

NACIÓN Y TRANSCULTURACIÓN
EN EL DISCURSO ANTROPOLÓGICO
Y LA NARRATIVA CUBANAS (1905-1940)¹

Arnaldo E. Valero

Universidad de Los Andes

Instituto de Investigaciones Literarias «Gonzalo Picón Febres»

*que preto branco indio o qué?
branco indio preto o qué?
indio preto branco o qué?*

*aqui somos mestiços mulatos
cafuzos pardos tapuias tupinamboclos
americarataís yorubárbaros*

*somos o que somos
inclassificáveis*

*egipcianos tupinamboclos
yorubárbaros carataís
caribocarijós orientapuias
mamemulatos tropicaburés
chibarrosados mesticigenados
oxigenados debaixo do sol*

Arnaldo Antunes

I

¿Indio, blanco o negro? ¿Cuál blanco, cuál indio, cuál negro? Yorubas con iberobárbaros, mamelucos con mulatos, guaraníes con judárabes, caribes con luso-nipones, chinos con maracuchos, mestizos con miscigenados: mesticigenados, inclasificables.

La metáfora de rizoma étnico que antecede al presente texto es del poeta paulista Arnaldo Antunes, un auténtico nómada de las artes. Mucho antes que la legendaria banda Mano Negra hiciera el recorrido americano que les llevara a ese hito del rock mestizo de los '90 que es Casa Babylon, Arnaldo Antunes, al frente del octeto *Titãs*, ya había hecho de la música una especie de codificador de ese impredecible bestiario etnológico que empezó a ser la cultura universal desde hace cinco siglos.

El contacto establecido entre los imperios europeos con las diversas comunidades que habitaban América, África, Asia y Australia originó un proceso que sin duda se ha tomado su tiempo para ofrecer sus frutos; un proceso que como primera consecuencia de su dinámica produjo escenarios donde proliferó la coexistencia de signos originalmente dispersos o distantes. Escenarios que durante el período colonial adquirieron la fisonomía estética del barroco o de los hasta entonces inéditos rostros del mestizo, del mulato o del zambo.

En el escenario multiétnico que llegó a ser nuestro continente tras la llegada de los conquistadores, la extraordinaria vitalidad de la cultura popular y el carácter persuasivo que el mal gusto ha adquirido en virtud del respaldo que recibe de los medios masivos de comunicación han hecho que cierta variante del espíritu barroco, una especie de virus —eso que Deleuze y Guattari incluirían en el principio de ruptura asignificante— se haya convertido en condición permanente de nuestra cultura. Tanto que en el siglo XX podría seguirse la pista con relativa facilidad. En efecto, podríamos seguir las permanentes e ininterrumpidas inserciones de la cultura popular en los medios de comunicación de masas como una de las constantes más interesantes de la cultura latinoamericana, aspecto que ya ha sido objeto de interés por parte de Néstor García-Canclini, pero que como posibilidad cultural había sido anunciada en cierta medida y con muchísimo tiempo de antelación por el antropólogo cubano Fernando Ortiz (1881-1969).

En las próximas páginas describiremos de la manera más detallada que nos sea posible el tránsito reflexivo que condujera al autor del *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940) a desarrollar la noción de transculturación, esa compleja dinámica que ha hecho de nuestra cultura una auténtica Caja de Pandora. Más adelante, intentaremos establecer los vínculos existentes entre las primeras propuestas narrativas de escritores como Alejo Carpentier, Lydia Cabrera, Rómulo Lachatañeré con las nociones de patrimonio, cultura y nación que fueron desarrollándose a partir de las investigaciones criminológicas y antropológicas realizadas por Fernando Ortiz desde 1905 hasta 1940.

II

Entre el grupo de intelectuales que durante el siglo XX reflexionaron con mayor detenimiento y objetividad en torno a las condiciones, naturaleza y resultados de los procesos de contacto intercultural en el Caribe se destaca el polígrafo cubano Fernando Ortiz. Se distingue por su constancia, su inquietud y por presentar una trayectoria marcada por el interés propio de alguien preocupado por encontrar soluciones efectivas a los problemas que la modernización periférica había generado en una república que aún no había logrado liquidar los problemas generados por su pasado colonial.

Criminólogo de formación, en sus primeras investigaciones Fernando Ortiz se ocupó del aspecto antisocial de las prácticas religiosas de los afrocubanos, mas progresivamente fue distanciándose de la orientación establecida por la escuela de Lombroso hasta adquirir —a finales de la década del treinta— una perspectiva más acorde con el desafío intelectual supuesto en el intento de comprensión de la compleja realidad cultural de su país. Es entonces cuando imparte sus conferencias «La religión en la poesía mulata» (1937) y «Los factores humanos de la cubanidad» (1939) y publica *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, textos que al realizar un balance de las condiciones y los efectos de la transculturación en el Caribe permiten suponer la existencia de cierta unidad cultural antillana.

EL CONTEXTO

Entre los años de 1928 y 1940 aparecen unos cuantos textos que dan cuenta de un proceso destinado a consolidar y legitimar un discurso antropológico concebido desde una perspectiva acorde con la realidad cultural de América Latina y el Caribe. 1928 es el año de publicación del conjunto de ensayos que el etnólogo haitiano Jean Price-Mars recogiera bajo el título de *Así habló el tío* en respuesta a los catorce años de ocupación de Haití por parte de las tropas norteamericanas. 1940 es la fecha de aparición del *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Entre ambas fechas aparecieron otros textos de gran interés, entre los que cabe destacar *Casa Grande-Senzala* (1936) de Gilberto Freyre y *The Black Jacobins* (1938) de C.L.R. James. Estos libros, en su totalidad, han llegado a jugar un rol fundamental en el proceso de imaginación de las naciones que conforman el área puesto que sus autores asumieron una posición sumamente crítica con respecto a las perspectivas que habían impedido emprender balances acertados de las contribuciones realizadas por los miembros de los sectores populares, especialmente los de ascendencia africana, en el proceso de consolidación de dichas comunidades nacionales.

Uno de los aspectos que caracteriza al período que nos ocupa es el colapso que sufre uno de los grandes metarrelatos de la modernidad: el que sostenía que la historia del mundo occidental podía entenderse como el éxito de un propósito moral en el tiempo. Sin embargo, no por esto debemos pensar que el cuestionamiento que realizaron los intelectuales que hemos mencionado a las nociones de cultura civilización y progreso obedezca a la misma circunstancia. Dos razones deben ser tomadas en cuenta a la hora de hablar de este singular proceso de crítica al orden occidental: por un lado, la desmesurada injerencia que empezaron a tener los EEUU, bastión indiscutible de una idea bastante relativa de «progreso», en la política de los países de América Latina y el Caribe. La ocupación norteamericana de Haití, por ejemplo, fue la circunstancia histórica que precipitó la publicación de *Así habló el tío*. En el caso específico de la producción de Fernando Ortiz, no debemos olvidar que una de las principales preocupaciones que lo embargó, como a muchos otros de sus compatriotas, fue la terrible sujeción de su país a la arbitraria política estadounidense impuesta por la Enmienda Platt. Otro aspecto que probablemente haya incidido en este proceso de crítica a las nociones occidentales

de progreso y civilización es la serie de conclusiones a las que se llega en virtud del balance que se hace de la presencia de Occidente en nuestro continente. Por cualquiera de estas dos razones, las críticas que estos autores le hicieron a las nociones antes mencionadas fueron considerables; cualitativa y cuantitativamente hablando, mas, por razones de economía textual, apenas nos tomaremos la libertad de citar, dada su contundente elocuencia, una de las conclusiones que ofrece Gilberto Freyre tras haber demostrado que la presencia de occidente en el Brasil no implicó necesariamente un mejoramiento en ciertos aspectos de la vida colonial: *la civilización y la sivilización andan unidas*. (Freyre, 1977:71)

En sus textos, Price-Mars, Ortiz y Freyre demuestran su disposición a despojarse de las perspectivas que hasta entonces habían condicionado la mirada antropológica para, de este modo, evaluar con la mayor objetividad posible las manifestaciones culturales de los sectores populares de ascendencia africana. En el caso del autor de *Así habló el tío* esta disposición llega a ser explícita cuando participa de la observación que hiciera Lévy-Bruhl en las Funciones mentales en las sociedades inferiores donde señala en qué grave error caen los observadores que tratan de penetrar la sicología de los primitivos siguiendo la forma aplicada a analizar la mentalidad «de un adulto blanco» (Price-Mars, 1968:109).

En este mismo orden de ideas, y —ya lo había señalado Ángel Rama— probablemente como consecuencia de una concepción de los procesos culturales en los que no se ve a los sectores populares como el estrato que menos aportes realiza en los procesos de contacto intercultural, el autor del *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* señalaba lo siguiente:

Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación. (Ortiz, 1978:96).

¿No está implícita, acaso, en estos señalamientos la necesidad de emprender los estudios que se hagan de las realidades culturales latinoam-

americanas y del Caribe desde una perspectiva acorde con la realidad que se está abordando? Por esta razón, ¿no es legítimo suponer que en estas y muchas otras reflexiones, que por razones de economía textual no podemos incluir, se está proponiendo la apertura hacia una antropología deslastrada de una óptica eurocentrista, esto es, concebida desde lo que Ángel Rama denominó *perspectivismo latinoamericano*?

Según Edward Said, las tres etapas que han definido toda empresa de expansión occidental son conocer conquistar y reestructurar. La culminación de este proceso ha traído consigo la consolidación de lo que él ha denominado *estructuras de actitud y referencia*, esto es,

...una virtual unanimidad en cuanto a que las razas sometidas debían ser gobernadas, en cuanto a la existencia de razas inferiores, en cuanto a que una raza en particular merecía, y se había ganado totalmente, el derecho a ser considerada como aquella cuya misión principal era extenderse fuera de sus propios dominios (Said, 1996: 103).

Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar, Así habla el oncle y Casa-grande Senzala estarían inscritos dentro de un proceso destinado a rebatir las tesis difundidas en función de lo establecido por las estructuras de actitud y referencia. De su lectura se desprende que el reto inicial del antropólogo latinoamericano consistió en inventariar el conjunto de elementos diferenciales de la nación. Por esta razón, una de las metas trazadas por Price-Mars, Freyre y Ortiz consistió en sentar las bases para reconocimiento antropológico de la diferencia.

LA CULTURA AFROCUBANA:

ENTRE LA SUPERSTICIÓN Y LA MODERNIDAD

Referirse a este proceso sin ofrecer un pequeño balance de los matices que llegaron a caracterizarlo desde un primer momento resultaría deshonesto y hasta imperdonable. En principio, ninguno de estos autores fue ajeno al sistema de prejuicios o actitudes paternalistas que, con respecto a las manifestaciones populares, llegó a condicionar a los sectores ilustrados de nuestro continente. Por otro lado, el primer intento o aproximación que realizaron en pro de la comprensión de la cultura popular fue hecho a partir de las posibilidades que les brindaban las ciencias que por el período empezaban a adquirir prestigio en el seno de la intelectualidad

europea. Además, para el sector que asumió el reto de construir el cuerpo social de las entonces repúblicas emergentes, la prioridad consistía en exponer la necesidad de definir los ejes normativos y judiciales para la contención de unos valores y prácticas que consideraban al margen de la ley². En este sentido, el caso de Fernando Ortiz resulta paradigmático. El primer texto que dedicara al estudio de la realidad afrocubana fue hecho desde una perspectiva positivista³. En cierta medida este trabajo pretendía dar cuenta de las posibilidades de comprensión de algo que para ese primer momento él denominaba «hampa afrocubana» y que en el fondo, no era sino el conjunto de manifestaciones culturales, particularmente religiosas, que los sectores de origen africano habían desarrollado al margen del sistema de valores del occidente moderno. En el prólogo, escrito en 1905, para la primera edición de *Los negros brujos* (1906) el autor afirmaba lo siguiente:

...todo esfuerzo intelectual en pro del conocimiento científico del hampa afrocubana no será sino una colaboración, consciente o no, a la higienización de sus antros (...) al progreso moral de nuestra sociedad (...) para que libres de prejuicios étnicos (...) la evolución superorgánica siga su curso determinado (Ortiz, 1995:5-6)

En este valioso documento del pensamiento latinoamericano pueden observarse indicios de los factores que impedían a los científicos sociales del momento estudiar objetivamente las manifestaciones de la cultura popular. En un primer momento, Fernando Ortiz estimó oportuno difundir el *conocimiento del atavismo religioso que retrasa[ba] el progreso de la población negra de Cuba* para hacer posible su libertad mental (Ortiz, 1995:6). Para el autor de *Los negros brujos* la noción de progreso implica el mejoramiento ético, esto es, desde su perspectiva, lo que explicaba la conducta criminal y parasitaria de los negros brujos era el carácter amoral de sus creencias. Según el autor, este hecho los diferenciaría cualitativamente de la población negra estadounidense en la cual la divulgación del legado cristiano tuvo como propósito fundamental la difusión de valores éticos y no la adoración de las formas. En consecuencia, como alternativa para la difusión de esos principios que aparentemente no poseía el sector afrocubano, sugería la iniciación de un proceso de instrucción pública.

La mirada del autor de *Los Negros Brujos* es la de un sujeto que vigila, examina, juzga, condena; es la mirada de la policía, de quien guarda

por el buen orden, por la urbanidad y el cumplimiento de las leyes de la comunidad. Según González Stephen, para el sector que asumió el reto de construir el cuerpo social del estado postindependentista la prioridad consistía en erigir las normas y leyes para contener y castigar las *pulsiones de barbarie*. Al respecto, las siguientes palabras de Alejo Carpentier resultan esclarecedoras:

...en país nuevo que aspiraba a ponerse a tono con las grandes corrientes culturales del siglo, lo auténticamente negro- es decir: lo que realmente entrañaba supervivencias africanas al estado puro— era mirado con disgusto, como un lastre de barbarie que sólo podía tolerarse a título de mal inevitable. En 1913, se prohibieron las comparsas tradicionales. Las fiestas religiosas de negros fueron objeto de interdictos. Por otra parte, era indudable que ciertos crímenes rituales, realizados por brujos, justificaban las persecuciones policíacas contra las prácticas de los babalaos. Algunos choques callejeros entre potencias fiañigas enemigas habían motivado también, de modo lógico, una acción represiva. Pero tampoco debe creerse que los hechos fuesen tan corrientes, ni alcanzaran, en suma, el índice de frecuencia de ciertos delitos comunes (Carpentier, 1946: 220).

En lo que se refiere a los términos como es evaluado el perfil social y cultural de la nación cubana, existe una abismal diferencia entre el autor de *Los negros brujos* y quien diez años más tarde publicara *Los negros esclavos*. Si pensamos en la tesis de Benedict Anderson según la cual el *capitalismo impreso* contribuyó a definir los términos en los que habrían de ser concebidos los imaginarios nacionales a partir del siglo XVIII, podríamos explicarnos este significativo cambio. En efecto, es probable que en el lapso comprendido entre 1906 y 1916 la lectura de un vasto conjunto de textos cubanos — entre los que cabe destacar la producción de José Antonio Saco sobre la esclavitud, los artículos de costumbres de Anselmo Suárez y Romero y las novelas *Cecilia Valdés* (1882) y *Via Crucis* (1914), *acaso la mejor novela cubana de estos tiempos*, según el mismo Ortiz— redimensionara el concepto que Fernando Ortiz tenía de su país. Ya consciente de la importancia de ciertos textos en el desarrollo de una conciencia nacional cubana inició, en 1928, la Colección de Libros Cubanos, en la que, a juicio de Julio Le Riverend, fueron editadas *obras clásicas de la cultura cubana que no circulaban desde el siglo el siglo XIX*, [y que

eran] *sin embargo indispensables para un entendimiento legítimo del pasado nacional* de la mayor de Las Antillas.

En artículos como «La fiesta afrocubana del Día de Reyes» (1920) y «Los cabildos afrocubanos» (1921) puede apreciarse cómo la mirada del jurista ha cedido terreno a las preocupaciones del estadista. Ortiz reconoce los beneficios de la secular tradición del socorro mutuo⁴, cuya recuperación, por parte del Estado, hubiese significado *el adelanto [en] muchos lustros en la historia de la cooperación social cubana* (Ortiz, 1992: 17). La incapacidad gubernamental, debida en parte a la ignorancia y los prejuicios de sus burócratas, para sustituir el cabildo por otra forma de mutualidad o previsión social es considerada como una grave pérdida para *la constitución económica y el bienestar de [las] más humildes capas sociales* cubanas. Esta etapa de la producción del polígrafo cubano se distingue por su propósito de estudiar la tradición para obtener de ella lo que resulte favorable en la conformación de instituciones modernas y en la producción de dinámicas de participación ciudadana que reporten progreso social, esto es, beneficios a los sectores sociales económicamente más deprimidos.

DE LA CONFUSIÓN A LA TRANSCULTURACIÓN

Resulta significativo que en sus primeros escritos Fernando Ortiz catalogara de ruidosas y confusas a ciertas manifestaciones de la cultura afrocubana, como las comparsas que participaban en la celebración del Día de Reyes. *Confusión*. Ésta es la primera definición que le da el polígrafo cubano a las manifestaciones resultantes del proceso de contacto intercultural en su país. En *Los negros brujos* el autor utiliza una sola vez la palabra mestizo⁵; mestizaje, en cambio, jamás llega a ser utilizada. Esta interesante posición es mantenida en *Los negros esclavos*. Es decir, para catalogar el vasto conjunto de manifestaciones que para la fecha solían ser incluidos en el inventario de la cultura mestiza, Ortiz prefiere utilizar los siguientes términos: fusión, asimilación, adopción, afinidades, aproximación, unión relajada, contacto, equivalencia esencial y comunión.

Es probable que este sistemático rechazo a la utilización del término mestizaje se deba al hecho de saber que éste no ha sido un fenómeno exclusivo de las sociedades latinoamericanas; básicamente, la totalidad de las culturas del mundo han adquirido su perfil gracias al mestizaje. Sin embargo, la renuencia de Ortiz a utilizar este término va desapareciendo

progresivamente. Especialmente cuando el autor empieza a otorgarle un matiz de dinamismo ausente o no contemplado en su uso tradicional, esto es, cuando empieza a concebirlo como un *proceso*. En «Los factores humanos de la cubanidad», conferencia leída en la Universidad de La Habana en 1939, puede apreciarse perfectamente este modo bastante singular de concebir el mestizaje. Para Ortiz, este concepto es aceptable en la medida que trasmite la idea de proceso y que no esté referida de forma exclusiva a encuentros raciales sino que sea capaz de expresar la dinámica que se genera cuando diversas razas, culturas y economías se encuentran.

Todavía a mediados de la década del treinta Fernando Ortiz entendía las manifestaciones de los sectores populares que habían sido objeto de su interés como una *confusión inextricable*, eso vemos en «La religión en la poesía mulata», conferencia leída el 16 de enero de 1937 en la sesión inaugural de la Sociedad de Estudios Afrocubanos:

Hoy en día sería imposible definir la religión del pueblo cubano. No hay un credo general ni popular, ni oficial. Las prácticas religiosas de África son tan seguidas como las cristianas; a veces al mismo tiempo. Y, fuera de ellas, el espiritismo y la teosofía están muy extendidos, así como todo género de supersticiones. Y todo ello en una confusión inextricable de conceptos teológicos de immanencia, de trascendencia o de panteísmo. Acaso sea un vago o difuso panteísmo lo más próximo a la conceptualización religiosa del pueblo cubano; pero en éste la religión es más sentimiento que inteligencia y, por lo general, poco se preocupa de la teodicea.

En Cuba la gente de color, como la blanca, ocupa todos los peldaños de la evolución religiosa, desde la nebulosidad preteológica, a través de los mitos, dogmas, supersticiones y quimeras, hasta el agnosticismo o el ateísmo franco (Ortiz, 1991: 154).

Probablemente el intercambio de ideas con Rómulo Lachatañeré haya brindado a Ortiz la posibilidad de abordar esta problemática desde una perspectiva más amplia. La posición de Lachatañeré era que las manifestaciones culturales de los afrocubanos, particularmente las religiosas, tenían un eje bastante preciso; pertenecían a un circuito con reglas propias correspondientes a un patrimonio incomprensible para quienes adoptarar la posición del autor de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*⁶.

«De la confusión a la transculturación»; así podría ser descrito el arco de la producción de Fernando Ortiz sobre la cultura cubana. A decir verdad, es bastante probable que ese carácter «confuso» obedeciera a que en dicho circuito cultural eran perceptibles todos los escaños de la evolución humana. Desde un primer momento el polígrafo cubano intuyó que el interés que tenían las diversas manifestaciones culturales de nuestros pueblos residía en su originalidad, en su carácter inédito, en su diferencialidad y en el hecho de estar en un constante proceso de transformación, cualidades inaprehensibles desde la noción de mestizaje. Para el erudito que todo lo había leído no había registro sobre algo semejante en ninguno de los textos que hablaban de procesos de contacto intercultural. Nadie con mayor capacidad para advertir la distancia existente entre las manifestaciones de Cuba y la de los países europeos. Él detectó, por ejemplo, los paralelismos entre el hampa italiana y la afrocubana, pero en las manifestaciones sin equivalentes sólo vio confusión. Más tarde, con la precisión que permite la reflexión serena advirtió la médula, el aspecto crucial en el proceso de formación de la cultura cubana.

En el segundo capítulo complementario del *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, titulado «Del fenómeno social de la transculturación y de su importancia en Cuba», Fernando Ortiz ofrece un balance de ciertos factores que han definido los procesos que han dado origen a las culturas del Caribe. En esencia son los siguientes:

Desterritorialización. La transculturación es un proceso característico de escenarios donde la población aborígen fue exterminada por completo y en su lugar comenzaron a participar diversos conglomerados humanos que, siendo históricamente representativos de diferentes sistemas económicos y culturales, interactuaron sucesiva y hasta coetáneamente. Para Ortiz la transculturación se dio en Cuba desde el siglo XVI, momento a partir del cual todas sus gentes y culturas fueron *igualmente invasoras (...) exógenas y desgarradas, con el trauma del desarraigo original y de su ruda transplantación, a una cultura en nueva creación* (Ortiz, 1978: 94). En principio, la totalidad de los factores humanos que participan en el proceso de transculturación se vieron forzados a abandonar su lugar de origen, su patria. En consecuencia, como proceso, la transculturación es protagonizada por inmigrantes, esto es, por sujetos que llevan el desarraigo de su tierra como experiencia fundamental. En palabras de Derek

Walcott: *Para los que vivimos en el archipiélago, la memoria tribal está sazonada por la amarga memoria de la migración* (Walcott, 2000: 58).

Supermestizaje. Cuantitativa y cualitativamente hablando, la transculturación es un proceso semejante al mestizaje, aunque de mayor complejidad: *inmenso amestizamiento de razas y culturas /que/ sobrepuja en trascendencia a todo otro fenómeno histórico* (Ortiz, 1978: 93). Además, en el caso de la nación cubana, cada uno de los factores humanos que participaron en su formación era representativo y, a su vez, síntesis histórica de una economía y una cultura. Así, p. Ej., los conquistadores pertenecientes a la cultura ibérica subpirenaica eran exponentes de la economía feudal, mientras que aquellos provenientes de la cultura mediterránea participaban de una lógica mercantil y hasta industrial.

El otro aspecto que identifica la transculturación es su *asincronía*, es decir, la coexistencia de distintos estadios evolutivos en un mismo momento histórico:

Toda la escala cultural que Europa experimentó en más de cuatro milenios, en Cuba se pasó en menos de cuatro siglos. Lo que allí fue subida por rampa y escalones, aquí ha sido progreso a saltos y sobresaltos [...] Se saltó en un instante de las soñolientas edades de piedra a la edad muy despertada del Renacimiento.

En los procesos de transculturación, el progreso se da «a saltos»; miles de años de historia son cubiertos en un breve lapso temporal. Esta peculiaridad podría explicar hasta cierto punto por qué las *prácticas religiosas de África son tan seguidas como las cristianas; a veces al mismo tiempo (...)* Y todo ello en una confusión inextricable... En este sentido resulta pertinente recordar lo que al respecto ha señalado Édouard Glissant en *Le Discours Antillais* (1981). Según él, uno de los grandes desafíos que han debido asumir las literaturas de las naciones emancipadas durante el siglo XX ha consistido en abarcar, en un periodo indudablemente corto, todas las etapas que las literaturas de Occidente han comprendido desde hace más de 2.000 años. Por esta razón, en un texto como *Omeros* (1990) de Derek Walcott es afirmado el rigor político al mismo tiempo que el rizoma de la relación múltiple con el Otro, ofreciendo las razones de vivir de toda comunidad en una forma mo-

derna de lo sagrado, esto es, fundando lo que suma vendría a ser una poética de la Relación.

Finalmente, este intenso tránsito hacia un nuevo ambiente cultural ha estado condicionado por la dialéctica del amo y del esclavo que intensificó los grados de disociación social entre la cultura dominante y las culturas subordinadas.

DEL SECRETO LINAJE DE LA TRANSCULTURACIÓN

En mayo de 1992, un grupo de estudiantes del Instituto Superior de Arte de La Habana agrupado en torno a la revista *Albur* se dio a la tarea de editar las fichas de una de las muchas investigaciones que Fernando Ortiz, ese príncipe opulento del saber, adelantara en vida sin llegar a darle una versión definitiva. Se trataba de un estudio sobre el choteo, un trabajo que el autor había estado escribiendo en paralelo con su *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* y las magníficas conferencias en las que llegara a indagar en torno a los procesos de contacto intercultural que habían dado origen a la cubanidad... bueno, al menos esa es la impresión que se obtiene de su lectura.

La lectura de cualquier texto de Fernando Ortiz siempre resulta una experiencia excepcional, una oportunidad de ver la afortunada coincidencia de erudición, inteligencia y sabiduría caldeando la más exquisita de las prosas imaginables. Incluso careciendo de su versión definitiva, las fichas que escribiera sobre el choteo no llegan a ser la excepción que confirme la regla. Además, las fichas editadas por la gente de *Albur* abordan ciertas particularidades que la transculturación ha dado a la cultura latinoamericana y que pocos especialistas se han atrevido a considerar a la hora de reflexionar en torno a nuestra identidad. En efecto, las investigaciones a las que estamos acostumbrados suelen ser extremadamente épicas, edificantes, mistificadas. No hemos dejado de oscilar entre la «raza cósmica» y el noble linaje de Bolívar. En el *Contrapunteo cubano*, en cambio, es notable la consideración que se hace en torno a la manera como dos productos emblemáticos de la economía insular antillana, el tabaco y el azúcar y sus modos de producción, sirvieron de coordenadas fundamentales para la consolidación de la cultura nacional cubana.

Los apuntes de Fernando Ortiz sobre el choteo abordan el linaje secreto de la transculturación, su cotidiana heredad. Como hemos señala-

do, en el capítulo complementario que el autor del *Contrapunteo* dedica a la transculturación señala algunos de los procesos que la caracterizan, como la desterritorialización y la asincronía. Aspectos éstos que generan una inquietante sensación de desarraigo y de caos histórico. C(a)osmos. Mas, de la lectura de las notas sobre el choteo se desprende que, en la experiencia cotidiana, la transculturación ha sido la causa de nuestro particular sentido del humor, de nuestra manera de reírnos y burlamos del prójimo, de la envidia, de cierta tendencia a lisonjear al gobernante de turno o quien está próximo a hacerse con el poder, del tuteo, del misoneísmo y su contraparte, la neofilia, y muchas otras estrategias, bastante particulares por cierto, de autoregulación social que en conjunto, incluso, han llegado a definir al populismo como dinámica de participación ciudadana en América Latina y el Caribe.

Inicia Ortiz sus notas sobre el choteo reflexionando sobre el humor. Asume que éste puede subvertir moralmente la historia porque con él se adquiere dominio del presente. Es por eso que toda pretensión de trascendencia o cualquier magnífica promesa de progreso palidecen ante la risa. Además, como estrategia, la risa posee un contenido emocional, una fuerza orgiástica y un poder liberador que ninguna ideología puede acaparar. En virtud del proceso transculturador experimentado en Caribe y de la terrible coerción impuesta por el régimen esclavista, la risa, el humor, el «choteo», se han constituido en alternativas para quienes no han estado dispuestos a subordinar su inteligencia al orden dominante. En este sentido resulta ilustrativo recordar la reacción del actual presidente venezolano cuando Boris Izaguirre, con todo el conocimiento que posee como escritor homosexual, del discurso homoerótico, demostró en televisión que el *Oráculo del guerrero* es un texto gay. La lectura-performance de loca emplumada a punto de alcanzar orgasmo que realizara Boris Izaguirre del mencionado manual de autoayuda hizo lo que desde perspectivas más recatadas y socialmente aceptables nadie más había logrado hasta entonces: poner fin a la interminable serie de cadenas televisivas en las que el Jefe de Estado venezolano se daba a la tarea de parafrasear el mencionado librito. En consecuencia, el *Oráculo del guerrero* dejó de ser el texto de cabecera de todos los funcionarios públicos y de buena parte de los ciudadanos de la V República para convertirse en un objeto cuya existencia ponía en entredicho la virilidad del ex-oficial del ejército que

aspira a encabezar una muy «edificante» y «bolivariana» «revolución» en el Tercer Mundo.

No descuida Ortiz el aspecto intrahistórico y transcultural de ciertas prácticas y costumbres de nuestras comunidades en sus fichas sobre el choteo. Advierte que desde tiempos remotos la mayoría de ellas fueron concebidas en reacción a tendencias inaceptables para el apego a la tradición característico de la «pureza salvaje».

En su necesidad de defensa, el hombre primitivo crea impulsos para lograr la mayor uniformidad y convergencia de los esfuerzos sociales y la corrección de las discrepancias peligrosas por su divergencia. Ese dinamismo reactivo del hombre y de sus agrupaciones va desde la guerra con el enemigo extraño y la pena de muerte contra el peligroso interno, hasta la risa fisiológica y el escarnio, que es la risa verbal, contra todas las inaceptables divergencias (Ortiz, 1992: 33).

Desde esta perspectiva, la envidia es examinada como estrategia que amortigua el impacto negativo que para la tradición suponen ciertos excesos en los que incurren sujetos extremadamente inclinados a filoneísmo.

Por otro lado, coincide Ortiz con otros conocedores de las sociedades postcoloniales en considerar al autoritarismo como una de las formas de cohesión social en las que encallan las naciones que se distinguen por su heterogeneidad racial o su estratificación en castas. Cancelados los vínculos con el centro externo de poder, cada sector de la sociedad postcolonial aspira a imponer un modelo de gobierno concebido en atención a sus intereses. De ahí el triste historial de guerras interétnicas que suelen caracterizar los procesos postindependentistas y que invariablemente culminan en la sangrienta figura del dictador. En las dictaduras y su figura centralizadora de poder está el origen de la *guataquería*, es decir, de la lisonja política. Observa Ortiz en esta práctica una fuerza opuesta al choteo, pero complementaria y, en consecuencia, imprescindible para el necesario equilibrio de fuerzas que confiere estabilidad y garantiza la existencia de algunas comunidades.

Finalmente, aborda Ortiz en sus notas sobre el choteo un aspecto particularmente polémico de todo proceso de contacto intercultural: la neofilia. Enmarca esta tendencia en el contexto de lo que él considera la

etapa intermedia de la transculturación: la etapa asimilativa. A partir de las observaciones recogidas por R. C. Thurnwald en su libro *Black and White in East Africa* (1935), señala el sabio cubano la tendencia existente por parte de los miembros más jóvenes de las comunidades subordinadas a imitar con cierto furor al superior jerárquico. Es la neofilia lo que hace que la América toda viva la angustia de una perpetua transitoriedad creada por el mercantilismo sórdido que nos conduce, quizá en demasía, a incurrir en las impropiedades por exceso, esto es, a la cursilería, al ridículo, al mal gusto, al kitsch. (En este sentido, resulta inevitable pensar en la idea de belleza de Leonard Side, un musulmán nacido en Trinidad que tenía como oficio amortajar a cristianos en una funeraria. Los gustos y carencias de Leonard Said son el motivo tratado por V. S. Naipaul en «Herencia», preludio del libro *Un camino en el mundo* (1994). Los cojines, los cubrecamas, las colchas y los forros de las sillas de la habitación de Leonard Side están hechos con seda y satén de la funeraria donde trabaja, son del mismo material de los ataúdes y las mortajas. Era musulmán pero, en virtud de la calidad de la estampa, sobre la puerta de su habitación, justo en el centro, tenía una imagen enmarcada de Cristo en toda su majestad, irradiando luz y oro y levantando un dedo en señal de bendición. Para el autor, el extraño sentido del gusto de Leonard Said puede ser explicado por el misterio de su herencia; se sabía musulmán pero apenas tenía idea de dónde venían él o sus ancestros. En definitiva, *no somos capaces de comprender todos los rasgos que hemos heredado; y a veces podemos ser unos extraños para nosotros mismos* (Naipaul, 1995: 15)).

Sin embargo, Fernando Ortiz distingue otro tipo de filoneísmo, caracterizado por su *razonado deseo de transformación*, una tendencia *muy propia de esta América amestizada que al preferir el influjo de la poesía francesa de fines del siglo XIX, rebelada contra la métrica clásica del verso y frenética por los neologismos* (Ortiz, 1992: 226), halló el camino que la condujo al modernismo, genuina expresión del genio mestizo, según él.

Como vemos, los enciclopédicos abordajes realizados por Fernando Ortiz nos permiten tener una idea bastante aproximada de los procesos y el patrimonio englobado y concedido por la transculturación en el Caribe. El supermestizaje experimentado por diversas etnias desarraigadas y enfrentadas a la imposición económica y cultural del occidente moderno e imperial dio origen a una serie de mecanismos de autorregulación

social como la risa, el hábito de la lisonja política, el tuteo, la envidia, el filoneísmo e, incluso, el kitsch, esto es, el complejo, paradójico, vasto y ciertamente original patrimonio cultural antillano.

En definitiva, como propuesta de interpretación de nuestro patrimonio cultural, la producción discursiva de Fernando Ortiz posee un nivel de abstracción que paradójicamente es capaz de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con el arte, la ciencia y las luchas sociales. Además, como fruto de la constante reflexión del autor del *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* en torno los resultados del intenso proceso de contacto intercultural de su isla natal, la noción de transculturación se distingue por haber logrado actualizar una serie de principios que caracterizan eso que hoy en día conocemos como pensamiento rizomático. Es decir, al contrario de lo que ocurrió con muchos de sus contemporáneos. Fernando Ortiz no se limitó a «calcar» sobre el tapete positivista del mestizaje el vasto espectro de resultados obtenidos tras más de cuatro siglos de contigüidad, uniones, roces y fricciones entre diversas comunidades culturales en nuestro continente; en lugar de eso Fernando Ortiz realizó una cartografía de nuestra realidad cultural. Cartografía que tal vez pueda resultarnos poco grata pero que sin duda, con un poco de serenidad, nos permitirá reconocernos en la plenitud de nuestros aciertos y desaciertos.

DE CÓMO LA ANTROPOLOGÍA HIZO LEGIBLE A LA CULTURA

Concebida en principio como una ciencia para el estudio de pueblos ágrafos, la antropología partía del principio de ser una ciencia propia de una civilización cuya superioridad se evidenciaba en la capacidad de su pensamiento para estudiar las manifestaciones culturales de otras comunidades, catalogadas, en principio, como primitivas. Esta concepción primera propiciaba su aplicación a comunidades cuya distancia o separación territorial de la “cuna de la Civilización y la Historia” les daba el carácter de exóticos, extraños, salvajes, inferiores. El estudio del *Otro* permitió el desarrollo de un conjunto de herramientas metodológicas que, en manos de sujetos con propósitos ajenos a los que identificaban las épicas expediciones imperiales, generaría, lógicamente, resultados completamente distintos. Basta pensar en la repercusión que tuvo un conjunto de ensayos etnológicos como *Ainsi parla l'oncle* en la consolidación de la consciencia

nacional haitiana para ilustrar esta afirmación. Efectivamente, los trabajos que hicieron los intelectuales latinoamericanos en el interior de sus países cambiaron la percepción que nuestros pueblos tenían de sí. Las entrevistas etnológicas, la participación en rituales y festividades, las expediciones al interior de los países que conforman el continente, la incorporación como observador en la vida del pueblo, en fin: el cambio en el paradigma de la investigación social —lo que podría ser llamado el *tercer descubrimiento*, esto es, la constatación del carácter original de las manifestaciones culturales de los pueblos latinoamericanos— permitieron dar con los aspectos que han definido el perfil de cada una de las repúblicas del continente.

En principio, la primera novela de Alejo Carpentier, *Ecué-Yamba-O* (1933), puede ser vista como un documento que nos permite vislumbrar la relevancia que tiene la mirada antropológica como instrumento para incorporar ese particular costado de la cultura nacional cubana que son las manifestaciones religiosas de los descendientes de africanos en los proyectos estéticos del momento. La manera como son hechas las descripciones de los escenarios rituales, de los atuendos, de los roles desempeñados por los practicantes; la transcripción de patakies, el carácter sentencioso de los diálogos tienen como hipotexto la libreta del etnólogo⁷. Sin embargo, estos intentos de incorporación del patrimonio afrocubano fueron realizados desde una concepción o punto de vista que ponía en tela de juicio la naturaleza misma de lo que pretendía representar. Eso puede explicar por qué el destino de Menegildo Cué sea el de morir en un enfrentamiento entre potencias ñáñigas enemigas. Esta manera de clausurar el relato coincide plenamente con las apreciaciones que para la fecha tenía Fernando Ortiz sobre la «brujería». Ésta, para el autor de *Los negros curros*, era un *fenómeno criminal de base religiosa* (Ortiz, 1993:1). Como ya ha sido señalado, en ese momento de la historia cubana las prácticas, las creencias religiosas y el modo de vida de los descendientes de esclavos eran asumidos como peligrosos para la consolidación de la nación. El espectro de Sarmiento y otros artífices del positivismo condicionaba cualquier reflexión que pudiera hacerse al respecto. Quienes aparentemente habían permanecido al margen de la acción «civilizadora» de las instituciones modernizadoras eran considerados como un peligro inminente, como una mácula nefasta para la existencia y desarrollo del ideal republicano.

Sin embargo, el negro y lo negro ya habían ganado un espacio en los proyectos narrativos cubanos. En textos posteriores la actitud de los autores con respecto al patrimonio afrocubano, tiene la intención de ser diferente. Esta disposición es notable, p. Ej., en *Oh mío Yemayá* (1938). Mas, al parecer, para el autor el otro carece de la capacidad de expresarse adecuadamente; sus leyendas, previa revisión, «inspiran» cuentos. Los relatos que conforman el libro son estilizados según un patrón discursivo próximo a lo que, desde la perspectiva de quien tiene a cargo el quehacer total del discurso, eran las convenciones narrativas del momento. Tal vez porque el culto yoruba es considerado como una *sugestiva forma de superstición* (Lachatañeré, 1992: 3) que, paradójicamente, debe ser considerada como un componente de la cultura nacional. En el texto que precede a los relatos y canciones religiosas que conforman *Oh mío Yemayá*, «Predisposición al lector», Fernando Ortiz advierte al lector del sentido ético de ese colectivo que ha logrado producir, transmitir y preservar tan original manifestación cultural. Al parecer, Rómulo Lachatañeré y Fernando Ortiz advirtieron que no era suficiente con trasvasar, asimilar o aproximar los mitos, leyendas y cantos religiosos de los afrocubanos a los géneros o cánones aceptados o reconocidos por el sector ilustrado de la época que eran, además, de fácil comprensión para el lector convencional. En virtud de la enorme diferencia existente entre el orden civilizacional del cual procedían los textos (además de su carácter religioso) y las coordenadas culturales del circuito en el cual iban a ser insertados, la legibilidad y, en consecuencia, el reconocimiento del legado cultural afrocubano dependía fundamentalmente de la capacidad o disposición, por parte del lector, de aceptar su original naturaleza, su diferencia, aunque estuviera en conflicto con sus premisas culturales. En consecuencia, el propósito de Ortiz en la prefación consiste en preparar el ánimo del lector, ampliar su percepción del mundo, es decir, sentar las bases que permitan la comprensión, aceptación y reconocimiento de esa porción del patrimonio cultural de los descendientes de esclavos que nutren las páginas de *Oh mío Yemayá*.

Dentro del proceso que nos ocupa, *Los cuentos negros de Cuba* (1940) de Lydia Cabrera representan, sin lugar a dudas, momentos de excepción. Para confirmarlo bastaría con mencionar el relato «El cangrejo no tiene cabeza» y reflexionar en torno a la intención implícita en el siguiente fragmento del mismo:

El mundo lo hizo Olofi. Olofi era albañil, y era, además, lo que hoy se llamaría un mecánico. Un ingeniero. Olofi, Obatalá Ibaibo..., que eran tres y en el fondo no son más que uno. La piña, el mamey y el zapote: tres nombres, tres formas, tres colores, tres sabores diferentes, pero los tres una misma cosa: fruta. Como el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo—para que se entienda—, en lo divino, lo mismo que piña, mamey, zapote y Olofi, Obatalá, Ibaibo. (Cabrera, 1995:121)

Parece ser que en este texto el narrador, al desjerarquizar los discursos de esta forma (piénsese lo que supone haber planteado en semejantes términos uno de los misterios fundamentales de la doctrina cristiana), está apostando por un relativismo absoluto. Para Lydia Cabrera estaba claro que en nuestros países no es suficiente con postular filosóficamente la aceptación y reconocimiento de la alteridad sino que resulta imprescindible sentar las bases antropológicas posibiliten la participación de los sectores subordinados. En cada uno de los *Cuentos negros de Cuba* se advierte este propósito. Además, la propuesta estética de Lydia Cabrera apunta a las opciones reales que ofrece la idea de cultura del sector ilustrado y de las clases dirigentes. Tal vez sea esta la razón por la cual la lectura de *El Monte* (1954), el libro que encierra los fundamentos del cosmos, nos concede el privilegio de concebir la existencia del planeta en términos de un equilibrio ideal entre el orden natural y el orden cultural.

CONCLUSIÓN

Textos fundamentales en la historia de las ideas de América Latina y el Caribe como *Ansi parla l'oncle*, *Casa Grande-Senzala* y *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, son el resultado de estudios que tenían como propósito fundamental inventariar e investigar todos aquellos elementos de la cultura popular que habían sido ignorados o desconocidos por las élites europeizadas. Es significativo advertir que, al contrario de lo que muchos han señalado, Jean Price-Mars y Fernando Ortiz llegaron a considerar como elementos propiamente nacionales, elaboraciones culturales, realizaciones humanas en el tiempo, esto es, logros históricos y no consecuencias biológicas o raciales.

En cada uno de los países donde fueron realizados estos trabajos existía cierta renuencia a aceptar el legado cultural de origen africano. Price-Mars, Freyre y Ortiz indagaron en torno a las razones de semejante acti-

tud, las desmontaron y, finalmente, se dieron a la tarea de realizar un balance destinado a otorgar legitimidad a ese legado. Probablemente con el propósito de recuperar de forma definitiva lo que los sectores dirigentes habían desdeñado por ignorancia, prejuicio o capricho. En consecuencia, la producción de estos etnólogos puede ser considerada como el resultado de un proceso destinado a cancelar la hegemonía de la cultura dominante en los modos y modelos de representación de las culturas nacionales en América Latina y el Caribe.

En la producción ensayística de Fernando Ortiz se observa perfectamente los indicios de la consolidación de un discurso antropológico en cuyos contenidos programáticos es perceptible la aspiración de contribuir positivamente en el proceso de configuración ideológica de la nación cubana. El impacto que este conjunto de textos ejercieron sobre el sector intelectual de su país incidió enormemente en la elaboración de ciertos modelos narrativos de la primera mitad del siglo pasado; al producir percepciones y concepciones autocentradas, cambiaron la dinámica intelectual y contribuyeron a desarrollar campos unificados de intercambio que estabilizaron y formaron el modelo de comunidad imaginada de la nación cubana.

Las estrategias de investigación puestas en juego en los trabajos de campo desde el nacimiento mismo de la antropología y la experiencia acumulada por siglos de exploraciones científicas —concebidas por los imperios occidentales con el objetivo fundamental de construir alteridades para garantizar su sometimiento y exploración— sufrieron una significativa transformación a partir del momento en que el antropólogo emprende su labor al margen de las exigencias del imperio. En el caso específico de Cuba, es bastante probable que las investigaciones realizadas por Fernando Ortiz hayan dado origen a una tendencia de apropiación y representación del patrimonio afrocubano que contó en todo momento con las estrategias del etnólogo. Como decíamos anteriormente, las incursiones a la manigua con el propósito de asistir a rituales o festividades religiosas, el nivel mínimo de cordialidad que debía dar paso a las entrevistas etnológicas, esto es, el acercamiento que los jóvenes intelectuales del momento hicieron a esa fascinante realidad, cambió la percepción que tenían de sí y de su entorno porque permitían su participación en la dinámica cultural del pueblo al cual se pertenecía. Finalmente, la utilización de los

recursos y estrategias habituales de la investigación etnológica permitió reconocer las normas que regulan la singularidad cultural de América Latina y el Caribe. Textos como *Los cuentos negros de Cuba*, *El Monte*, *Oh mío Yemayá*, *Biografía de un cimarrón* e, incluso, algunas de las páginas de *Ecué Yamba O* son el resultado de una atención a formas grupales de invención, al mismo tiempo que una afirmación de su interdependencia y autosuficiencia cultural. En cada uno de estos textos están las categorías mentales de las comunidades cuyas prácticas y dinámicas culturales fueron consolidadas al margen del logos occidental y que, gracias a esta peculiaridad, lograron imprimirle un carácter específico a la cultura nacional cubana. En la manera como ha sido ordenado el discurso —particularmente en algunos de los *Cuentos negros* y en *Biografía de un cimarrón*—, en el léxico, pueden ser rastreadas cierta cosmovisión, ciertas categorías mentales e, incluso, la producción más colectiva de la cultura cubana: la lengua..... y su voz..

NOTAS:

- ¹ El presente artículo es el resultado de una investigación realizada gracias al apoyo suministrado por el CDCHT al proyecto identificado con el código H-545-99-06-C.
- ² Al respecto resulta imprescindible la lectura del artículo «Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano» de Beatriz González Stephen. [González S. (comp.), 1996: 17-47]. También resulta esclarecedor el clásico *Vigilar y castigar* de Foucault.
- ³ Aspecto bastante comprensible pues, como bien lo señalado el Dr. Isaac Barreal Fernández en el prólogo a la edición de *Los negros brujos* de 1995, la escuela positivista criminológica representaba el *criterio criminalista más avanzado de aquellos años*.
- ⁴ Curiosamente, años más tarde, el escritor haitiano Jacques Roumain considera que este mismo aspecto reportará beneficios sustanciales a la comunidad campesina de su país. Al respecto véase el clásico *Gouverneurs de la Rosée* (1944).
- ⁵ Cito el texto en cuestión: «Actualmente, hay muchos negros criollos y hasta algún mestizo dedicado al ejercicio de la brujería». (Ortiz, 1995: 115).
- ⁶ Para esta afirmación me he basado en las siguientes palabras del «Prefacio» al *Manual de Santería* (1942):
(...)el método aplicado por el iniciador de los estudios afrocubanos, mérito que ha de concederse a Don Fernando Ortiz, en la actualidad es completamente inadecuado para llegar a la solución definitiva de la discusión; y no obstante que el profesor

Ortiz, en posteriores trabajos, ha modificado grandemente su primer criterio, aún no ha aparecido ningún trabajo que responda a la verdadera naturaleza de las creencias afrocubanas. El presente no pretende dar una contestación definitiva, pero sí establecer nuevos criterios que pueden llegar a aclaraciones en la discusión de la religión de los afrocubanos.

Recientemente no conocemos ninguna publicación que estudie las creencias afrocubanas en concordancia con las propias apreciaciones de los afrocubanos, sus deducciones lógicas y sus especulaciones filosóficas, aplicada en el manejo de sus cultos. Aún Don Fernando Ortiz, en uno de sus últimos trabajos, "La religión en la poesta mulata", aparecido en 1937, parece aceptar la posición adoptada por Lucien Lévy Bruhl en su famosa obra Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, de donde asume Fernando Ortiz a los negros a una "mentalidad paralógica que no analiza las causas de los fenómenos, porque aún ignorándolas, las tiene por bien sabidas".

Este acercamiento al problema, rebatido brillantemente, en lo que respecta a Lévy Bruhl, por Paul Radin en su libro Primitive Religion, jamás puede conducir a una satisfactoria conclusión sobre la religión de los afrocubanos, cuya lógica rebosa en cada aplicación práctica de sus creencias (Lachatañeré, 1992: 95-96)

⁷ Según Carpentier: *La secuencia del rompimiento ñáñigo se debe a lo apuntado por mí en ceremonias a las cuales asistía en compañía del compositor Amadeo Roldán cuando trabajábamos en el texto y la música de los ballets La rebambaramba y El milagro de Anaquillé (Carpentier, 1980:10)*

BIBLIOGRAFÍA:

- Anderson, Benedict. Comunidades imaginadas. *Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*/Traducción: Eduardo L. Suárez.- México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Carpentier, Alejo. *La música en Cuba*. México, Fondo de Cultura Económica, 1946.
- _____. *Ecué-Yamba-O*. Barcelona (España), Bruguera, 1980.
- Cabrera, Lydia. *Cuentos negros de Cuba*./ Introducción: Fernando Ortiz.- La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1995.
- _____. *El monte*. Igbo-Finda. Ewe orisha-vititi nfinda (Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba). Miami, Ediciones Universal, 1983.
- Freyre, Gilberto. *Casa-grande y senzala*./ Prólogo y cronología: Darcy Ribeyro.- Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.
- Glissant, Edouard. *Discours Antillais*. Paris, Du Seuil, 1981.
- González Stephan, Beatriz. «Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano» En: *Cultura y Tercer Mundo 2. Nuevas identidades y ciudadantías*./González Stephan (comp.).-Caracas, Nueva Sociedad, 1996.

- Lachatafiéré, Rómulo. *El sistema religioso de los afrocubanos.* / Prólogo: Isaac Barreal.- La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992.
- Naipaul, V.S. *Un camino en el mundo.* / Traducción: Francisco Páez de la Cadena.- Barcelona (España) Círculo de Lectores, 1995.
- Ortiz, Fernando. *Los negros esclavos.* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- _____. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar.* / Prólogo y cronología: Julio Le Riverend.- Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.
- _____. *Estudios etnosociológicos.* / Compilación, prólogo y notas: Isaac Barreal Fernández.- La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1991.
- _____. *Los cabildos y la fiesta afrocubana del Día de Reyes.* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992.
- _____. «El choteo» *Albur* (La Habana) V (número especial) mayo de 1992.
- _____. *Los negros curros.* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1993.
- _____. *Los negros brujos.* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1995.
- Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales.* Literatura de viajes y transculturación / Traducción: Ofelia Castillo.- Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.
- Price-Mars, Jean. *Así habló el tío.* / Prólogo: René Depestre, traducción: Virgilio Piñera.- La Habana, Casa de las Américas, 1968.
- Said, Edward. *Cultura e imperialismo.* / Traducción: Nora Catelli.- Barcelona, Anagrama, 1996.
- Walcott, Derek. *La voz del crepúsculo.* / Versión española: Catalina Martínez Muñoz.- Madrid, Alianza, 2000.