

Avatares de la conceptualización de la cultura negra en la obra de Fernando Ortiz, 1900-1940

por *Alejandra Mailhe*
(*Universidad Nacional de La Plata - CONICET*)

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es indagar en torno a las transformaciones que sufre la ideología del mestizaje en las diversas etapas de la producción ensayística del antropólogo cubano Fernando Ortiz, antes de la publicación de su clásico Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar en 1940. Para ello, analizaremos algunos jalones en su obra, atendiendo especialmente a varios de los numerosos ensayos publicados entre 1900 y fines de la década del treinta, considerando en detalle cómo se articula, en sus comienzos, la tensión entre la condena etnocéntrica de la alteridad y la valoración del componente afro como sustrato clave en la constitución de la identidad nacional.¹

Palabras clave: afrocubanismo - Fernando Ortiz - positivismo - intelectual/cultura popular

ABSTRACT

The aim of this article is to explore the transformations suffered by the ideology of mestizaje in the diverse periods of the essay production of Cuban anthropologist Fernando Ortiz, before the publication of his classic Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar in 1940. In order to do that, we will analyze certain fundamental instances in his work, looking especially at some of the numerous essays published between 1900 and the late 1930s and focusing on the articulation, in his beginnings, of the tension between the ethnocentric condemnation of alterity and the valuation of the Afro component as a key basis for the constitution of national identity.

Keywords: Afro-Cubanism - Fernando Ortiz - positivism - intellectual/ popular culture

*Pero mi repique bronco,
pero mi profunda voz,
convoca al negro y al blanco,
que bailan el mismo son.*
Nicolás Guillén, "La canción del bongó"

En su operación de comienzo (en el sentido de Said, 1985), el antropólogo cubano Fernando Ortiz se sumerge en el análisis del margen social nacional, influido por el reformismo positivista español, en el marco del cual acaba de formarse:² entre 1902 y 1906 publica artículos

¹ No abordaremos aquí el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, ya considerado en términos comparativos, con respecto a la obra de otros dos ensayistas contemporáneos (Gilberto Freyre y Ezequiel Martínez Estrada) en Mailhe (2007).

² Descendiente de un comerciante español y de madre cubana, Fernando Ortiz (1881-1969) estudia Derecho en Cuba y España, doctorándose en 1901 y dedicándose inicialmente a la criminología. Entre 1900 y 1901 participa activamente del Instituto Sociológico de Madrid, dirigido por Manuel Sales y Ferré, y realiza sus primeras prácticas antropológicas en la Cárcel Modelo de Madrid. Esta experiencia, y la lectura de textos como *La mala vida en Madrid* (de Constantino Bernardo de Quirós y José Llanas Aquilanedo) refuerzan su proyecto de estudiar "científicamente" la delincuencia afrocubana siguiendo el modelo del reformismo liberal español. La producción de este intelectual se desplaza, desde la década del diez en adelante, de la criminología positivista al análisis culturalista, al tiempo que sus actividades académicas y oficiales se multiplican (por ejemplo mediante la fundación de numerosas sociedades, organizaciones científicas y publicaciones antropológicas dedicadas a la cultura popular). Vinculado al grupo minorista y a la vanguardia nucleada en torno a la *Revista de avance*, se exilia en Estados Unidos durante la dictadura de Machado, continuando allí sus investigaciones hasta su regreso a Cuba en 1933.



sobre temas criminológicos en la prensa cubana y en la revista italiana *Archivio di antropologia criminale, psichiatria e medicina legale* (dirigida por Cesare Lombroso). Su obra temprana pone en evidencia el modo en que la mirada liberal despliega un amplio dispositivo para controlar la cultura popular, apelando a la producción de un nuevo conocimiento antropológico afín a la modernización del sistema represivo, y a la reversión del atraso por medio de la educación y el incentivo de la inmigración europea.

En esta primera etapa, el ensayo *Los negros brujos* (1906)³ inaugura una serie inacabada de textos centrados en el estudio del “hampa afrocubana”, junto a *Los negros esclavos* (1916) y *Los negros curros*.⁴ En principio, en *Los negros brujos* Ortiz concibe la cultura negra como un foco de contagio negativo que africaniza la raza blanca en Cuba. Así, reforzando la asociación del brujo con el delincuente, reactualiza un amplio linaje de discursos que tienden a patologizar la cultura afrocubana.

Ahora bien; al enfatizar la convergencia entre el enfoque de Ortiz y el del positivismo hegemónico contemporáneo, podemos perder de vista algunas diferencias significativas entre esos discursos, dificultando por ende la comprensión del modo en que esa primera etapa “miserabilista”⁵ desemboca luego en una reivindicación de la “afrocubanía”.⁶ En este sentido el trabajo de Díaz Quiñones (2006) resulta fundamental, al subrayar la gravitación de un mismo núcleo ideológico progresista entre las obras tempranas de las décadas de 1900 y 1910, y los textos producidos entre 1930 y 1950. Su lectura permite entonces desarticular las visiones homogeneizantes que reducen la obra ortiziana al solo ejercicio de un control represivo practicado “desde arriba” sobre la cultura del “otro”.

Profundicemos entonces este enfoque crítico. En sus primeros textos Ortiz es no solo un discípulo de etnólogos racialistas como Cesare Lombroso en Europa o Raimundo Nina Rodrigues en Brasil, sino también un lector de otras tradiciones discursivas, alejadas del positivismo e incluso enfrentadas a él, como las fundadas por los abolicionistas de mediados del siglo XIX o por José Martí. Realizando una apropiación original de modelos teóricos centrales, Ortiz integra ecléctica y creativamente diversos enfoques. El resultado es la producción de textos heterodoxos, que oscilan entre el rechazo del mundo del “otro”, y el tenue reconocimiento de una cohesión social lograda, en el interior de los sectores populares, gracias a la extensión de las prácticas afro. Tal como advierte Díaz Quiñones, la noción de “progreso espiritual”, transpuesta del espiritismo de Allan Kardec al campo racial/cultural, introduce una inflexión novedosa en la definición lombrosiana de la jerarquía de razas, y en la determinación biológica en general: por un lado suscita una lectura optimista acerca de las vías concretas de redención (racial/cultural/espiritual) de la nación; por otro, conduce a una comprensión moderna, inspirada en los propios ritos de posesión, sobre las metamorfosis dinámicas de las identidades individuales y colectivas.

En el marco de esta crítica a las lecturas homogeneizantes, vale la pena recuperar la densidad del debate ideológico sobre el mundo negro en los discursos “científicos” de la incipiente antropología de la época. Un camino posible en este sentido consiste en explorar comparativamente *Los negros brujos* en relación a otros textos fundadores del análisis positivista sobre el mundo negro, como *Os africanos no Brasil* (1905) de Nina Rodrigues.⁷ La

Produce de manera ininterrumpida gran cantidad de ensayos sobre el tema de la cultura afrocubana, variando entre las líneas del análisis etnográfico y la interpretación nacional. Para ver el vínculo de Ortiz con intelectuales del positivismo español: Puig Samper y Naranjo Orovio (1999).

³ Varios capítulos de *Los negros brujos* aparecen primero en italiano en el *Archivio...* de Lombroso. La segunda edición, de 1917, suprime los capítulos 2 y 3 (que realizan un esbozo histórico sobre la esclavitud), porque éstos pasan a integrar *Los negros esclavos*.

⁴ La primera edición de *Los negros curros* es póstuma.

⁵ En el sentido de Grignon y Passeron (1991).

⁶ Una lectura que tiende a apagar los contrastes en el interior del positivismo de entresiglos es, a nuestro criterio, la de Gottberg (2003).

⁷ Varias de las reflexiones puntuales sobre *Os africanos no Brasil* de Nina Rodrigues retoman y profundizan aquí el enfoque previo de Mailhe (2002).

comparación se apoya además en el conocimiento recíproco que ambos autores tienen de las obras del otro y que, como veremos, conduce al establecimiento de una red transdiscursiva de legitimación intelectual.

Ahora bien, ¿cómo leerlos? ¿Cómo entender las múltiples contradicciones que los atraviesan para pensar lo popular, más allá del paradigma positivista y del racialismo que define las condiciones de posibilidad del discurso sobre el “otro” en esa etapa? En esta duplicidad complementaria entre etnografía y teoría criminal, ¿cuál es la intención dominante? ¿Producir conocimiento etnográfico, o perfeccionar el control?

En entresiglos, el saber sobre lo popular se consolida a partir de una pulsión contradictoria, de conocimiento y represión del “otro”: antropólogo y policía combaten las manifestaciones populares y, al mismo tiempo, recogen objetos y prácticas que, extraídos de sus contextos culturales de origen, son neutralizados y expuestos en las vitrinas folkloristas del libro y del museo.⁸ En este sentido, tanto Nina Rodrigues como Ortiz parten de fuentes espurias surgidas de esa convergencia ambigua entre saber y poder, y ellos mismos profundizan esa oscilación inquietante. En el caso de Ortiz por ejemplo, una fuente fundamental para la escritura de *Los negros brujos* es el libro *Los criminales en Cuba*, publicado en 1882 por Trujillo Monagas, inspector policial encargado de combatir sistemáticamente los ritos afro en La Habana. Tal como declara el propio Ortiz en “Brujos o santeros” (1939), ese libro proto-etnográfico, resultado de una amplia experiencia de persecución, constituirá una fuente de información clave para la emergencia de los estudios afrocubanos. Incluso el subtítulo del ensayo de Ortiz, *Apuntes para el estudio de etnología criminal*, pone en evidencia la complementariedad —activa a principios del siglo XX— entre etnografía y criminología.

Tanto Nina Rodrigues como Ortiz se autolegitiman como científicos capaces de evaluar “objetivamente” el peligro del hampa afro en cada contexto nacional, clasificando sujetos y prácticas, y separando el verdadero peligro respecto del simple temor inconsciente al “otro”. De allí que ambos dialoguen y/o polemiquen implícita o explícitamente con la prensa, reproduciendo fragmentos de periódicos en el interior de los ensayos: a partir de la extensión escandalosa de los candomblés en Salvador de Bahía, en el caso de Nina Rodrigues, o de resonantes crímenes por parte de hechiceros negros, en el caso de Ortiz, la voz autorizada de la antropología criminal se vuelve imprescindible para clasificar el magma social de los bajos fondos, discriminando delitos graves y meras prácticas no-occidentales que deberán ser erradicadas a través de la educación.

Una lectura superficial de esas dos fuentes de entresiglos conduce al reconocimiento de lugares comunes del racialismo hegemónico. Sin embargo, esa perspectiva sólo puede sostenerse reduciendo contradicciones que, en el ensayo de Ortiz, evidencian conflictos ideológicos y esfuerzos varios por producir un nuevo conocimiento sobre la alteridad. Nuestra hipótesis es que en las diferencias sutiles entre ambos autores, así como también en las contradicciones que sesgan *Los negros brujos*, puede percibirse el germen del giro conceptual que profundizará el ensayismo de Ortiz en las décadas siguientes.

Veamos los textos. Ortiz afirma que los factores raciales definen negativamente la psicología popular, y concibe la hechicería afrocubana como la manifestación paradigmática de la marginalidad delincuente, al valorar preconceptuosamente esas prácticas populares como primitivas e irracionales. Sin embargo, al subrayar la relevancia clave de la cultura negra en Cuba (aunque lo haga desde una perspectiva miserabilista), el texto también realiza una implícita inclusión simbólica de negros y mulatos en la conformación del “pueblo” nacional. Ese gesto democrático contrasta con la mayoría de los discursos producidos por las elites cubanas que, prolongando en la República la perspectiva heredada de la colonia, definen la nación casi exclusivamente a partir del imaginario nacional blanco, hispano y/o latino.⁹ Al mismo tiempo, en *Los negros brujos* la determinación biológica acaba siendo apenas un punto de partida para que el texto exponga, en el desarrollo del análisis, el predominio de lo socio-

⁸ Ver de Certeau (1999).

⁹ Ver Estrade (1999).

histórico; la condena criminológica de la religiosidad popular es apagada por la fascinación con que el ensayista se sumerge en aquel universo hasta entonces casi desconocido, y que se le revela, al lector eurocéntrico, como una densa totalidad cultural, inferior pero, al mismo tiempo, legítima *per se*. Además, dislocando las ideas racialistas, *Los negros brujos* recorre un amplio repertorio de temas históricos y etnográficos, configurando así los principales ejes que consolidará el ensayismo posterior. En este sentido, aborda desde la historización del tráfico de esclavos y de las rebeliones, hasta las prácticas religiosas consideradas “primitivas”, observando tanto los procesos de sincretismo previos como sus manifestaciones actuales.

Tal como advierte Díaz Quiñones (2006), al no aplicar el concepto de “atavismo” al ámbito de la delincuencia negra, Ortiz se desvía creativamente respecto de su modelo teórico europeo, introduciendo una modulación “progresista” frente a las determinaciones más conservadoras del enfoque lombrosiano. En efecto, ante la definición que da Lombroso del delincuente “nato” como producto de una “regresión primitiva” o “salto hacia atrás” (resultado de las determinaciones biológicas y/o del medio), Ortiz argumenta que la primitividad psíquica del negro no proviene de una involución regresiva sino de un mero retraso en su evolución racial/espiritual/cultural, resultado de causas sociales ligadas a la explotación esclavócrata, y por ende reversibles a través de la educación. Y si en la “Carta-prólogo” a *Los negros brujos*, el propio Lombroso le señala a Ortiz la necesidad de investigar las anomalías fisiológicas del negro, para Ortiz ya en este primer ensayo —y más aun en los siguientes— son mucho más importantes los fenómenos sociales e históricos que los antropométricos.¹⁰

En su defensa ilustrada del concepto de “progreso”, Ortiz articula el bagaje ideológico del abolicionismo, heredado de las generaciones previas, con el espiritismo de Allan Kardec, muy extendido en las capas medias de Cuba en las primeras décadas del siglo XX. El espiritismo kardecista le ofrece a Ortiz una definición de progreso “espiritual” particularmente operativa e igualitarista, permitiéndole superar el diagnóstico negativo respecto de las determinaciones biológicas irreversibles. Así, poniendo en acto su propia concepción del “mestizaje”, Ortiz intenta armonizar sincréticamente paradigmas teóricos y saberes divergentes e incluso incompatibles entre sí, para integrar “democráticamente” a sectores sociales hasta entonces excluidos.¹¹

Si en *Os africanos no Brasil* Nina Rodrigues aborda un abanico temático próximo al de Ortiz en *Los negros brujos*, existen diferencias significativas entre ambos con respecto al tipo de enfoque y al contenido ideológico. En contraste con la visión distanciada y masiva de la diáspora esclavócrata en *Os africanos...*, Ortiz aborda con detalle, desde una perspectiva micro, la experiencia del tráfico y la explotación rural, y atiende además a los grados diversos de asimilación de la cultura dominante. Esa articulación, que pone el ensayo en contacto con un área tradicionalmente explorada por la novela del siglo XIX, anticipa los movimientos abarcativos e innovadores del ensayismo culturalista posterior, que conducirá al cruce entre *longue durée* y microhistoria (y entre historia acontecimental e historia de la vida privada) tanto en el *Contrapunteo cubano...* de Ortiz como en otros ensayos del treinta, como *Casa grande & senzala* de Gilberto Freyre.

Entre Nina Rodrigues y el primer Ortiz, los “palenques” de “cimarrones” cubanos y los quilombos brasileños establecen un juego interesante de simetría y oposición especular. Cuando

¹⁰ En efecto, en 1916 Ortiz asumirá una posición más claramente disruptiva: en *Los negros esclavos*, aunque recupera en parte el linaje de discursos heredados del siglo XIX dentro de la propia tradición cubana, evita precisamente los mitos de integración, para subrayar en cambio la fractura social resultado de la coerción en el pasado, y que es todavía legible en la presente configuración social. Así, enfatiza el desgarramiento de la sociedad cubana, heredado de la explotación esclavócrata, aunque también advierte que los grupos sociales serán cohesionables en el futuro, gracias a la existencia de sólidos vasos comunicantes, especialmente en el campo de la cultura popular.

¹¹ Además, en el seno del espiritismo reencarnacionista, la noción de “transmigración de las almas” se convertirá en la base para la emergencia posterior del concepto de “transculturación”.

Ortiz menciona las sucesivas frustraciones de las rebeliones de negros, evidencia una perspectiva progresista que subraya el peso de la dominación como causa de esos fracasos, y no la ausencia de cualidades éticas en la psicología de los esclavos. En *Los negros brujos* sorprende el hecho de que esa crítica a la esclavitud anule no solo toda idealización del orden colonial perdido, sino también cualquier exaltación neorromántica de la condición esclava, en una réplica liberal-republicana a las perspectivas nostálgicas de la tradición colonial contemporáneas (y que se reactivarán en los años treinta, por ejemplo en el propio ensayismo de Gilberto Freyre).

En *Os africanos no Brasil* Nina Rodrigues critica la represión de las rebeliones esclavas, más por su ineficacia que por su crueldad. En la reconstrucción de las resistencias negras, subraya la delación sistemática entre los propios negros como síntoma de su degradación ética, pues “na devassa procedida foram estes escravos de uma infame e vergonhosa cobardia. De delação em delação acabaram por enumerar todos os cúmplices e indicar as partes em que haviam ocultado as armas” (Nina Rodrigues 1932: 79). Esos estallidos rebeldes no responden a motivaciones sociales o políticas sino a determinaciones biológico-religiosas. Nina Rodrigues acentúa, con una mirada arqueológica, la fragmentación interna de los grupos sublevados, opacando su solidaridad horizontal y la mención de cualquier episodio que evidencie heroísmo popular. Clandestinidad, complot y fanatismo irracional son los materiales con los cuales se articula una lectura conspirativa que criminaliza la historia de los negros.

Evidentemente, la conceptualización de las rebeliones del pasado alude a los episodios de rebelión en el presente, y más allá del contraste entre el reformismo liberal de Ortiz y el conservadurismo implícito en la obra de Nina Rodrigues, esa larga historia de rebeliones populares juega un papel distinto en cada contexto de enunciación. De hecho, en la obra de Nina Rodrigues, la mención de la represión del quilombo de Palmares es un modo de hablar también indirectamente acerca de la reciente masacre de Canudos, o de rebeliones populares urbanas como la “Revolta da Vacina”, para comprobar en todos los casos la manifestación de los mismos trazos socio-raciales que dificultan la modernización. El texto reprime esos vínculos temporales, evidenciando así una suerte de fuga fóbica hacia el pasado (hacia un pasado cerrado y, por lo tanto, controlable desde la óptica del historiador/arqueólogo). Por el contrario, en Ortiz ese pasado de resistencia parece cargarse de connotaciones vinculadas a la larga lucha por la autonomía política cubana, e intervenir por lo tanto en el presente, ayudando a enfrentar la amenaza inmediata del imperialismo emergente. Esa concepción progresista, propia de un reformista liberal atento a combatir cualquier avanzada de la dominación hispánica, es legible en su convicción acerca del progreso espiritual de todos los sectores sociales, inclusive de los grupos étnica y étnicamente “inferiores”, que deben integrarse urgentemente en el proyecto nacional. Ese evolucionismo espiritual (que, como vimos, articula positivismo y espiritismo kardecista) entra en choque con el determinismo racial evidente en la obra de Nina Rodrigues.

En ese sentido, los dos autores elaboran diagnósticos y tratamientos divergentes para superar los mismos “reductos de primitividad”. *Os africanos no Brasil* subraya el temor (o el deseo) de una posible fractura racial de la nación, entre el sur blanco y europeo, y el norte negro y atrasado, e insiste en desenmascarar el “falso mito” de la integración del africano a la nación, cristalizado por el ufanismo oficial.¹² Por el contrario, *Los negros brujos* pone en primer plano el deseo de forjar una cohesión nacional que se sabe imprescindible para consolidar la autonomía cultural y política de Cuba. Por ello, el submundo de la “mala vida”, aunque mantenga sus connotaciones negativas, se revela como el espacio privilegiado en el que se amalgaman los distintos grupos, trascendiendo las fronteras raciales. Así, los sectores populares se presentan como *el* espacio por antonomasia en el que se gesta el mestizaje, al integrar los diversos factores raciales y culturales mediante una “transfusión física y psíquica” privilegiada. Es precisamente ese babelismo sincrético del hampa —que por décadas será objeto de los trabajos orticianos— el que conduce al autor hacia una rápida —aunque aún no explícita— intuición de la complejidad de los procesos de transculturación, y que se traduce en su apertura

¹² Legible en textos canónicos como el ensayo *Porque me ufano do meu país* (1900) de Afonso Celso.

a la integración sincrética de la alteridad, contenida en la expresión ortiziana de “afrocubanía”, todavía implícita en *Los negros brujos* y explícita en sus textos posteriores desde la década del veinte.

También Nina Rodrigues percibe las múltiples modulaciones del mestizaje, pero insiste en fijar sustratos culturales puros. En la medida en que esencializa la raza, la lengua y la cultura —como instancias transparentes que se refractan entre sí—, condena el carácter fluido y naturalmente “espurio” de la dinámica de la dominación cultural. Incluso desde el título Nina Rodrigues insiste en separar identidades estables que no deben amalgamarse: si “los africanos en Brasil” continúan siendo africanos, el papel del intelectual consiste en identificar las huellas de una cultura-otra cuya esencia se mantiene inalterable y por ende debe ser minuciosamente rechazada. Así, contra el señalamiento de una fusión integradora y ya irreversible en Ortiz, Nina Rodrigues busca mensurar grados diversos de africanidad en América. Su comparación insistente con África (pensada como garantía de pureza y de autenticidad originarias, aunque con connotaciones claramente negativas) inaugura una ficción genealógica que será constante en los estudios afroamericanos posteriores, tanto en el Caribe como en Brasil, aunque en las décadas siguientes se invierta la evaluación de este fenómeno, en favor de una exaltación relativista de la autonomía cultural: ensayos como *Ainsi parla l'oncle* (1928) del haitiano Jean Price-Mars y *O negro brasileiro* (1934) del brasileño Arthur Ramos —discípulo de Nina Rodrigues— serán ejemplos paradigmáticos de esta búsqueda obsesiva de África en América.

Tanto Ortiz como Nina Rodrigues fundan en entresiglos los estudios afroamericanos, creando una sólida red de citas recíprocas que consolidan las semejanzas culturales entre Cuba y el nordeste de Brasil. Pero mientras *Os africanos...* cierra sus reflexiones sobre el propio contexto nacional, *Los negros brujos* ya apunta a la fundación de una unidad regional (el Caribe) y continental, concebida en base a una historia social y cultural convergente.

En ese mapa simbólico, para ambos autores Haití adquiere una dimensión cultural política radical, constituyendo las tierras “infernales” temidas por las elites dirigentes y por los propios ensayistas, en base a la experiencia política de la Independencia y al papel desempeñado en esas luchas por la religión vudú (fuertemente demonizada por el catolicismo colonial).¹³ Nina Rodrigues identifica los residuos culturales que deben ser extirpados quirúrgicamente como “esse novo Haiti, refractário ao progresso e inacessível à civilização” (1932: 121), formado tanto por los antiguos quilombos como por los intersticios sociales aun “aquilombados” en el Brasil moderno. En la misma tesitura, y citando a otro autor no menos demonizador que Nina Rodrigues, Ortiz advierte que en Haití (pero no en Cuba) “más de un blanco ha sido desenterrado, roto su cráneo y comida su masa encefálica para adquirir así el negro vivo la inteligencia del blanco muerto” (1996: 83).

A lo largo de la década del diez todavía domina, en los textos de Ortiz, la devaluación de la alteridad y la adhesión al ideal de una fusión integradora, homogeneizante y jerárquica, donde la civilización europea se imponga por encima de las culturas subalternas. Así, por ejemplo, en *Entre cubanos. Psicología tropical* (1913),¹⁴ el artículo “Labor de titanes” celebra que los obreros negros del Caribe, dada su tendencia al abandono del trabajo, sean sustituidos por obreros blancos (en su mayoría, inmigrantes europeos);¹⁵ otro texto, comentando la creación científica de un nuevo cactus “sin púas”, traza una analogía —clisé en el organicismo de entresiglos— entre el cruzamiento de especies botánicas y el de razas humanas, para teorizar al fin sobre los beneficios hipotéticos de generar un modelo nacional ya depurado de “espinas”, capaz de revertir la nociva “prolificuidad de las especies inferiores”, pues

...acaso nuestro porvenir nacional no sea en el fondo más que un complicado problema de selección étnica [...]. Quizá no se trate sino de conseguir que el espinoso cactus de nuestra psiquis criolla (desgraciadamente cruzado con especies

¹³ Al respecto ver Hurbon (1993).

¹⁴ El texto reúne una serie de artículos, cartas y conferencias escritos y publicados antes de 1910.

¹⁵ Ortiz (1993: 48).

de escaso jugo y de muchas púas) vaya por escogidos cruzamientos con cactus jugosos y sin espinas, perdiendo estos obstáculos a su utilización en la obra civilizadora de los pueblos (Ortiz 1993: 54).

En diálogo solapado con *Los negros brujos*, “El timo del polo norte” parte de la teoría de Lombroso para elogiar las formas sofisticadas e intelectuales de ejercicio de la delincuencia en los países centrales, como síntomas del mayor desarrollo civilizatorio, en contraste flagrante con las manifestaciones atrasadas del delito en Cuba. En otro artículo, define el léxico africano en Cuba como el vestigio de una lengua “reducida a la proporción cada día más ínfima que le corresponde por su primitividad” (Ortiz 1993: 88). Y en “Supervivencias africanas” compara las creencias del ñañiguismo con “hongos pestilentes” que, desde la colonia, aprovechan la crisis cultural de la isla para desarrollarse. Señalando la necesidad de elevar el nivel cultural y moral de la población para combatir esta “plaga”, advierte que, de lo contrario, “habrá que pensar en la necesidad de beber la sangre del *ecué*, y en seguir a cualquier *diablito* más o menos patriótico, canturreando con monotonía africana” (Ortiz 1993: 72).

Esta última cita condensa además otra paradoja que presiona dramáticamente en la escritura de Ortiz: el conflicto entre la condena de la barbarie y el reconocimiento de su tipicidad nacional. En efecto, la concentración de la mirada ortiziana en el mundo negro se halla alimentada, desde el comienzo de su producción, por la búsqueda de una especificidad nacional que permita defender la autonomía cubana respecto de los expansionismos primero español y luego norteamericano. Así, en sintonía con textos como *La reconquista de América*, de 1910 (donde Ortiz cuestiona el imperialismo español, polemizando con el catedrático Rafael Altamira), lo afro no solo constituye un factor negativo de atraso, sino también un sustrato identitario estratégicamente diferencial respecto de la metrópoli.

En esta dirección, preso en el estrabismo perfilado desde su *beginning* —esto es, ateneado entre el universalismo ilustrado y la fascinación romántica con el exotismo del “otro”—, *Entre cubanos* ya proyecta la urgente ejecución de un programa folklorista capaz de engendrar un modelo cultural propio e integrador. En el marco de este proyecto se hace imprescindible detectar “la levadura africana en muchos de los aspectos de nuestras costumbres y modo de ser” (Ortiz 1993: 88), emprendiendo un viaje genealógico que parta de las “supervivencias africanas [...] hasta precisar [...] sus manifestaciones en el ambiente originario” (Ortiz 1993: 88). En “Folk-lore cubano” Ortiz subraya la importancia de organizar colecciones de la cultura material popular, siguiendo el modelo de los museos folklóricos de Europa. Consciente de la transgresión que implica reconocer el papel del componente afro en el folklore nacional, advierte tranquilizadamente que existe una clara diferencia entre conservar las prácticas vivas, y resguardarlas apenas para el archivo que taxonomiza lo que “al fin” ha sido condenado a la extinción, recogido precisamente antes de que se extinga, ya que “tenemos numerosas costumbres que conservar, no ya en nuestra vida, pues por primitivas y anacrónicas han ido, van y deben ir cayendo a los embates de la civilización moderna, sino en nuestros museos y colecciones” (Ortiz 1993: 85).¹⁶

El intelectual folklorista asume así un papel central en el proyecto de consolidar la nación, al fomentar la integración cultural (pues “los pueblos que no se unen nunca para las fiestas no saben reunirse tampoco para fines más elevados y de más difícil comprensión” [Ortiz 1993: 70]), y al establecer “objetivamente” “la participación que la raza negra ha tomado en la evolución de nuestra sociedad”. En este sentido el folklorista debe hurgar, como el arqueólogo, “entre los seres fósiles que se descubren en las capas inferiores de la estratificación geológica del suelo cubano”... Después de todo, advierte Ortiz, garantizando la segura extinción previa de esas huellas culturales, “si tiene curiosos el *Myomorphus cubensis*, ¿no debe tenerlos también el negro curro?” (Ortiz 1993: 91).

¹⁶ También advierte que “el trabajo de reunir todas las posibles observaciones positivas en torno al factor negro, en su originalidad africana, debe hacerse pronto. Pasarán una o dos generaciones y las supervivencias que hoy todavía encontramos [...] aparecerán atenuadas” (Ortiz 1993: 89).

Esa definición elitizante del folklorismo se refuerza a través de una serie de figuraciones etnocéntricas de la tarea intelectual, en las que reverbera el legado reciente del *Ariel* de Rodó: así por ejemplo en *Entre cubanos*, el letrado se asume a sí mismo como un forjador de metales que desciende para volcarse sobre la materia popular informe, o como un agricultor que trabaja la tierra para que germine la cultura, sustituyendo el atraso y la precariedad, y abriéndose a la riqueza foránea para superar la decadencia.

Los textos tempranos de Ortiz adquieren la dimensión de una respuesta paradójica que busca suturar las principales tensiones sociales, culturales y políticas que amenazan la precaria unidad nacional, proponiendo una homogeneización integradora, y al mismo tiempo, apunta a acelerar la extinción de la cultura afro. En este sentido, su obra también implica, solapadamente, un diálogo tenso con el creciente movimiento político afrocubano, especialmente a partir de la fundación del Partido Independiente de Color y del conflicto que conduce a la “Guerra de razas” de 1912.¹⁷ Esa experiencia renueva, en la imaginación de la elite blanca, el temor a una rebelión negra y a una re-africanización de Cuba, impulsando una nueva persecución racial que se prolongará en las siguientes décadas.¹⁸ En este contexto, el tímido reconocimiento orticiano de la cultura negra se presenta como un gesto ideológicamente ambivalente: supone la visibilización legitimante de un sector social organizado en base a una identidad racial/cultural (y en proceso de consolidarse como movimiento político), pero también implica la apropiación de esa identidad, definida “desde afuera”/“desde arriba” en clave meramente culturalista, para ser subsumida en un modelo de mestizaje integrador que, en definitiva, obtura el reconocimiento de las diferencias. En este sentido, Ortiz no resuelve las aporías de sus textos y acaba traicionando su voluntad inicial de inclusión simbólica.

Sin embargo, tal como señalamos al comienzo, el aspecto más progresista del pensamiento de Ortiz en esta etapa descansa en su peculiar modulación del determinismo positivista, fundado en la apelación al espiritismo como análogo espiritual/cultural respecto de la democracia política. En este sentido, en *La filosofía penal de los espiritistas* (1914-1915) Ortiz analiza la ley de evolución de las almas en el espiritismo, atendiendo tanto a la tensión entre determinismo y libre albedrío, como a la existencia de una escala jerárquica de espíritus, en cuya cúspide se encuentran los más aptos para la vida intelectual. Subrayando la convergencia teórica entre espiritismo kardecista y “materialismo lombrosiano”, el ensayo integra a “todos” bajo un mismo vector evolutivo, al tiempo que refuerza el papel directriz de la elite letrada para cumplir una misión espiritual de “elevación” y de “progreso” (evitando así el riesgo de “regresar” tanto al sustrato africano como al hispánico).

En la misma dirección, y apelando a una definición culturalista de la espiritualidad, en *Las fases de la evolución religiosa* (1919)¹⁹ Ortiz diferencia tres religiones en Cuba que equivalen a tres fases sucesivas del progreso espiritual. El nivel inferior corresponde a la religión amoral encarnada por el fetichismo africano. Aunque Ortiz sigue ubicando las creencias afro en un peldaño evolutivo “inferior”, comienza a quebrar su etnocentrismo previo pues, si atribuye el atraso al primitivismo africano y a la devastación esclavócrata (como en *Los negros esclavos*), ahora se esfuerza además por comprender —aunque sintéticamente— la lógica que guía el razonamiento fetichista, e incluso le asigna sutilmente a éste el estatuto amplio y legitimador de ser una “religión” (Ortiz 1919: 11).

Entre el primer nivel espiritual y el último (correspondiente a la moral a-religiosa del espiritismo, el credo más próximo a la ciencia) se ubica el catolicismo, como una instancia de mediación privilegiada entre la espiritualidad del pasado y la del futuro. En efecto, “el largo puente del catolicismo” logra unir el fetichismo “en la barbarie de los tiempos primitivos” y el espiritismo “en la luminosidad de los tiempos contemporáneos” (Ortiz 1919: 15). Si bien Ortiz

¹⁷ En 1911 el gobierno liberal de José Miguel Gómez promulga la “Ley Morúa”, que prohíbe la organización de partidos políticos según razas. En 1912, una protesta del Partido Independiente de Color en el oriente de Cuba es brutalmente reprimida, dejando un saldo de más de 3.000 muertos.

¹⁸ Ver Fernández Robaina (1994) y Gottberg (2003).

¹⁹ Se trata de una conferencia dada en 1919 para la Sociedad espiritista de Cuba.

no es estrictamente original en este punto (pues en verdad proyecta una concepción dialéctica de la evolución histórica, dominante en gran parte de la tradición occidental, proyectándola tanto en el campo de las religiones como en el de la cultura en general), llama la atención su esfuerzo por aproximar el catolicismo y el politeísmo pagano, pues recuerda cómo el catolicismo debió transigir con el paganismo para sobrevivir, e incluso afirma que entre los católicos perduran restos del antiguo fetichismo, que históricamente facilitaron la catequización de los esclavos. Así, en un gesto provocativo con respecto a la doxa hegemónica de la élite, Ortiz construye una teleología que desmiente la posición de privilegio del catolicismo, al tiempo que refuerza los vasos comunicantes —históricos y conceptuales— entre esta religión y el primitivismo espiritual.

*

Recién a partir de los años veinte Ortiz abandona más enfáticamente el tono punitivo de la criminología, incluso abordando temas que se apartan de la mirada positivista sobre el mundo negro, para aproximarse en cambio al folklorismo y la antropología culturalistas. Con una enunciación menos solemne, que anticipa la moderna oralidad informal y el humor presentes en el *Contrapunteo...*, en los textos de esta etapa Ortiz aborda especialmente el habla popular de origen africano y su música, danza, fiestas y juegos, desde una perspectiva que densifica la cultura del “otro”, y que a la vez colabora en su gradual despatologización.

Así por ejemplo, su *Glosario de afronegrismos* (1924) se centra en el legado activo del léxico afro en el español de Cuba. Aquí el análisis filológico supone una constante remisión a la historia social no solo de Cuba, sino también de todo el Caribe y del resto de América Latina, atendiendo a una “transmigración” de sentidos que, en el orden del lenguaje, recrea el tránsito —o trance— que para Ortiz sesga la dinámica cultural en su conjunto, en sugestiva convergencia con la transmigración de las almas en los diversos espiritismos cubanos.

Este giro de Ortiz hacia el culturalismo se enfatiza en torno a los años treinta. Por un lado, cuando en 1936 funda con Emilio Roig de Leuchsenring la *Sociedad de estudios afrocubanos* y su revista *Estudios afrocubanos*,²⁰ se consolida una orientación más específica del folklorismo nacional en favor de los estudios afro.²¹ En el marco de ese proceso, en ese mismo año Ortiz da una conferencia ilustrada con una puesta en escena de la música sagrada de los lucumís, exhibida por primera vez en público, en un hecho comparable al primer congreso de estudios afrobrasileños organizado por Freyre y celebrado en Recife en 1934.

Por otro lado, junto con esta concentración en torno de la definición “afrocubana” del folklore, en los treinta Ortiz también produce una potente valorización del mestizaje, convertido en el fundamento privilegiado de la identidad nacional. Esa representación, que inaugura la apelación a las materias primas como metáfora de los sistemas culturales (central en el *Contrapunteo...*), se convertirá rápidamente en una definición identitaria canónica en Cuba. Ahora, aunque Ortiz modifica su valoración de la cultura negra, continúa sometiéndola a una amalgama sincretizadora, que responde a la preocupación nacionalista de base, y en esa homogeneización no deja de reponer su condición subalterna.

En efecto, en “La cubanidad y los negros”²² Ortiz piensa el crisol cultural cubano a partir de la alegoría del “ajiaco”, según la cual los diversos sustratos culturales se cuecen al calor del trópico, en una olla democráticamente abierta, formando una suspensión dinámica siempre inconclusa. Allí, sustancias alimenticias de muy diversas procedencias (indígenas, europeas, africanas y orientales) se someten a una constante “ebullición social” que da lugar a sabores diversos según las distintas “alturas” del caldo. Se trata entonces de un espacio de metamorfosis transculturadoras, en el marco de un proceso dialéctico pero irresuelto y que, por su propia condición dinámica, resiste toda esencialización.

²⁰ De esta revista se editan 5 volúmenes entre 1937 y 1945.

²¹ Para los estudios folklóricos en esta etapa ver Barnet (1998) y Ortiz García (2003).

²² Publicado en *Estudios afrocubanos* en 1939.

Alejándose de la idealización pastoral de la mezcla en la historia nacional, Ortiz insiste una vez más (como luego en el *Contrapunteo...*) en denunciar que ese mestizaje se produjo bajo la coerción violenta del sistema esclavócrata,

...en una tal condición de desgarré y amputación social, desde continentes ultraoceánicos, año tras año y siglo tras siglo, miles y miles de seres humanos fueron traídos a Cuba [...]. Los negros como los blancos; todos convivientes, arriba o abajo, en un mismo ambiente de terror y de fuerza; terror del oprimido por el castigo, terror del opresor por la revancha; todos fuera de justicia, fuera de ajuste, fuera de sí (Ortiz 1939a: 12).

Respondiendo ahora al antirracismo dominante entre los intelectuales progresistas —especialmente álgido en el contexto de la Segunda Guerra Mundial—, Ortiz rechaza abiertamente el concepto de “raza” en favor del de “cubanidad”, e incluso advierte que esa transmigración de culturas exógenas, ocurrida en la historia cubana, suscita una desracialización ejemplar para la humanidad.

Además, “La cubanidad y los negros” profundiza la desjerarquización espiritual iniciada por Ortiz en la década del diez: ahora la religión negra no solo es pensada como una respuesta creativa de adecuación y resistencia bajo el sometimiento esclavócrata, sino también como un modelo de sincretismo que integra toda “la gran masa de nuestro bajo pueblo”, “tan lúcido y elocuente que vale a veces lo que una filosofía crítica”, y que abre paso “hacia formas más superiores y libres de concebir y tratar lo sobrenatural” (superiores, entre otras razones, porque evitan la reproducción del autoritarismo jerárquico de la iglesia católica) (Ortiz 1939a: 11). Aunque el razonamiento de Ortiz no cancele el etnocentrismo —tan fuerte en su matriz ideológica juvenil, y tan arraigado aun entre los intelectuales progresistas de la isla—,²³ ahora advierte además que el negro es capaz de dar un “salto evolutivo” directamente del animismo fetichista hacia el protestantismo, e incluso hacia el espiritismo, sin pasar por la mediación católica. Como si recrease, en clave espiritual, la hipótesis de José Carlos Mariátegui en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (sobre el posible paso del campesinado peruano al comunismo, saltando la etapa capitalista), ese juicio completa el descentramiento del catolicismo iniciado veinte años antes en *Las fases de la evolución religiosa*.

*

Esta reconceptualización del mundo negro, gradual —y por momentos contradictoria—, cobra especial importancia si se la inserta en el seno de una red de discursos que, tanto en el ámbito cubano como a nivel transnacional, relegitiman el mundo negro y el papel central de los propios intelectuales en el campo de los “estudios afroamericanos” (que resurgen en torno a los años treinta, combinando elementos del antiguo folklorismo *amateur* y de la incipiente antropología profesional).

Los propios textos aquí analizados exhiben huellas de esas redes transnacionales. En este sentido, resultan particularmente ilustrativas las citas a las que recurren constantemente los

²³ Así por ejemplo, en “La cubanidad y los negros”, si bien la conquista es pensada como una experiencia traumática que acalla la raza y la cultura indígenas, las “carne indias” son históricamente sustituidas porque “ya no se estiman para el paladar”, al tiempo que el guiso “se refina” gracias a los componentes europeos y anglo-americanos. La misma jerarquización se encuentra en otros textos ortizianos de esta etapa. Por ejemplo, en “La clave xilofónica en la música cubana” (1935) advierte que África y España se integran en una síntesis de la que emerge Cuba, pero allí el refinamiento técnico de la cultura blanca completa la ruda sustancia espiritual del negro, fundiéndose con su “turgente carne amestizada”. La misma ideología del mestizaje atraviesa las reflexiones de otros intelectuales vinculados a la vanguardia minorista. Aun figuras progresistas como Juan Marinello insisten en que el elemento negro debe ser regulado para controlar su peso en la definición de lo nacional. Ver por ejemplo “Negrismo y mulatismo” en Marinello (1933).

ensayos, buscando instaurar un sistema de legitimaciones recíprocas. Veamos solo dos ejemplos de una prolífica serie. Inaugurando el ciclo “fundacional” descrito al comienzo de este artículo, en *Los negros brujos* Ortiz busca consolidar su nuevo objeto apoyándose en el prestigio simbólico emanado de la obra de Nina Rodrigues, ya consagrado como antropólogo en el Brasil de principios de siglo, gracias a la edición de su ensayo *O animismo fetichista dos negros baianos*, entre otros textos.²⁴ En este sentido, es posible conjeturar que la reflexión comparativa a nivel continental surge no solo por la convergencia histórica entre áreas culturales semejantes como el Caribe y el nordeste de Brasil, sino también por la necesidad, de parte de los intelectuales, de cruzar sus legitimidades para defender la importancia clave de sus objetos de estudio en el seno de los discursos de afirmación identitaria.

En la década del treinta, ya consolidado ese primer “ciclo” transnacional de “fundaciones”, el antropólogo brasileño Arthur Ramos, heredero crítico del legado de Nina Rodrigues, escribe *As culturas negras no Novo Mundo* (1937) en base al trazado de una densa red de citas intelectuales a nivel continental. El ensayo puede verse entonces operando una doble validación simbólica, tanto del objeto cultural afroamericano como de los propios afroamericanistas, y creando el efecto de una doble comunidad, cohesionada “desde las bases” y desde las elites letradas. El esfuerzo de consolidar un campo de estudios afroamericanos se hace visible a través de los listados de autores²⁵ y del contenido mismo del ensayo (que también lista obsesivamente creencias religiosas, mitos, leyendas, fiestas, instrumentos musicales y vocabularios, entre otros bienes y prácticas).

La propia historia editorial de este texto refuerza la consolidación de una red afroamericanista: en 1942 Ortiz encarga a la editorial mexicana Fondo de Cultura Económica, la traducción y edición de este libro, reconociendo su efecto de doble consolidación, tanto del objeto como del campo de estudios.²⁶

*

En este espejamiento de legitimaciones del mundo popular y de las elites intelectuales (que incluye la legitimación de las elites mismas a través de la legitimación del mundo popular), el propio Ortiz se ocupa de fundar su propio papel de “fundador”. De hecho, el mismo año en que consolida su teoría del mestizaje a través de la alegoría del “ajiaco”, hace un balance retrospectivo de su itinerario intelectual previo como estudioso del mundo negro. En “Por la

²⁴ Se trata de 5 capítulos editados primero en portugués en la *Revista Brasileira* (Río de Janeiro, entre 1896 y 1897; luego editados como libro en francés con el título *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia* (Salvador, Reis e comp., 1900), y finalmente en portugués como *O animismo fetichista dos negros baianos*, con prefacio y notas de Arthur Ramos (Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935).

²⁵ En esta dirección, incluye explícitamente referencias eruditas a la obra de los cubanos José A. Saco, Israel Castellanos y Fernando Ortiz; al haitiano Jean Price-Mars; a los norteamericanos Herkovits y D. Pierson; a los rioplatenses Idelfonso Pereda Valdés, Bernardo Kordon y Vicente Rossi, y a los brasileños Nina Rodrigues, Manuel Querino y Edison Carneiro entre otros (aquí, la exclusión del nombre de Gilberto Freyre no es sino un silencio sintomático de la polémica que Ramos mantiene con uno de los principales “padres fundadores” de las ciencias sociales en Brasil, y de los estudios afrobrasileños).

²⁶ Entre otros datos que refuerzan esta hipótesis sobre una red transnacional de legitimación afroamericanista, vale la pena recordar que Ortiz crea, en México, el “Instituto Internacional de estudios afroamericanos”, editando dos volúmenes de la revista *Afroamérica* entre 1945 y 1946. Por otra parte, en el “Prefacio” a la segunda edición de *As culturas negras no Novo Mundo* de 1946, Ramos mismo se encarga de subrayar el prestigio que su obra ha adquirido en publicaciones significativas como la revista *Estudios afrocaribinos* (dirigida por Fernando Ortiz), y explicita sus lazos personales con antropólogos de Argentina, Perú, el Caribe y EE.UU. En el “Apéndice” al ensayo *A aculturação negra no Brasil* (1942), Ramos incluso reproduce las elogiosas reseñas hechas a sus obras previas, por parte de varios estudiosos americanos (como los argentinos Atilio García Mellid y Raúl Navarro, el limeño Fernando Romero, el norteamericano Richard Patee y el franco-brasileño Roger Bastide).

integración cubana de blancos y negros” (1939)²⁷ delinea la auto-imagen de un *pionner* transgresor que, en sus inicios, debió romper con los rígidos preconceitos que convertían el mundo negro en un objeto tabú.²⁸ Justificando retrospectivamente los límites ideológicos de sus textos iniciales, recuerda que, cuando comenzó a estudiar las sociedades secretas afrocubanas, venciendo las resistencias de la elite y de los propios negros,

...comprendí que [...] no era tan solo el curiosísimo fenómeno de una masonería negra lo que yo encontraba, sino una complejísima maraña de supervivencias religiosas [...] y con ellas variadísimos linajes, lenguas, músicas, instrumentos, bailes, cantos, tradiciones, leyendas, artes, juegos y filosofías folklóricas (Ortiz 1946: 218).

Advirtiendo que sus trabajos provocaron malestar en blancos y negros, e insistiendo en plantear que consiguió mantener hasta el presente un distanciamiento “objetivo” respecto de la cultura negra, Ortiz apela al contexto para explicar sus límites ideológicos previos, e integra su obra en una teleología análoga a la evolución espiritual teorizada en su pasado. Así, forja una imagen orgánica y sin fisuras de su itinerario intelectual. El gesto apaga las contradicciones sincrónicas y diacrónicas, como si reprodujera la suspensión del “ajiaco” de la cultura cubana en la construcción de la propia identidad.

*

Tal como reza el epígrafe inicial de este trabajo, la voz del letrado afroamericanista “convoca al negro y al blanco, que bailan el mismo son”. ¿Pero se trata del mismo son? El desafío aún hoy parece ser deconstruir toda exotización del “otro” sin recaer en las versiones liberales —y autoritarias— del universalismo. Algunos afroamericanismos e indigenismos actuales señalan la necesidad de reabrir el concepto de “identidad” hacia una diversidad multicultural que, al mismo tiempo, sea social y políticamente inclusiva, formulando para ello categorías abiertas y ambivalentes (acaso, ya no dialécticas), a fin de evitar la subsunción de las diferencias en la Unidad.²⁹ Por esto tal vez sea particularmente útil repensar hoy las aporías del pensamiento ortiziano: sus límites y contradicciones permiten volver a preguntarnos cómo reconocer la otredad del otro sin reducirla a un mero vehículo para la diferenciación del yo, y cómo articular la demanda de igualdad sin caer en una homogeneización reduccionista. Como prueban los

²⁷ Publicado en el Vol. V de *Estudios afrocubanos*, 1940-1946.

²⁸ El *beginning* de Alejo Carpentier, y de gran parte de la vanguardia negrista en Cuba, está estrechamente ligado a la obra precursora de Ortiz. Así por ejemplo, aproximándose a *Las fases de la evolución religiosa* o a “La cubanidad y los negros” de Ortiz, en *Ecué-Yamba-Ó* —su ficción de comienzo—, Carpentier sigue a Ortiz al registrar el *continuum* que integra cultos afrocubanos y espiritistas, para erigir estas prácticas en un modelo privilegiado para pensar la compleja dinámica cultural del mestizaje. Y bajo el ejemplo de Ortiz, Carpentier reconoce haberse transformado en un moderno folklorista que viaja obsesivamente del centro de la “ciudad letrada” al arrabal suburbano o a las fronteras de la nación, para obtener un registro documental de la “materia bruta” (musical, literaria, escénica y religiosa) que alimenta estructural y temáticamente sus ficciones de vanguardia. Confirmando el papel fundacional de Ortiz, la crónica en que Carpentier recuerda a Amadeo Roldán luego de su muerte, permite historizar la emergencia de una conciencia primitivista temprana en su generación intelectual, y expone las escenas de su formación folklorista bajo la guía simbólica de Ortiz: “Roldán y yo [...] conocimos por aquel entonces un período de ‘enfermedad infantil’ del afrocubanismo. Devorábamos los libros de Fernando Ortiz. Cazábamos ritmos a punta de lápiz [...]. Yo soñaba con la creación de un museo del folklore en que se exhibieran objetos tan humildes como las *alegrías de coco* [...]. ¡Abajo la lira, viva el bongó! Apenas sabíamos que un juramento ñáñigo iba a tener lugar en las cercanías de La Habana, abandonábamos cualquier compromiso [...] para asistir a él” (Carpentier 1975, vol. I: 133-134).

²⁹ Ver por ejemplo la perspectiva de García Linera (2008, especialmente el capítulo “Autonomía indígena y estado multinacional”).

últimos retornos a Ortiz desde el paradigma posmoderno,³⁰ la obra de Ortiz, aun los textos tempranos de su *beginning* positivista, jugaron a lo largo del siglo XX latinoamericano, un papel central en la elaboración de estas preguntas y en el ensayo de sus respuestas, siempre precarias.

³⁰ Ver por ejemplo Benítez Rojo (1989) y Arroyo (2003).

BIBLIOGRAFÍA

- ARROYO, Jossiana (2003). *Travestismos culturales. Literatura y etnografía en Cuba y Brasil*, Pittsburg, Universidad de Pittsburg.
- BARNET, Miguel (1998). *La fuente viva*, La Habana, Letras Cubanas.
- BENÍTEZ Rojo, Antonio (1989). *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*, Hanover, Ediciones del Norte.
- CARPENTIER, Alejo (1946). *La música en Cuba*, México, FCE.
- CARPENTIER, Alejo (1975). *Crónicas*, La Habana, Arte y Literatura, 2 tomos.
- CARPENTIER, Alejo (1985). *Ecué-Yamba-Ó*, México, Siglo XXI.
- DE CERTEAU, Michel (1999). "La belleza de lo muerto". *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- DÍAZ QUIÑONES, Arcadio (2006). "Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación". *Sobre los principios. Los intelectuales caribeños y la tradición*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- ESTRADE, Paul (1999). "El autonomismo criollo y la nación cubana (antes y después del 98)". Naranjo Orovio, Consuelo y Carlos Serrano (eds.). *Imágenes e imaginarios nacionales en el Ultramar español*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- FERNÁNDEZ ROBAINA, Tomás (1994). *El negro en Cuba (1902-1958)*, La Habana, Ciencias Sociales.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2008). *La potencia plebeya*, Buenos Aires, Prometeo.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto (2001). "El Contrapunteo y la literatura". *La voz de los maestros*, Madrid, Verbum.
- GOTTBERG, Luis Duno (2003). *Solventando las diferencias. La ideología del mestizaje en Cuba*, Madrid, Iberoamericana.
- Grignon, Claude - Passeron, Jean Claude (1991). *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- HURBON, Laënnec (1993). *El bárbaro imaginario*, México, FCE.
- MAILHE, Alejandra (2002). "Miradas cruzadas sobre la marginalidad social en el Brasil de entresiglos (1889-1914). Nina Rodrigues - João do Rio". *Orbis Tertius*, La Plata, Al Margen, año III, n° 8.
- MAILHE, Alejandra (2007). "Entre la exhuberancia y el vacío. Identidad nacional y alteridad en tres ensayistas latinoamericanos: Gilberto Freyre, Fernando Ortiz y Ezequiel Martínez Estrada". Gloria Chicote y Miguel Dalmaroni. *El vendaval de lo nuevo*, Rosario, Viterbo.
- MANZONI, Celina (2001). *Un dilema cubano: nacionalismo y vanguardia*, La Habana, Casa de las Américas.
- MARINELLO, Juan (1933). "Negrismo y mulatismo". *Poética. Ensayos en entusiasmo*, Madrid, Espasa-Calpe.
- NINA RODRIGUES, Raimundo (1932). *Os africanos no Brasil*, San Pablo, Companhia Editora Nacional.
- ORTIZ, Fernando (1919). *Las fases de la evolución religiosa*, La Habana, Moderna.
- ORTIZ, Fernando (1914-1915). *La filosofía penal de los espiritistas en Revista Bimestre Cubana*, vols. IX-X.
- ORTIZ, Fernando (1935). "La clave xilofónica en la música cubana" en *Homenaje a Enrique José Varona*, La Habana, Secretaría de Educación.
- ORTIZ, Fernando (1939a). "La cubanidad y los negros" en *Estudios afrocubanos*, La Habana, vol. III.
- ORTIZ, Fernando (1939b). "Brujos o santeros" en *Estudios Afrocubanos*, La Habana, vol. III.
- ORTIZ, Fernando (1946). "Por la integración cubana de blancos y negros" en *Estudios afrocubanos*, La Habana, vol. V.
- ORTIZ, Fernando (1950a). *Wifredo Lam*, La Habana, Ministerio de Educación.
- ORTIZ, Fernando (1950b). *La africanía de la música folklórica de Cuba*, La Habana, Ministerio de Educación.
- ORTIZ, Fernando (julio/diciembre de 1952). "La transculturación blanca de los tambores de los negros". *Archivos venezolanos de folklore*, Caracas, n° 2.
- ORTIZ, Fernando (1993). *Entre cubanos. Psicología tropical*, La Habana, Ciencias Sociales.
- ORTIZ, Fernando (1995). *Los negros brujos*, La Habana, Ciencias Sociales.
- ORTIZ, Fernando (1996). *Los negros esclavos*, La Habana, Ciencias Sociales.
- ORTIZ GARCÍA, Carmen (2003). "Cultura popular y construcción nacional: la institucionalización de los estudios de folklore en Cuba". *Revista de Indias*, Madrid, n° 229.
- PUIG SAMPER, Miguel Angel y Consuelo Naranjo Orovio. "Herencias culturales y forja de la nacionalidad". *Imágenes e imaginarios nacionales en el Ultramar español*, op. cit.

RAMOS, Arhtur (1946) [1937]. *As culturas negras no Novo Mundo*, Río de Janeiro, Companhia Editora Nacional.

RODRÍGUEZ LARRETA, Enrique y Guillermo Giucci (2007). *Gilberto Freyre. Uma biografia cultural*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.

SAID, Eduard (1985). *Beginings. Intention and Method*, Nueva York, Columbia.