otros en los 1970, y *la moña*, subcultura cubana de amantes del soul que fueron, según Alejandro Zamora en este número, “los pioneros del Hip hop en Cuba”. Lo que distingue el hip-hop cubano de estos precursores es que por primera vez la música se usa para articular una crítica social explícita de las condiciones actuales, dándole una inmensa popularidad en la juventud afrocubana.

Diálogos cubano-afroestadounidenses en perspectiva hemisférica

Al exponer las persistentes desigualdades y demostrar las similitudes entre las dinámicas sociales en diferentes contextos hemisféricos tras un período prologado de silencios, el hip-hop cubano constituye una reanudación de los diálogos que han conectado los movimientos de afrocubanos y afroestadounidenses en la época del Black Power. El tráfico de ideas y sonidos entre activistas y artistas negros de Estados Unidos y Cuba iba en ambas direcciones. La revolución cubana inspiró al ala militante e internacionalista de la lucha por la liberación negra estadounidense. Al mismo tiempo, este movimiento proporcionó un impulso crucial a los disidentes afrocubanos que criticaron las deficiencias del gobierno cubano en la lucha contra el racismo.

Las diferentes instancias de los diálogos cubano-afroestadounidense aquí presentadas han puesto de relieve particularidades, contradicciones y paralelas con otros contextos latinoamericanos y también con la recepción del hip-hop cubano en el siglo XXI. La particularidad consiste obviamente en la ruptura histórica de la Revolución Cubana, que convirtió a Cuba en el único país en las Américas donde el apoyo a militantes negros estadounidenses fue parte de la política oficial del Estado. Tampoco hubo otro país en el hemisferio que lograra un grado similar de admiración entre los activistas del movimiento afroestadounidense, lo que tenía que ver con otra peculiaridad: la noción de que la Revolución cubana había logrado la erradicación del racismo. Contradiendo este “excepcionalismo pos-racial cubano” (Perry 621), están las voces, a menudo ignoradas, de

activistas y pensadores afrocubanos como Juan René Betancourt, Walterio Carbonell y Carlos Moore y exiliados afroestadounidenses que pasaron por la isla. Sus intervenciones pusieron sobre la mesa una contradicción tajante entre la manera como en la primera década después de la Revolución, el gobierno se posicionaba como aliado de las luchas por la liberación negra a nivel internacional mientras que al mismo tiempo la crítica del racismo en Cuba fue censurada y difamada como contrarrevolucionaria o “negrista.” Como afirma el historiador Alberto Abreu: “El contraste entre la política exterior cubana, moldeada por las excelentes relaciones y la solidaridad con los líderes del movimiento Black Power, los Panteras Negras y las naciones africanas, por un lado, y el tabú de los temas relacionados con el racismo y la negritud dentro de la sociedad revolucionaria, por otro, no podía ser más nítida” (177).

Además de las peculiaridades del contexto cubano, estas contradicciones exponen las paralelas con otros contextos latinoamericanos en los que también se han construido discursos de identidad nacional como el mestizaje y la democracia racial que proclamaban la ausencia del racismo y la coexistencia armónica entre los grupos étnicos (De la Fuente 2007). La deslegitimación de afirmaciones de identidad negra, la negación del racismo – relacionada a la postura de que éste sería un problema exclusivo de EEUU – y la acusación de dividir la nación con discursos raciales importados del imperio se puede observar tanto en Cuba como en otras sociedades latinoamericanas. En la forma en que las autoridades cubanas intentaron romper los vínculos simbólicos y prácticos entre las comunidades negras de Cuba y Estados Unidos en la década de 1960, quedó claro que, a pesar de su retórica excepcionalista, el joven estado se parecía a otros contextos multiétnicos de América Latina, donde las élites nacionalistas propagaban el mito de la democracia racial. Dado que el antirracismo militante asociado al movimiento Black Power se percibía como una seria amenaza para estas ideologías nacionalistas, no es de extrañar entonces que sus defensores, tanto en las clases dominantes latinoamericanas como en los círculos intelectuales de izquierda – y en el gobierno

cubano – recibieran con hostilidad la difusión de ideas, consignas y sonidos relacionados con el movimiento negro estadounidense.

Poniendo en relieve la continuidad entre distintas expresiones musicales afrodiáspóricas como plataformas de protesta y comunicación transnacional, en la época de los 1960 y 1970, la música *soul* tenía la misma función que el hip-hop contemporáneo en su transmisión de discursos y símbolos de un contexto hemisférico al otro (Steinitz 2025). En esta época, tal como en Cuba cuando se censuraban el jazz y otras formas “imperialistas”, hubo una sospecha generalizada contra los posibles efectos subversivos de los sonidos de soul norteamericano sobre las poblaciones afrolatinoamericanas. En Brasil, el movimiento Black Rio, definido por el consumo colectivo de soul y la apropiación de símbolos estéticos del Black Power, fue denunciado como amenaza a la seguridad nacional por la dictadura militar derechista. Al mismo tiempo, intelectuales de izquierda trataban el fenómeno como una manifestación más de imperialismo cultural estadounidense, que ponía en peligro la “auténtica cultura popular” representada por samba y carnaval (Medeiros). Ambos bandos percibían que la crítica del racismo y el cosmopolitismo negro asociados a la traducción de estas influencias internacionales a contextos locales consistían un cuestionamiento de los pilares de la democracia racial. He definido esta postura de rechazo nacionalista contra influencias políticas y socioculturales provenientes del contexto afroestadounidense como *anti-Afro-Americanism* – un discurso que se presenta como antiimperialista pero que en realidad constituye una forma paternalista de controlar articulaciones negras locales y deslegitimizar alianzas transnacionales en la diáspora (Steinitz 2025).

Lo que vincula entonces el ejemplo cubano a otros contextos es el papel de las influencias transnacionales para las articulaciones de artistas e intelectuales afrodescendientes, a pesar de las posiciones hostiles contra estos diálogos, tanto en las décadas de 1960 y 1970 como en la generación del hip-hop. El potencial emancipador de la identificación con movimientos y géneros internacionales como el Black Power y el hip-hop se basaba en que

estas apropiaciones creativas ofrecían a la juventud afrodescendiente en Cuba y otros contextos latinoamericanos la oportunidad de romper con los patrones culturales establecidos y expresar así su disconformidad con el statu quo. En respuesta a la falta de inclusión en los proyectos nacionales, la búsqueda de alianzas e identificaciones más allá de la nación y la construcción de redes con el mundo de la diáspora africana han sido características de luchas locales de afrodescendientes en las Américas. Los diálogos entre músicos y activistas afrocubanos y afroestadounidenses en las épocas del Black Power y del hip-hop forman parte de estas prácticas de transnacionalismo negro. [9]

Notas

[1] Véase el video aquí: <https://www.youtube.com/watch?v=qgVvCHOvYIk>

[2] “Racismo, segregación, discriminación / poder blanco absoluto controlando la nación / la gente negra es subyugada, sufrida, reprimida / un presidente blanco con una blanca ideología.” (“No más discriminación”, Escuadrón Patriota).

[3] Maykel “Osorbo” Castillo, una de las figuras más visibles del Movimiento San Isidro, cumple actualmente una condena de 9 años por los delitos de “desacato, atentado, desórdenes públicos y difamación de las instituciones y organizaciones, héroes y mártires”, y es considerado prisionero de conciencia por Amnistía Internacional. (<https://www.amnesty.org/es/latest/news/2022/06/cuba-amnesty-condemns-sentences-luis-manuel-otero-alcantara-maykel-osorbo-castillo/>)

[4] Véase el video aquí: <https://www.youtube.com/watch?v=g33BkXb2dFs>

[5] Sujatha Fernandes analiza la identificación de raperos cubanos con el nacionalismo negro estadounidense en su texto “*Fear of a Black Nation*” (2003).

[6] Las traducciones de esta y las siguientes citaciones del inglés al español son más.

[7] Tras décadas viviendo en países como Francia, Senegal y Nigeria (donde participó en la organización del festival FESTAC y entabló amistad con Fela Kuti), Moore publicó *Castro, the Blacks, and Africa* en 1989, provocando duras críticas de antiguos compañeros por sus polémicas que acusaban Castro y su burocracia de racismo. En 2009, Moore una vez más intervino en el diálogo sobre relaciones raciales entre Cuba y Estado Unidos cuando convenció a un grupo reconocido de académicos y activistas afroestadounidenses (entre ellos Cornel West y Kathleen Cleaver) de firmar una carta apoyando al líder afrobrasileiro Abdias do Nascimento en su crítica de

la continuidad del racismo en Cuba. En “Acting on our conscience: A declaration of African American support for the civil rights struggle in Cuba”, confirman su apoyo a la Revolución Cubana, pero proclaman “no podemos callar ante el aumento de las violaciones de los derechos civiles y humanos de aquellos activistas negros en Cuba que se atreven a alzar su voz contra el sistema racial de la isla. Últimamente, estos aislados y valientes defensores de los derechos civiles han sido objeto de violencia no provocada, intimidación estatal y encarcelamiento.” (AfroCubaWeb (a)).

[8] El más conocido de estos *hijackers* afroestadounidenses fue el miembro de las Panteras Negras William Lee Brent, que había secuestrado un avión de Oakland a Nueva York y forzado su aterrizaje en Cuba en 1969. Permaneció como exiliado en Cuba hasta su muerte en 2006, expresó duras críticas a la discriminación racial y a la falta de libertad de expresión en Cuba en sus memorias *Long Time Gone*.

[9] Un agradecimiento especial a Roberto Zurbano por sus comentarios y sugerencias en el proceso de redacción de este texto.

Bibliografía

- Abreu Arcia, Alberto. “Black Power Cubano – African American and Afro-Cuban Movements between Solidarity, Repression, and Contradictions”, *Black Power in Hemispheric Perspective – Movements and Cultures of Resistance in the Black Americas*, Ed. por Wilfried Raussert and Matti Steinitz, WVT/ University of New Orleans Press, 2022, 173-192.
- AfroCubaWeb (a). “Acting on our conscience: A declaration of African American support for the civil rights struggle in Cuba”, Online: <https://afrocubaweb.com/actingonourconscience.htm>
- AfroCubaWeb (b). “Walterio Carbonell 1920-2008”. Online: <https://www.afrocubaweb.com/walteriocarbonell.htm>
- Betancourt, Juan René. “Castro and the Cuban Negro”, *The Crisis*, Vol. 68, No 5, 1961, pp. 270-274
- Blumenthal, Max. “La contrarrevolución cultural cubana: Los raperos y artistas respaldados por el gobierno de EE. UU. ganan fama como ‘catalizadores de los disturbios actuales’”. *Granma*, 28 de julio 2021, <https://www.granma.cu/cuba/2021-07-28/la-contrarrevolucion-cultural-cubana-los-raperos-y-artistas-respaldados-por-el-gobierno-de-eeuu-ganan-fama-como-catalizadores-de-los-disturbios-actuales-28-07-2021-19-07-57>
- Brent, William Lee. *Long Time Gone: A Black Panther's True-Life Story of His Hijacking and Twenty-Five Years in Cuba*. Time Books, 1996.
- Carbonell, Walterio. *Cómo surgió la cultura nacional*, La Habana, 1961.
- Carbone, Valeria. “The United States, American Black Radicalism, and the Anti-Imperialist Struggle in Latin America: A Study of Stokely Carmichael’s 1967 Visit

- to Cuba”, *Black Power in Hemispheric Perspective – Movements and Cultures of Resistance in the Black Americas*, Ed. Wilfried Raussert and Matti Steinitz, Trier/New Orleans: WVT/University of New Orleans Press, 2022 141-156.
- Collins, Patricia Hill. *From Black Power to Hip Hop: Racism, Nationalism, and Feminism*. Philadelphia: Temple UP, 2006.
- De la Fuente, Alejandro. “The Resurgence of Racism in Cuba”, *NACLA*, September 25, 2007 <https://nacla.org/article/resurgence-racism-cuba>
- De la Fuente, Alejandro. *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba 1900–2000*. Havana: Ediciones Imagen Contemporánea, 2014.
- Fernandes, Sujatha. “Fear of a Black Nation: Local Rappers, Transnational Crossings, and State Power in Contemporary Cuba”, *Anthropological Quarterly*, vol. 76, no. 4, 2003, pp. 575-608.
- Gates, Henry Louis. “Cuban Experience: Eldridge Cleaver on Ice”, *Transition*, No. 49 (1975), pp. 32-44.
- Guridy, Frank André. *Forging Diaspora – Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow*. Chapel Hill: The U of North Carolina P, 2010.
- Gronbeck-Tedesco, John. “The Left in Transition: The Cuban Revolution in US Third World Politics”, *Journal of Latin American Studies*, vol 40, no. 4, 2008, pp. 651-673.
- Haas, Astrid. “Un Continente ‘de color’: Langston Hughes y América Latina”. *fiar*, vol. 7, no. 2 (2014), pp. 36-54.
- Hanchard, Michael. “Black Transnationalism, Africana Studies, and the 21st Century”, *Journal of Black Studies*, 35:2 (2004), pp. 139-153.
- Lao-Montes, Agustín. *Contrapunteos diaspóricos: Cartografías políticas de Nuestra Afroamérica*. Universidad Externado, 2020.
- Malisa, Mark. “Internationalizing Civil Rights: Afro-Cubans, African Americans, and the Problem of Global Apartheid”, *Civil Rights and Beyond: African American and Latino/a Activism in the Twentieth-Century United States*, Ed. Brian Behnken, University of Georgia Press, 2016, pp. 86-104.
- Mahler, Anne Garland. *From the Tricontinental to the Global South: Race, Radicalism, and Transnational Solidarity*. Duke UP, 2018.
- Marable, Manning. “Race and Democracy in Cuba”, *The Black Scholar*, 15:3 (1984): 22-37.
- Medeiros, Carlos Alberto. “Black Rio: Music, Politics, and Black Identity”. *Black Power in Hemispheric Perspective: Movements and Cultures of Resistance in the Black Americas*, Ed. Wilfried Raussert and Matti Steinitz, New Orleans and Trier: WVT/New Orleans University Press, 2022, 239-249.
- Moore, Carlos. *Castro, the Blacks, and Africa*. Center for Afro-American Studies, University of California, 1988.
- Moore, Carlos. *Pichón: Race and Revolution in Castro’s Cuba*. Chicago: Chicago Review Press: 2008.
- Reitan, Ruth. *The Rise and Decline of an Alliance – Cuba and African American Leaders in the 1960s*. East Lansing: Michigan University Press, 1999.
- Robinson, Cedric J. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Zed Books, 1983.
- Rolando, Gloria. *Nosotros y El Jazz*, La Habana, 2004 (documental).
- Perry, Marc D. “Race and Cuban Hip-Hop”. *The Cuba Reader: History, Culture, Politics*, ed. por Aviva Chomsky, Barry Carr, Alfredo Prieto y Pamela Maria Smorkaloff, Duke University Press, 2019, pp. 615-621.
- Peterson, Gilles y Stuart Baker. *Cuba: Music and Revolution. Experiments in Latin Music 1975-1985. Vol 1*. SoulJazz Records, 2021 (nota de contraportada).
- Plummer, Brenda Gayle. *In Search of Power. African Americans in the Era of Decolonization, 1956-1974*. New York: Cambridge UP, 2013. Print.
- Sinclair Allen, Jafari. “Looking Black at Revolutionary Cuba”, *Latin American Perspectives*, vol. 6, no. 1, 2009, pp. 53-62.
- Steinitz, Matti. “We got Latin Soul! Transbarrio Dialogues and Afro-Latin Identity Formation in New York’s Puerto Rican Community during the Age of Black Power (1966–1972).” *Human Rights in the Americas*. Ed. Luz Kirschner, Maria Herrera Sobek, and Francisco Lomeli. New York/London: Routledge, 2021. pp. 243–262.
- Steinitz, Matti. *Afro-Latin Soul Music and the Rise of Black Power Cosmopolitanism - ‘Hemispheric Soulscapes’ between Spanish Harlem, Black Rio and Panama*. Berlin: DeGruyter, 2025
- Steinitz, Matti, y Juan Suárez Ontaneda. “Sonido Y Movimiento: Música Popular y Transnacionalismo Negro En Las Américas”. *Perspectivas Afro*, vol. 3, no 2, junio de 2024, pp. 202-11,
- Swan, Quito. “Transnationalism”, *Keywords for African American Studies*, Ed. Erica R. Edwards, Roderick A. Ferguson and Jeffrey O. G. Ogbar, New York: NYU Press, pp. 209-213.
- Tyson, Timothy. *Radio Free Dixie: Robert F. Williams and the Roots of Black Power*. Chapel Hill: The U of North Carolina P, 2001.
- West, Michael O., and William G. Martin. “Introduction: Contours of the Black International From Toussaint to Tupac.” *From Toussaint to Tupac: The Black International since the Age of Revolution*, ed. por Michael O. West, William G. Martin, & Fanon Che Wilkins. University of North Carolina Press, 2009. pp.1–44.
- Young, Cynthia. “Havana up in Harlem: LeRoi Jones, Harold Cruse, and the Making of a Cultural Revolution,” *Science & Society* 65.1 (2001): pp. 12–38.
- Zurbano, Roberto. “Racismo versus Socialismo en Cuba: Un conflicto fuera de lugar (Apuntes sobre/contra

el colonialismo interno”, *Meridional, Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, nro. 4, 2015, pp. 11-40.

Discografía

El Funky, Maykel Osorbo, El Faraón, Osmel Díaz. “Negro”, 2021.

Eskudrón Patriota, “No Más Discriminación”, 2010.

Irakere, “Bacalao con Pan”, 1974.

Peterson, Gilles y Stuart Baker. *Cuba: Music and Revolution. Experiments in Latin Music 1975-1985. Vol 1*. SoulJazz Records, 2021.

Primera Base, “Igual que Tú”, 1997.

Biografía del autor

Matti Steinitz es investigador en el Centro de Estudios Interamericanos de la Universidad Bielefeld con un enfoque especial en la relación entre movimientos sociales y música popular en la diáspora africana de las Américas. Es autor de *Afro-Latin Soul and the Rise of Black Power Cosmopolitanism* (2025) y co-editor de *Black Power in Hemispheric Perspective* (2022) y *Creatividad en conflicto* (2023). Además, es coordinador y co-fundador de la Black Americas Network y director de la Asociación Internacional de Estudios Interamericanos y fue curador del proyecto #hiphophavanaberlin en 2022.