
Fernando Ortiz y la cocción de la historia

Stephan Palmié*

Como buen funcionalista que es, el autor de este libro
acude a la historia cuando ésta es indispensable.

Bronislaw Malinowski, introducción a
Fernando Ortiz, *El contrapunteo cubano*.

¿Ortiz fue en verdad un funcionalista?
Julio Le Riverend, *Ortiz y sus contrapunteos*.

Y, allá en lo hondo del puchero, una masa ya posada, producida
por los elementos que al desintegrarse el hervor histórico han ido
sedimentando sus más tenaces esencias en una mixtura rica y sabrosamente
aderezada, que ya tiene un carácter propio de creación. [...]
Caldo denso de civilización que borbullea en el fogón del Caribe...
Fernando Ortiz, *La cubanidad y los negros*.

LA ENCRUCIJADA DE ORTIZ¹

Quizá no haya algo que hable con mayor elocuencia de las admirables
ironías, contradicciones y transformaciones en el pensamiento de
Fernando Ortiz y Fernández (1881-1996) que el hecho de que tanto Cesare

* Traducción del inglés de María Gabriela Muñoz

¹ La investigación documental y el trabajo de campo realizado en Cuba fue posible gracias a una beca de *habilitation* de la Fundación Nacional Alemana para la Investigación (DFG). Agradezco especialmente al director del Instituto de Literatura y Lingüística, Lic. José Luis Suárez Sosa, a la curadora de los documentos de Ortiz, Lic. María del Rosario Díaz, quien amablemente me dio acceso al Fondo Ortiz, y a mi amigo y asistente de investigación, José Luis Rodríguez y Cabriaes. Unas versiones anteriores de este ensayo fueron presentadas en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres y en el Instituto Americano de la Universidad de Múnich. *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 24.3/4: 353-373, Berlín, 1998.

Lombroso como Bronislaw Malinowski escribieron notas introductorias a sus libros. Los apellidos Lombroso y Malinowski evocan dos diferentes y ampliamente contradictorios registros del modernismo de finales del siglo XIX y principios del XX: el decano italiano de una criminología “científica” preocupada por anatomizar el cuerpo antisocial y el polaco emigrado fundador –o por lo menos figura prominente– de la incipiente antropología social británica, disciplina no menos científica preparada para anatomizar el cuerpo social. Lombroso tal vez conoció a Ortiz durante el servicio consular del cubano en Génova, Marsella y París (1903-1905), y publicó dos de sus primeros textos académicos en la revista *Archivio di psichiatria, scienze penali ed antropologia criminale* (archivo de psiquiatría, ciencia penal y antropología criminal) antes de escribir una “carta-prólogo” para el primer libro de Ortiz, *Los negros brujos* (1973, [1906]). Malinowski se topó con Ortiz cuando visitó La Habana durante su estadía en la Universidad de Yale, en 1939, y –por razones que a la fecha² no son claras– escribió una introducción al que más tarde se convertiría en el libro más famoso de Don Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, publicado originalmente en 1940.

Pocos académicos han intentado situar el enorme *corpus* de Ortiz entre estos dos episodios biográficos, evocando, como aparentemente lo hacen, un par de momentos tan contradictorios en la trayectoria intelectual de Don Fernando, del determinismo biológico al humanismo como ciencia social y de allí en adelante.³ El contraste entre el “positivismo” autoconsciente y la descarada perspectiva racista sobre el “atavismo moral negro” que Ortiz expuso en 1906, junto con sus disquisiciones nostálgicas, filosóficas, de 1940 en torno al predicamento contrapuntual de la historia y cultura cubanas, simplemente parecen demasiado escuetos. La mayoría de los análisis sobre su trabajo tratan de explicar la cosificación de lo biológico, o cambio hacia la exaltación de las virtudes de su pensamiento, en su segunda encarnación como campeón afrocubano en etnografía y teórico del mestizaje caribeño (por ejemplo, Mullen 1987; Bremer 1995; Helg 1990; Iznaga 1989; Coronil 1995). Parecería imposible “capturar” en su totalidad a este bajito y

² La nueva introducción de Fernando Coronil a Ortiz (1995) profundiza en el tema, pero no logra resolver la cuestión. Tampoco yo puedo pretender hacerlo.

³ Sin embargo, vean Le Riverend (1991).

rechoncho abogado cubano de impresionante estatura intelectual. Los académicos cubanos hoy lo llaman “el monstruo”, y no sólo porque intentan competir con el alcance y profundidad de su logro. A pesar de que hacia el final de su vida aceptó una posición como Ministro de Educación bajo el gobierno revolucionario, nunca se ha podido esclarecer cómo lo podemos asimilar exactamente dentro del rol de ancestro de la ciencia socialista de la sociedad e historia que el Estado cubano ha tendido a propagar.⁴

Por la misma razón, y casi por necesidad, las versiones de Fernando Ortiz proliferan. La refracción es, para estar seguros, la manera lógica de reducir la sobredeterminación del constructo discursivo conocido como “Fernando Ortiz”. Hoy la multiplicación de representaciones tan parciales ha alcanzado un grado en el que se vuelve posible reclamar al hombre como un acólito periférico del racismo científico europeo, una propuesta de elitismo cultural con una alta consciencia de las clases sociales, un defensor de los modos “científicos” de dominación política, un teórico postcolonialista de la dependencia y la hegemonía capitalista, un antirracista apasionado, un posible iniciado en una o más religiones afrocubanas, un político conservador, un marxista, un funcionalista, un historicista, un modernista y, recientemente, un postmodernista *avant la lettre*. ¿Podría por favor ponerse de pie el verdadero Fernando Ortiz? Es una pregunta que sin duda debemos hacer. Pero, por Dios, Don Fernando permanece tan ambiguo en el silencio de la muerte como lo fue en su escandalosa vida.

DESCUBRIMIENTOS DE ÁFRICA

Y no más que cualquier otro, yo también asimilo a Fernando Ortiz en un esquema bien definido por la naturaleza cambiante de su pensamiento. Mi

⁴ En las postrimerías, la estrategia de elección parece apoyarse, de forma selectiva, en las contribuciones de Ortiz a un cuerpo de auto-etnografía cubana, mientras, simultáneamente, elide preguntas sobre la subjetividad histórica del ser humano como productor de tal conocimiento. Consulten a Guanche (1983), un ejemplo particularmente arcaico. En esta discusión sobre el desarrollo de la antropología cubana (en el capítulo 8), Ortiz simplemente desaparece en los diarios e instituciones que fundó. Es demasiado pronto para discernir el rol que la recientemente establecida Fundación Fernando Ortiz, dirigida por su exsecretario Miguel Barnet, tendrá en este respecto. Lo más probable es que sirva al propósito de limpiar las ambivalencias que rodean a este polimorfo académico; esto, al producir otra serie de representaciones definitivas de Don Fernando, sancionadas por el Estado.

interés en su producción intelectual emana de un proyecto en el que actualmente trabajo y que lidia con las concepciones de continuidad y disyunción en la historia cultural del Atlántico. Uno de los temas en el que estoy tratando de profundizar tiene que ver con cómo conceptualizar la “africanidad” y –por implicación– la “americanidad” en el estudio de las culturas afroamericanas. Lo estoy trabajando, en parte, al analizar el crecimiento de formas claramente modernistas de conocimiento y de lenguas teóricas que permiten la localización discursiva de África en las Américas. Con certeza, el mejor ejemplo conocido de este tipo es el esfuerzo de Melville J. Herskovits, quien trató de reconfigurar partes del contenido de las concepciones de otredad racial estadounidenses como índices de africanidad (por ejemplo, Herskovits 1941). Tales intentos para llegar a un acuerdo sobre el legado que dejó la transferencia de más de diez millones de africanos al Nuevo Mundo fue parte de la agenda política y académica de varios estudiosos a lo largo y ancho de América. Su impacto en el descubrimiento de África en América meramente tiende a ser eclipsado en la literatura académica por la muy común tendencia a sustituir versiones hipotéticas de la experiencia histórica de Estados Unidos por experiencias en el resto del hemisferio.

Mi uso del término “descubrimiento” con respecto a la africanidad de las Américas es deliberado, y pretende evocar el sentimiento que el filósofo mexicano Edmundo O’ Gorman (1961) desplegó para lograr designar el hecho de hacer palpable u objetivar lo que ya está conceptualmente prefigurado, o conocible en principio. Es un momento similar a lo que Bourdieu (1977:96) llama “la transferencia del observador hacia el objeto [de] los principios de su relación con el objeto”. Hablar de esta manera de “descubrimientos” de África en el Nuevo Mundo es problematizar no sólo en términos de relaciones históricas y de otros tipos presumiblemente ya existentes entre África y las Américas, sino también en los términos en los que tales relaciones se vuelven imaginables y disponibles de modo discursivo (Latour 1993). Como Robert Paine (1995) recientemente señaló, la invención siempre precede o antecede a los actos de “descubrimiento”. Es un concepto adecuado a los esfuerzos etnográficos en general. Sin embargo, en el caso que nos atañe, el mérito es que nos permite ver –como W.E.B. DuBois se percató hace mucho– que darle el calificativo de “afroamericano” a algo, significa traer dos dominios claramente pertenecientes al conocimien-

to occidental –llamémoslos “africanistas” y “americanistas”, respectivamente– a un intranquila homologación. “Descubrimiento” en este sentido es la quintaesencia de la actividad “moderna” y es doblemente irónico que los libros de texto cubanos para la educación media-superior hablen en la actualidad de Fernando Ortiz como el tercer descubridor de Cuba –eso es, después de Cristóbal Colón y de Alexander von Humboldt–. Lo que el epíteto “descubridor de Cuba” apuntala en el caso de Fernando Ortiz es una construcción específica del autodescubrimiento de la Cuba revolucionaria. En 1975, Castro sancionó públicamente la construcción de una identidad nacional cubana como “un país latinoafricano”, y de manera continua en la isla se piensa y discute que este reconocimiento no sólo descansa de manera sólida en la obra de Don Fernando, sino que se ha vuelto inevitable gracias a ella. Ahora, como Carlos Moore (1988) nos recuerda con malicia, el momento en el que Castro hizo el pronunciamiento sobre la nacionalidad híbrida de Cuba no fue accidental. Ocurrió en la víspera de la operación *Carlota*; en un momento en que, en otras palabras, el país estaba calentándose para la aventura que lo guiaría a una dudosa reunión histórica entre un gigantísimo contingente de soldados negros dentro de las tropas cubanas y los angoleños beneficiados por sus prácticas militares.

Ésta es una historia en sí misma. Sin embargo ya indica un problema que suele evitarse con rapidez en el tipo de recuento que representa el “descubrimiento” antropológico de África en las Américas como una lucha –prácticamente peleada sólo por el antropólogo americano Melville Herskovits– para recuperar el pasado aparentemente extraviado de una raza convertida en minoría dentro de la sociedad estadounidense. El problema tiene que ver con lo histórico al igual que con el trabajo situado localmente en *cualquier* definición de americanidad y, por tanto, en las políticas de producción de identidades para el Nuevo Mundo. El pronunciamiento realizado por Castro en 1975 es un ejemplo un poco insensible sobre la lectura de África dentro del espacio social americano. Sin embargo, demuestra que las identificaciones de africanidad a fenómenos concretos –sea en el Viejo o Nuevo Mundos– necesariamente se refieren, una vez más, a lo que Said (1978) llamó formación estratégica, a partir de la cual tales pronunciamientos se derivan, y hacia los que tienden a regresar. También abreviaré en este momento dicha historia y simplemente des-

tacaré que al descubrir a África en su natal ciudad de La Habana, Don Fernando Ortiz logró algo más: inventó Cuba. Y más de una vez. Así como su concepción sobre cómo tejer lo africano en el firmamento social cubano cambió, también lo hicieron sus formas de imaginar la isla.

“El fetichismo africano entró a Cuba con el primer negro”, escribió el doctor en leyes de 25 años, Fernando Ortiz y Fernández, en *Los negros brujos*, su primera monografía publicada en 1906, poco después de su regreso a su ciudad natal tras una larga estadía en España, Francia e Italia. Desconozco donde vivió o trabajó en Cuba en aquel momento, pero lo imagino asomado a la ventana de la elegante oficina que más tarde ocupó en la esquina de San Rafael y San Miguel, mientras ponderaba esas palabras que escribió cuando aún estaba en Madrid. En mi mente, su mirada se dirige hacia el Noreste, a las afueras del barrio de Colón —una colonia repleta de obreros negros a la que se podía acceder con una breve caminata de diez minutos—. Colón se desarrolló en el mismo sitio que alguna vez ocuparon las barracas del antiguo mercado de esclavos de La Habana y la monumental prisión de la ciudad erigida bajo el gobierno del general Tacón unos 60 años antes. Cuando trabaja allí hasta entrada la noche, y en particular en las tardes de domingo, Ortiz puede escuchar el ritmo de los tambores y los cánticos de varias de las ceremonias que allí se celebran. Desde su ventana se entremezclan hasta llegar a un silencio estruendoso.

Imagino al joven Ortiz ponderando el futuro de su país, recién reinvasado por las tropas estadounidenses para proteger las inversiones americanas, pero so pretexto de calmar los desórdenes políticos conectados de modo secundario, aunque no incidental, a las protestas de una población cada vez más marginalizada de veteranos negros de la Guerra de Independencia Cubana, lucha abortada a causa de la ocupación americana de 1899. Lo imagino hojeando alguna publicación recién llegada de Europa —un nuevo número del *Archivio di psichiatria, scienze penali ed antropología criminale*, editado por el eminente criminalista italiano Cesare Lombroso, o *Le animisme fétichiste des nègres de Bahia*, del brillante médico brasileño Raimundo Nina Rodrigues, quien murió de forma prematura—. Ortiz pudo haber estado recordando los instantes en Italia, cuando leyó por primera vez, en 1904, del caso de *La matanza de la niña Zoila*, una pequeñita blanca, cubana, sacrificada al parecer para satisfacer a un estúpido ídolo africano alabado por un en-

loquecido brujo de ascendencia haitiana que trataba de curar de tuberculosis a una anciana negra. Y tal vez pensaba en las cifras dadas a conocer por el censo ocupacional americano: a 13,000 africanos aún vivos en Cuba en 1899 les fue otorgado tan sólo dos años después el privilegio prematuro de poder emitir el voto bajo las leyes de la recién fundada República; una población extremadamente entremezclada desde el punto de vista racial, y un sistema de educación pública desastrosamente inadecuado aún dominado por la fuerza reaccionaria del clero católico –a duras penas una base sólida, Ortiz solía argüir en aquel momento, para predecir el progreso nacional hacia la meta de una sociedad basada en la ciencia positiva–.

Debemos imaginar un escenario así para poder reconocer aquello que motivó al descendiente de una familia cubano-menorquina de élite a analizar tal circunstancia. Sus intereses en lo que él mismo definiría más tarde como la africanidad de la clase baja de Cuba se originó a partir de un predicamento compartido por muchos, si no es que por casi todos los pensadores nacionalistas latinoamericanos de principios del siglo xx: el problema de cómo imaginar y representar de un modo creíble a las comunidades nacionales y políticas del Nuevo Mundo, las cuales eran no sólo heterogéneas (todas lo eran) desde un punto de vista étnico, sino que incluían a un número considerable de libertos africanos y a una mayoría de personas cuya ancestral “mezcla racial” era casi imposible de negar. Tal vez la primera solución, tanto verdaderamente “africanista” como “moderna” en carácter, fue explorada por el médico brasileño Raimundo Nina Rodrigues. Basado en los conceptos de desviación con regresión evolutiva de Cesare Lombroso, Nina Rodrigues halló un método para medir los grados de nocividad social con los que las diferentes etnias africanas contribuyeron a la población base de Brasil. Lo hizo al entremezclar el criterio de diagnóstico de la etnografía africana de la época victoriana con el régimen nosológico correspondiente al evolucionismo del cambio de siglo. Para presentar sus hallazgos de manera cruenta, Nina Rodrigues concluyó que la parte Noreste de Brasil, aunque cargada con una población negra de grandes proporciones, tenía, al menos, la fortuna de haber importado africanos de los racialmente más avanzados del “ganado sudanés”, para quienes los Yoruba llegaron a suministrar la principal metonimia etnográfica (Nina Rodríguez 1935; 1977).

Siguiendo los pasos de Rodrigues, y tras sumergirse en las secciones destinadas a África de las bibliotecas de Madrid y de La Habana, alrededor de 1906, Fernando Ortiz llegó a conclusiones similares: el “fetichismo” afrocubano estaba caracterizado por un alto grado de formas ostensiblemente de estilo Yoruba.⁵ A diferencia de Nina Rodrigues, él hizo este “descubrimiento” antes de haber visto —como más tarde admitió— artefactos afrocubanos a las afueras del Museo de Ultramar de Madrid y a un practicante de la religión afrocubana en el perímetro de una prisión. La monografía resultante, *Los negros brujos*, fue un tratado increíblemente racista. Se centra en la noción de que la labor de erradicación de las prácticas africanas en Cuba sólo tendría éxito a través de un régimen científico de higiene social basado en un concienzudo conocimiento etnográfico del patógeno en cuestión: la magia negra.

De todas formas, a finales de la primera década del siglo xx, Ortiz había comenzado a realizar observaciones directas, y se había convertido en el patrono de por lo menos un grupo de culto afrocubano, la Sociedad de Protección Mutua y Recreo del Culto Africano Lucumí, “Santa Bárbara”.⁶ Su segunda monografía, *Los negros esclavos* (1916), contenía los resultados de una línea de investigación que había comenzado a trabajar alrededor de este momento: una lista de 99 términos para designar orígenes esclavos putativos, los cuales fueron recopilados a partir de una amplia y heterogénea mezcla de archivos y fuentes publicadas en Cuba, y que fueron verificadas contra la literatura africana disponible. En 1924 publicó *Glosario de*

⁵ Vean los capítulos 2 a 4 de Ortiz (1993). Además de los textos publicados de Nina Rodrigues y de algunos trabajos generales (como Reclus, Lubbock, Tylor, Frazer, Ratzel y otros), las autoridades más importantes en la materia al parecer son Ellis, Bouche y Crowther. En este sentido resulta poco sorprendente que de entre los escritores del Nuevo Mundo como Nina Rodrigues y Ortiz, estas fuentes del siglo xix hayan implantado aparentemente con firmeza la noción de equivalencia del término “yoruba” con un grupo étnico africano cohesivo en un momento —para usar la frase de Peel (1989)— en el cual “el trabajo cultural de la etnogénesis yoruba estaba lejos de ser completada en África”. Mientras que un escritor con tal carencia de escrúpulos como A.B. Ellis (1966) hablaba con cautela en 1894 de los “hablantes de yoruba de la costa oriental de África de donde provenían los esclavos”, y los misioneros se preocupaban por la implicación política ocasionada por las traducciones estandarizadas de la Biblia, tan sólo la idea de la posible existencia de una “gente” identificada por el término “yoruba” se convertía con rapidez en conocimiento popular en las Américas (Palmié 1995: 87-85).

⁶ La descripción anterior sobre las cambiantes relaciones de Ortiz con los practicantes de las religiones afrocubanas se trata más a fondo en un texto titulado “Brujos y científicos: exploraciones en la historia del modernidad caribeña”, el cual estoy a punto de publicar.

afronegrismos, una masiva especie de diccionario repleto de etimologías africanas de objetos léxicos en el español vernacular cubano. Ambos trabajos contienen claves interesantes que demuestran una transición entre el descubrimiento y la invención. Y vale la pena notar que su gradual rechazo hacia las interpretaciones biologistas para favorecer a lo que eran en esencia métodos filológicos no sólo representó un cambio epistemológico, sino que también redefinió su agenda de políticas de identidad nacional.

LO CONTRADICTORIO Y EL COMPÁS FILOLÓGICO

Esto ya es evidente en *Un catauro de cubanismos* (Ortiz 1975) –ostensiblemente una colección de “cubanisms” lingüísticos publicada en entregas en la prestigiosa *Revista Bimestre Cubana* entre 1921 y 1922–. Como hace notar Gustavo Pérez Firmat (1985), el *Catauro* representa una pieza polémica de literatura sutilmente disfrazada de diccionario, o incluso sólo jugando con su forma textual. En el *Catauro* Ortiz toma partido en la “guerra de palabras” librada por los escritores e intelectuales latinoamericanos por lo menos desde los tiempos de independencia nacional. Tal como el ensayista cubano Juan Marinello perfiló el dilema de los intelectuales hispanoamericanos en 1932: “El escritor americano es un prisionero. Primero de su lenguaje. Luego de los grilletos aprendidos de los europeos [...] Entre nosotros la lengua es el factor más fuerte de hispanidad, el obstáculo más poderoso frente a un idioma vernacular, porque nosotros nacemos dentro de una lengua, como dentro del mundo, sin la oportunidad de elegir: tan pronto como comenzamos a pensar, tan pronto como comenzamos a vivir, el castellano ya es nuestra única lengua. Existimos a través de una lengua que es nuestra a pesar de continuar siendo una extraña” (Marinello 1932, citado en Pérez Firmat 1985: 192-193).

De allí la lucha contra la fuerza hegemónica de la lengua de los colonizadores, la cual continúa dominando la mente y el habla de los postcolonialistas, alienándolos de sus propias producciones discursivas. Parte de esta lucha se libra en el campo léxico, y allí el enemigo –identificado por Ortiz– es ni más ni menos que el formidable *Diccionario de la Lengua Castellana de la Real Academia Española*; una manifestación hecha objeto del neocolonialismo lingüístico realizado a través de actos etimológicos de descubrimiento

que revelan que la *voz criolla* (en el doble sentido de *voz* como “palabra” y “voz”) es un derivativo de, y determinado por, sus orígenes peninsulares. Es esta violencia simbólica perpetrada por la *Real Academia* la que Ortiz refuta con un proyecto definido por Pérez Firmat (1985:205) como “contradictorio”: un aparato textual que “trastorna, profana y contamina la lengua madre al sembrarla con barbarismos, con ‘cubicherías lexicográficas’” (ibídem, 194), cuyas etimologías niegan, en vez de afirmar, los lazos lingüísticos de Cuba con España.

Pero, ¿qué son estas “cubicherías lexicográficas”, y cómo se relacionan con las políticas etimológicas de Ortiz? Ya en el *Catauro* es claro que la estrategia privilegiada para hacer valer la autonomía lingüística no es y, desde luego, no puede ser la propuesta de etimologizar los términos hacia sus orígenes “cubanos” —simplemente porque el español cubano vernacular es “desde siempre español”—. Por ello la solución radical de validar la otredad de los componentes léxicos cubanos al africanizar (o, aún más extraño, indianizar)⁷ sus orígenes. Es a este proyecto que Ortiz dedica su *Glosario de afronegrismos*. En cierto sentido, el *Glosario de afronegrismos* es un ataque hacia la lexicografía tradicional hispana. Su autor se deleita al contradecir las etimologías de la Real Academia y al desenmascarar como “afrocubanismos” ciertos términos rastreados por su *Diccionario* a fuentes europeas. Al hacer esto, Ortiz procede de una forma que —por lo menos desde la perspectiva de la lingüística moderna— parece poco ortodoxa, pero que, de hecho, tiene fuertes raíces en la filología comparativa de principios de los siglos XVIII y XIX. Como Pérez Firmat (1985:198) comenta, su metodología para identificar la raíz africana fue: “Saquear los diccionarios y gramáticas de las lenguas africanas [...] en busca de homónimos o parónimos de palabras utilizadas en Cuba. Una vez halladas, trató de confeccionar una co-

⁷ Esta era la solución preferida por la mayoría de los filólogos nacionalistas latinoamericanos del siglo XIX, y Ortiz de vez en vez polemiza contra ello (vean, por ejemplo, la entrada para “aji” en Ortiz 1924). Este “anti-indigenismo” es más pronunciado en sus trabajos posteriores (por ejemplo, en *La africana de la música folklórica cubana* originalmente publicada en 1950, se deleita cuando desacredita las hipótesis que hablan de los orígenes indígenas-americanos de las formas musicales cubanas). En varios sentidos, esta postura representa una interesante contraparte caribeña a la negación absoluta del rol de los elementos africanos en la “síntesis nacional” de la influyente *La raza cósmica* (1966, publicada originalmente en 1952; Knight, 1990), de José Vasconcelos. A diferencia de Vasconcelos, Ortiz realizó una investigación seria en el campo de la arqueología de los indígenas americanos.

nexión semántica entre la palabra africana y la palabra en español. Una vez que esta conexión quedó establecida, el proceso de volver a encontrar una raíz (y de redirigirla) se completó”.

La circularidad de este proceso (no sin mencionar las transiciones imaginarias en las que se basan algunas de sus conexiones) conduce a Pérez Firmat a la conclusión de que las etimologías de Ortiz son “ficciones filológicas” estratégicas de una lingüística nacionalista criolla. Incluso si lo vemos desde otro ángulo, las especulaciones etimológicas de Ortiz no sólo funcionaron para reafirmar la autonomía lingüística de Cuba frente a España, sino que también permitieron la creación de un proyecto diferente, aunque no del todo separado: el descubrimiento de la heterogeneidad étnica como factor decisivo en la conformación de la población afroamericana de Cuba. El análisis de Ortiz en torno a la terminología utilizada para designar a las diferentes “naciones” africanas durante el periodo de esclavitud, corre por las mismas líneas que sus investigaciones lingüísticas más generales. Él correlaciona las denominaciones usadas en Cuba para diferenciar “tipos” de africanos con datos onomásticos (en su mayoría nombres de grupos étnicos o toponimias) seleccionados de la literatura africanista a su disposición. El principal criterio para establecer identificaciones es morfológico en naturaleza, privilegiando la homofonía, pero la comparación, en este caso, pretende no la interpretación de la derivación etnolingüística de los objetos léxicos, sino localizar los orígenes de la población a la que designan. Los términos para las unidades étnicas africanas o localizaciones geográficas sustituyen a la raíz, como fuese.

Un resumen de uno de sus casos más complicados puede servir como ejemplo: en el *Glosario*, en la entrada correspondiente a “Gangá”, el autor otorga como significado del término “nativo de esta región o raza africana”. Pero, ¿dónde está la región y qué significa el término “raza”? Ortiz comienza al considerar un diccionario cubano anterior que define el término para designar “una gran área africana que comprende Langobá, Maní, Quisé, etc.”; luego, considera que “los negros de Loango” emplean el término “Ngangá” como un modo de designar a los especialistas en religión, lo que pondría al descubierto una identificación geográfica, la cual es refutada por la existencia en la cuenca del Congo de un río llamado “Ngangá”, y un lago llamado “Nangú”. Siguiendo a Delafosse, Ortiz más adelante niega tajan-

temente una solución occidental centro africana, y comienza a buscar etnónimos cognados de la Costa de Marfil y en sus hablantes de Mande en el interior de la región. Ahora separa la palabra “Gangá”, y deriva –“nga” como un sufijo que indica “gente-capucha” en los “lenguajes sudánicos occidentales”. Pero dos fuentes cubanas anteriores lo conducen hacia Cabo Palmas y al interior de Liberia. Ortiz considera, entonces, la información oral recibida de un afrocubano que se identificó como “gangá”, al igual que la documentación escrita referente a un “cabildo” (es decir, asociación voluntaria de africanos) de la “nación gangá arriero”. Ambos contienen referentes geográficos aparentemente contradictorios que señalan tanto a Cabo Palmas como a la Nigeria septentrional. Coteja ambos datos contra Barbot, quien, parafraseando a Leo Africanus y a Ptolomeo, habla de un reino de “Gaoga” cuyo nombre, para Ortiz, ofrece una pista al máximo referente del término “Gangá”. Por ello, la sugerencia final de Ortiz determina que “Gangá” pertenece a los hablantes de Ga de la Costa Dorada, a quienes identifica (por razones desconocidas) con los Ewe.

Desde luego, todo esto es en cierto sentido fantasía. Nunca nadie sabrá dónde habitaron aquellos individuos que se llamaron a sí mismos “gangá” (o “lucumí”, “carabalí”, “congo”, “mandinga” o “arará”). Tampoco es claro en qué sentido las atribuciones históricas del fenómeno “gangá” pueden relacionarse a cualquier región/ grupo étnico/sistema de gobierno africano que haya surgido entre los africanos esclavizados y sus descendientes en el Nuevo Mundo. Aún así, tales ejercicios, como el que acabamos de narrar, tienen algo que decir de aquellos que los asumieron.

La búsqueda casi maniaca de Ortiz para encontrar el referente del signo “gangá” es, por tanto, algo similar a la búsqueda por la ballena blanca que significaron las investigaciones del siglo XIX en torno a la localización geográfica de los “primeros” hablantes de indo-germano, con la cual posee más que una semejanza accidental. Los intentos de Ortiz por encontrar datos étnicos son en instancia una especie de nominalismo que busca el sustrato étnico de las lenguas, incluso si aquellas “lenguas” por sí mismas son meramente constructos hipotéticos basados en inferencia etimológica. Por lo mismo, sea que el cubano “gangá” pueda relacionarse con cualquier unidad equivalente o ancestral cubana, al final depende de cómo uno construye la relación entre significante (etnónimo) y significado (población ligada

étnicamente) –una cuestión que, incluso a nivel sincrónico, puede suscitar preguntas escabrosas e ilustra claramente las diferencias fundamentales entre etimología y semántica histórica como tipos de investigaciones concernientes a la forma y el contenido, respectivamente–. A pesar de la potencial validez de muchas de estas “identificaciones”, el proyecto en sí mismo es muy fallido dada la mal dirigida concreción generada por un empirismo *naïve* –un problema que aún afecta los intentos por unir evidencia morfológica de ambos lados del Atlántico para generar la historia–.

De todas maneras, para Ortiz el trabajo etimológico no se agotó en tales búsquedas por encontrar las poblaciones equivalentes a los objetos lingüísticos. Para él, el método comparativo en que se apoyaba poco a poco llegó a circunscribir una forma de conocimiento que funcionaba tanto para la especificidad etnológica en el diagnóstico de los ingredientes africanos de la cultura afrocubana, como para el reconocimiento de un proceso que más adelante denominó “transculturación”. Como ya había reconocido en *Los negros brujos*, los elementos léxicos africanos en el habla popular cubana estaban sociológicamente distribuidos de una manera diferenciada por el contexto. No sólo tendían a reunirse cuantitativamente, sino que se presentaban a sí mismos en su forma más pura (esto es, la más reconocible) en contextos religiosos afrocubanos. Basado en una lectura de las teorías de Tylor y Frazer sobre los arcaísmos en lenguajes esotéricos de culto, Ortiz propuso que lidiaba con sobrevivientes lingüísticos cuyo tiempo de vida se había prolongado por el uso ritual. El esoterismo estaba generado por la yuxtaposición de sociolectos españoles mundanos con varios lenguajes africanos que se convirtieron en idiomas sagrados y preservaron la colectividad religiosa. En el prefacio al *Glosario de afronegrismos* anunció una futura publicación que analizaría el contenido del *Glosario* en tanto “a la relativa influencia [en Cuba] de los diferentes lenguajes africanos: Mandinga [¡sic!], Wolof, Hausa, Yoruba, Calabar [¡sic!], Congo [¡sic!], Angola [¡sic!], etcétera [y] de sus campos de germinación: zoología, botánica, toponimia, música, vulgarismos, etcétera” (Ortiz 1924: xv).

Al mismo tiempo, Ortiz se percató de que muchos “africanismos” en el habla cotidiana eran literalmente “afrocubanismos”. Eran objetos léxicos para los que no sólo varias lenguas africanas parecían proveer una raíz plausible, sino que colectivamente se agrupan de forma más azarosa en muy

diversos “campos de germinación” semánticos. Aunque aún más o menos reconocibles en su origen “africano”, se convirtieron, de hecho, en formas autóctonas cubanas y tuvieron que sufrir ciertas transformaciones en el proceso –si no es que necesariamente en los campos de la morfología o semántica, aunque en general suele suceder en términos pragmáticos–. Además, algunos tuvieron que pasar un crucial umbral sociológico cuando entraron al lexicón general del habla popular cubana, y por tanto se convirtieron en “cubanismos”: elementos constituyentes de un nuevo complejo lingüístico en esencia, ni totalmente “español” ni “africano”, pero ciertamente “del Nuevo Mundo”. Este proceso tampoco dejó intactos a los elementos castellanos. Tomemos la entrada para “madre” que Ortiz prologa con las siguientes palabras: “Digámoslo desde el principio, esta palabra no es africana; pero ponte atento lector, mira cómo la usamos...”.

ASÍ QUE NOS ENTENDEREMOS MEJOR, MÁS RÁPIDO
Y CON MAYOR DETALLE...

Resumiendo, hemos visto cómo emerge una nueva narrativa nacionalista que se asemeja en cierta medida al concepto de raza cósmica del filósofo mexicano José Vasconcelos y, en menor grado, con el lusotropicalismo brasileño más conservador de Gilberto Freyre –conceptos que funcionaron para transformar el estigma de mezcolanza impuesto en un programa para imaginar las comunidades nacionales del Nuevo Mundo como entidades sintéticas, distintas tanto en lo físico como en lo cultural de los componentes del Viejo Mundo que participaron en su creación–. El logro de Ortiz en este sentido suele discutirse junto con su influyente concepto de “transculturación”, dado a conocer en 1940 con la explícita aprobación de Malinowski –una alianza extraña, si es que en verdad existió–. Con este neologismo, Ortiz trató, en parte, de oponerse a lo que él mismo percibía como un aspecto etnocéntrico del uso contemporáneo (principalmente en Norteamérica) del término “aculturación”. Lo que al parecer reconoció fue la ingenuidad o complacencia con la que los antropólogos americanos habían importado la retórica política estadounidense de principios del siglo xx, la cual predicaba “asimilación” social (fuera de indios americanos o inmigrantes) en “ad-culturación” a un concepto designado para capturar un

fenómeno humano general. A pesar de toda la habladuría teórica que se rindió al relativismo cultural, y a la *potencial* incidencia de cambio “en los patrones culturales originales de alguno o de ambos grupos involucrados” (Redfield, Linton y Herskovits 1936), la investigación de la “aculturación” permaneció sujeta a una *a-fortiori*-traición lógica a una creencia chovinista en la máxima superioridad omnívora de los valores y normas de la cultura del observante.

En Cuba, Ortiz señaló, tal razonamiento era contradicho de forma patente no sólo por la innegable naturaleza híbrida de su cultura nacional, sino por los hechos históricos en su formación. Dada la total destrucción de la población indígena cubana, ni su clase dominante ni la dominada podía reclamar ser autóctona. Tanto los españoles como los africanos fueron trasplantados y ambos pagaron un gran precio en lo referente a su integridad cultural original. “Qué curiosa característica social de Cuba es –escribió Ortiz (1991a:88)– que desde el siglo XVI todas sus personas y culturas, invadiéndola sea por voluntad propia o a la fuerza, [han sido] todas exógenas y todas separadas de sus orígenes, traumatizadas por el desarraigo y la cruda trasplantación a una nueva cultura en el proceso de creación”. “No hubieron factores humanos más importantes para [la evolución] de la cubanidad –continúa (1991a:89)–, que estas continuas, radicales y contrastantes transmigraciones en el orden geográfico, económico y social [realizadas] de sus pobladores; que esta perenne característica transitoria de objetivos, y esta vida siempre desarraigada de la tierra inhabitada, siempre desajustada de la sociedad que la mantiene. La gente, economías, culturas y ambiciones –todo aquí se siente extranjero, provisional, cambiante [como] el vuelo de los pájaros sobre la tierra [...]–”.

Aunque enfrentados por sus respectivos referentes culturales con muy desiguales oportunidades de hacer valer su visión y crear mundos por ellos mismos, tanto españoles como africanos se encontraron en Cuba en una situación de alienación fundamental –alejados de sus sociedades de origen y reubicados en un ambiente extraño y con una sociedad muy inestable–; una situación para la cual ninguna de sus culturas los había preparado de modo adecuado; y que descartaba cualquier transferencia directa, completa o, incluso, sólo un poco complicada de las culturas que conocían con anterioridad. Lo que allí sucedió fueron “las más complejas trasmutaciones

culturales” (ibídem, p.86), las cuales estaban compuestas no sólo por una diferencia de poder determinada por la historia, sino por cambios políticos y económicos que conjugaban la constante constitución de la gente de Cuba “en lo concerniente a lo económico, al igual que a lo institucional, jurídico, étnico, religioso, artístico, lingüístico, psicológico [y] sexual” (ibíd., p. 86).

Como debería ser obvio, el concepto de transculturación de Ortiz fue más que un instrumento analítico para pretender corregir algunas inadecuaciones de la “investigación acultural” contemporánea de Norteamérica. Al igual que el lusotropicalismo de Freyre y del mestizaje de Vasconcelos –y, desde luego, del famoso *dictum* de José Martí que afirma que ser cubano era ser “más que blanco, más que negro”– también es una propuesta para un nacionalismo auto-consciente “modernista” del Nuevo Mundo que trascienda las prescripciones raciales y culturales impuestas sobre las naciones latinoamericanas por los intelectuales europeos y norteamericanos. Sin embargo, en cierto sentido, Ortiz supera tales formulaciones primeras. Para él “lo híbrido” no era una utopía conservadora ni radical –un estado del ser prefigurado en un pasado colonial, o lo que se espera de un futuro nacional–. Como dejó en claro en varias ocasiones, cubanidad no era el punto final, sino la esencia del proceso que él subsumió bajo la etiqueta de transculturación. No se trataba de equiparar la cubanidad con la hibrididad en el sentido de una síntesis consumada. Ser cubano era estar en un estado de cambio, compartir en una condición de inestabilidad, estar siempre en el camino hacia un predicamento nuevo.

Esta noción halla su elaboración más representativa en dos ensayos menos conocidos en los que Ortiz conjuga la noción de “transculturación” a través de una serie de metáforas culinarias. Otra vez, su punto de partida es la negación de un concepto norteamericano para capturar la realidad de la historia y cultura cubanas. “Se ha repetido en más de una ocasión que Cuba es una encrucijada de elementos humanos –comienza–. Esta comparación aplica a nuestra patria al igual que a otras naciones americanas. Pero tal vez aquí podría haber otra metáfora, una más precisa, más comprehensiva y más apropiada para el público cubano. Porque en Cuba no hay más fundidoras ni crisoles que las muy modestas que utilizan ciertos artesanos. Mejor miremos hacia un símil cubano, un cubanismo metafórico, y nos entenderemos

mejor, más rápido y con mayor detalle: Cuba es un ajiaco” (Ortiz 1991b:14, énfasis en el original).

¿Qué es un “ajiaco”? Ortiz responde con rapidez: “Es el guiso más típico [de Cuba] y el más complicado, se hace con varios tipos de legumbres, que aquí llamamos viandas, y de retazos de carne; todo se cocina en agua hirviendo, hasta que se produce un muy espeso y succulento puchero que se sazona con el ingrediente más cubano, el ají [término para algunas variedades cubanas de *capsicum*], de la cual deriva su nombre” (ibídem, p. 15).

La elección de Ortiz para utilizar la imagen de ajiaco en vez de la (implícitamente norteamericana) “crisol cultural” (*melting pot*) no tiene, desde luego, que ver con la presencia o ausencia de la industria acerera como un criterio de apropiación local. Como en el caso de su rechazo de “aculturación” debemos leer su petición hacia una imaginería más adecuada como un sutil comentario en torno a la hipocresía inherente en una de las ficciones fundacionales del vecino imperialista al Norte de Cuba. ¿Es adecuada la imagen en el país natal de J.P. Morgan? Ortiz parece dudarlo. ¿Aplica a los americanos como a un todo, y a Cuba en particular? La respuesta de Ortiz es enfática: no.

Pero hay más en la metáfora del ajiaco que su función retórica como una burla al imperialismo conceptual norteamericano y su sutil juego con el tropo de “conocimiento local”. Tiene una importante dimensión analítica, implicaciones que no han sido exploradas de manera adecuada. Porque, ¿cuál es el “trabajo” de un ajiaco? Ortiz explica: “Lo característico de Cuba es que siendo un ajiaco, su gente no es un puchero terminado, sino un constante [proceso de] cocción. Desde los albores de su historia a las horas que transcurren ahora, siempre ha existido una entrada renovada de raíces, frutas y carnes exógenas a la olla cubana, un incesante borboteo de sustancias heterogéneas. De allí el cambio en su composición, y [el hecho] de que cubanidad tenga un sabor y consistencia diferente dependiendo si uno toma una cucharada del fondo, en medio [de la olla] o hasta arriba, donde las viandas todavía están crudas, y el líquido burbujeante aún es claro” (*ibíd.*, p. 16).

Por ello sería incorrecto equiparar cubanidad tan sólo con “la nueva y sintéticamente succulenta salsa conformada por la fusión de linajes humanos disueltos en Cuba”. “Cubanidad es inherente no sólo en el resultado, sino

en su complejo proceso formativo, desintegrativo e integrativo, en los elementos sustanciales que tienen que ver con su resultado, en el ambiente en el que adquiere forma, y en las vicisitudes en el modo en que se desdobla” (*ibid.*, p. 16).

En otras palabras, cubanidad no puede ser reducida a una simple noción de hibricidad como resultado de una síntesis de elementos heterogéneos. Para la década de 1940, Ortiz ya había rechazado no sólo los discursos que antes le permitieron percibir y diferenciar los elementos constituyentes de tanto de “lo cubano” como de “lo afrocubano”. También había roto con una especie de retórica que llegaba a la esencia de la hibricidad fuera por proyectarla hacia atrás a unas formaciones de identidad preadaptadas que afectaban las mentalidades colonizadoras (Freyre), o hacia adelante a la cuasi-escatológica consumación de diferencias que deberán verse en un futuro de conformidad sintética nacional (de Vasconcelos). Ortiz privilegia no la “fusión”, pero sí algo más parecido al ajiaco, la procesual “cocedura” como un recurso representativo a través del cual permite imaginar el desarrollo cultural como algo que “parece” y “sabe” diferente dependiendo de en qué nivel del crisol (“la olla de Cuba”) y en qué momento se toma la muestra. El ajiaco de Ortiz no es sólo una metáfora más apropiada, es un mecanismo por el cual “nosotros” [esto es, nosotros los cubanos] nos entendemos mejor, más rápido y con mayor detalle”. Es un proyecto epistemológico que engloba una visión distintiva de las variables espacio-temporales en el análisis de la cultura (cubana).

UN FANTASMA EN EL ARCHIVO

La imagen de ajiaco circunscribe a la teoría de lo que podemos llegar a denominar “indigenización”, pero con un giro bastante complejo. La “olla de Cuba” no sólo está estratificada en una dimensión sincrónica (del líquido claro a un caldo succulento y espeso), sino también en una diacrónica. Como los ingredientes recién añadidos se hunden hacia los niveles más bajos, su tiempo relativo de cocción aumenta, “transculturizándolos” a las etapas o fases de cubanidad que ya fueron alcanzadas por los ingredientes anteriores y que en parte han dejado de ser “extraños” porque ya se mezclaron con otros. Este movimiento define una progresión hacia una sincrónicamente

perceptible (pero siempre cambiante) cubanía –esto es, la manera individual en que se experimenta “el ser nativo” como un calificativo deliberado de identidad–.⁸ Como promulgaciones de identidad, tales auto-percepciones situadas históricamente son la prerrogativa de aquellos que ya no están “crudos”: aquellos que adoptan su existencia social en Cuba como un modo de ser y de convertirse en cubano en un momento determinado y que siempre es el mismo (lo que puede llegar a significar para cualquiera relacionado, en cualquier momento de la historia).

Por otro lado, como todo está sujeto a la “cocedura” –la cual no tiene ni principio definido ni final definitivo–, la “diferencia” nunca deja de proliferar. Lidiamos con un proceso que afecta a todo por igual (del primer trozo de carne al último pedazo añadido de vianda) y que se desdobra en una línea de tiempo continua. Se extiende de un pasado heterogéneo a un presente no menos heterogéneo pero fundamentalmente diferente y a un futuro también disimilar sobre el cual poco se puede predecir excepto su heterogeneidad esencial. Aún más, el conocimiento en sí mismo está sujeto a “cocinarse”, y los propios términos con los que relacionamos los fenómenos sociales y culturales entre sí en espacio y tiempo son necesariamente contingentes de la estructura histórica de nuestra experiencia. No hay forma de destacar de manera analítica –o incluso sólo descriptiva– algo “más cubano” y, por tanto, “menos africano” (o menos “europeo”, para tal efecto) en comparación con algo más, a menos que volteemos hacia las concepciones de cubanía sustentadas de manera subjetiva por actores históricos concretos. Estos, sin embargo, varían tanto en tiempo como en espacio social, y la única manera de acercarse a tal cambiante conocimiento local, Ortiz da a entender, es seguir la regla de Henri Bergson de “*s’installer dans le mouvement*” (instalarse en el movimiento).

Desde este punto de vista, “África” sufre una transformación radical como un predicado potencial para el fenómeno del Nuevo Mundo. Por su localización precisa –como ingrediente al igual que dentro de la fase general de “cocedura” de la historia del Nuevo Mundo– se convierte en un

⁸ La noción de “cubanía” de Ortiz retoma la distinción hecha por Miguel de Unamuno entre “hispanidad” e “hispanía” como la experiencia individual concreta referente a un estado social más generalizado de “estado del ser”.

modal de cómo “africanía”, ahora concebible como aún otra forma de “conocimiento local”, se reproduce socialmente en diferentes estratos de la “olla cubana”, ésta (u otras ollas –concebidas como unidades locales de análisis, para tal efecto–). Si en 1906 Ortiz hubiese escrito ese “fetichismo africano que entró a Cuba con el primer negro”, para 1940 la frase todavía tendría validez para él. La pregunta, sin embargo, se convirtió en cómo dar recuento del hecho de que ciertas formas de “africanía” no sólo “persisten” como sobrevivientes alocrónicos, sino que fueron sujetos de reproducción social como actos de interés e identidad totalmente co-temporal con la totalidad de una manifestación presente de cubanidad. Dado que las formas de lenguaje habilitadas por el “símil más adecuado” de ajíaco descarta espacializaciones definitivas y temporalizaciones de diferencia (todo se cuece en la misma olla al mismo tiempo), la pregunta sobre la “pureza” –sea europea o africana– se convierte en algo que está atado a la perspectiva individual. Todo depende de la cucharada que seleccionemos para inspeccionar y de los criterios que le apliquemos. En otras palabras, el “descubrimiento de África” en las Américas está en su propia sección y parcela dentro del cuerpo de “cocimiento”: cómo son producidas en cualquier momento y por cualquier grupo las características morfológicas identificadas como “africanas”, y cómo son sostenidas y transformadas en el curso del desdoblamiento histórico del proceso social cubano son sólo algunas de las preguntas. Sin embargo, para responder de manera adecuada, debemos también tomar en cuenta los atributos sobre los cuales tales juicios (incluyendo tanto los “populares” como los académicos) están basados, al igual que el proceso por el cual se constituyeron.

Las formas de conocimiento que permiten los “descubrimientos de África” en el Nuevo Mundo –podríamos aseverar que con Don Fernando– son estrictamente “locales” en naturaleza. Al igual que las prácticas cognitivas y sociales que éstas constituyen como su objeto, se cocinan a lo largo, y, en ocasiones, se entremezclan con, o se disuelven en ellas. Esto, sin embargo, crea enormes problemas –y no sólo porque el convertir en historia los procesos y el procedimiento del descubrimiento conduce potencialmente a una regresión genealógica sin fin, o a una complicación imposible de cualquier reclamo de (o forma de) conocimiento positivo–. Esto también significa, en términos de la investigación, que si seguimos la ruta de Ortiz,

esencialmente terminaremos en los cuernos del dilema empirista de ya no saber cómo describir una relación, una vez que perdemos la confianza en las definiciones de la diferenciación de sus términos constitutivos. Una vez que elegimos el ajiaco como metáfora estratégica, el mundo de unidades específicas se nos pierde. Dentro de la “olla cubana” África, América y Europa ya no pueden desenredarse. Son, a lo sumo, gradaciones inestables por las que una muta a la otra, y este proceso de refracción, descomposición y su movimiento correspondiente de recomposición y autopoiesis genera una serie potencialmente infinita de posibles percepciones de diferencia. El ajiaco, en otras palabras, es un cálculo que circunscribe un patrón fractal. La historia cocina a todos.

Esta puede ser una hermosa conclusión que corre el riesgo de resultar sumamente complaciente. Varios académicos –incluyendo a Antonio Benítez Rojo (1992), Paul Gilroy (1992) y Marilyn Strathern (1991)– han señalado los méritos posibles de las alegorías geométricas no sólo por la conceptualización del fenómeno del Caribe o “Atlántico”, sino de la cultura en general. Pero, ¿es el lenguaje matemático de la teoría del caos en verdad más atractivo que el viejo idioma de hibricidad del criador, o las analogías lanzadas por apropiaciones inocentes de las teorías lingüísticas de criollización? Siendo justos con Don Fernando, me gustaría concluir con una nota de caución, a menos que nos enredemos en el caldo de las metáforas junto con él. El hecho es que un proceso similar al ajiaco comenzó a permear su trabajo casi tan pronto como él comenzó a pensar en ellos. Aunque dio a conocer más de 800 publicaciones durante su larga carrera académica, el total de su producción intelectual nunca superó la etapa de anotaciones y manuscritos en un eterno proceso de revisión. Actualmente un montón de esos materiales están resguardados en el Instituto de Literatura y Lingüística de La Habana –el ahora producto congelado de su burbujeante pasado intelectual–. La mujer encargada de la limpieza de ese lugar dice que ha visto a su fantasma rondar por el edificio, aunque jura no ser ni santera ni espiritista. No cabe duda de que él estaba barajeando las tarjetas de registro, vertiendo información en sus notas de campo y libros de recortes, lápiz en mano, haciendo anotaciones invisibles. Aún buscando a Cuba. Me gusta esa idea. Don Fernando probablemente espera su redescubrimiento como un etnógrafo postmoderno y teórico social. Estoy seguro de que su-

cederá. Pero al igual que con su apropiación del estado cubano, uno se pregunta si la originalidad en el pensamiento de este hombre no era en realidad un llamado a su reinención. ❧

BIBLIOGRAFÍA

- Antonio Benítez Rojo, *The Repeating Island*. Durham: Duke University Press, 1992.
- Pierre Bourdieu, *Outline Of a Theory Of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Thomas Bremer, "The Constitution of Alterity: Fernando Ortiz and the Beginnings of Latin-American Ethnography out of the Spirit of Italian Criminology". En: Thomas Bremer y Ulrich Fleischmann (eds.), *Alternative Cultures in the Caribbean*. Frankfurt y Main: Vervuert, 1977, pp. 119-129.
- Fernando Coronil, "Introduction to the Duke University Press Edition. Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint". En: Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint*. Durham: Duke University Press, 1995, pp. ix-lvi.
- A. B Ellis, *The Yoruba-Speaking Peoples Of the Slave Coast Of West Africa*. Oosterhout: Anthropological Publications, 1966.
- Gilberto Freyre, *The Masters and the Slaves*. Nueva York: Alfred Knopf, 1956.
- Paul Gilroy, *The Black Atlantic*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Jesús Guanche, *Procesos etnoculturales de Cuba*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1983.
- Ulf Hannerz, "The World in Creolization", *Africa* 57. Londres: 1987, pp. 546-559.
- Aline Helg, "Race in Argentina and Cuba, 1880 -1930: Theory, Policies, and Popular Reaction". En: Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870 -1940*. Austin: University of Texas Press, 1990, pp. 37-69.
- Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*. Nueva York: Harper, 1941.
- Diana Iznaga, *Transculturación en Fernando Ortiz*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1989.
- Alan Knight, "Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940". En: Richard Graham (ed.), *The Idea Of Race in Latin America, 1870 1940*. Austin: University of Texas Press, 1990, pp. 71-113.

- Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Julio Le Riverend, "Ortiz y sus contrapunteos". En: Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1991, pp. v-xxx.
- Sidney W. Mintz, "Enduring Substances, Trying Theories: The Caribbean Region as *oikumene*", *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Londres: 1996, pp. 289-311.
- Carlos Moore, *Castro, the Blacks, and Cuba*. Los Ángeles; Center for Afro-American Studies, UCLA, 1998, p. 373
- Edward J. Mullen, "Los negros brujos: A Reexamination of the Text", *Cuban Studies*, 17. Pittsburgh: 1987, pp. 111-129.
- Edmundo O'Gorman, *The Invention of America*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Fernando Ortiz
Glosario de afronegrismos. La Habana: Imprenta El Siglo xx, 1924.
Los negros brujos. Miami: Ediciones Universal, 1973.
Un catauro de cubanismos. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1975.
Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1991 [1940].
Estudios etnosociológicos. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1991.
- Robert Paine, "Columbus and the Anthropology of the Unknown", *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Londres: 1995, pp. 47-65.
- Stephan Palmie, "Against Syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' Discourses in North American orisha-worship". En: Richard Fardon (ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. Londres: Routledge, 1995, pp. 73-104.
- Gustavo Perez Firmat, "The Philological Fictions of Fernando Ortiz", *Notebooks in Cultural Analysis*. Durham: 1985, pp. 190-207.
- Nina Rodrigues Raimundo
Animismo fetichista dos negros brasileiros. Río de Janeiro: Civilizacao Brasileira, 1935 [1896-97].
Os africanos no Brasil. Río de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1977 [1905].

Edward Said, *Orientalism*. Nueva York: Random House, 1978.

Marilyn Strathern, *Partial Connections*. Savage: Rowman & Littlefield, 1991.

Reproducing the Future. Nueva York: Routledge, 1992.

José Vasconcelos, *La raza cósmica*. Madrid: Aguilar, 1966 [1925].