

ENTRE FILOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA: FERNANDO ORTIZ Y EL DÍA DE LA RAZA

ANKE BIRKENMAIER*

abirkenm@indiana.edu

Universidad de Indiana, Bloomington, Estados Unidos

RESUMEN Este artículo estudia la crítica de Fernando Ortiz de la fiesta del *Día de la Raza* como un ejemplo de su compromiso con asuntos centrales para la discusión antropológica internacional del período de entreguerras (1918-1945), en particular la redefinición de los conceptos de raza y cultura. Demuestra que Ortiz dejó de definir la cultura latinoamericana con base en la filología formulando un concepto antropológico de cultura con énfasis en procesos de transculturación y la crítica de ideologías.

PALABRAS CLAVE:

Fernando Ortiz, transculturación, filología, antropología, ensayo latinoamericano.

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda15.2012.08>

* Ph.D. Latin American Literature, Yale University, Connecticut. Estados Unidos.

BETWEEN PHILOLOGY AND ANTHROPOLOGY: FERNANDO ORTIZ AND "DÍA DE LA RAZA"

ABSTRACT This article studies Fernando Ortiz's critique of the *Día de la Raza* as an example of his engagement with issues central to the international anthropological discussion of the interwar period (1918-1945), notably the rethinking of race and culture. It argues that Ortiz moved away from defining Latin American culture based on philology toward an anthropological concept of culture with an emphasis on transculturation processes and the critique of ideologies.

KEY WORDS:

Fernando Ortiz, Transculturation, Philology, Anthropology, Latin American Essay.

ENTRE FILOLOGIA E ANTROPOLOGIA: FERNANDO ORTIZ E O DIA DA RAÇA

RESUMO Este artigo estuda a crítica de Fernando Ortiz sobre o *Dia da Raça* como exemplo de seu engajamento em questões centrais na discussão antropológica internacional do período entre as guerras (1918-1945), em especial, o repensar raça e cultura. Argumenta que se afastou da definição de cultura latino-americana baseada na filologia e se aproximou de um conceito antropológico de cultura enfatizando processos de transculturação e a crítica às ideologias.

PALABRAS CHAVE:

Fernando Ortiz, transculturação, filologia, antropologia, ensaio latino-americano.

ENTRE FILOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA: FERNANDO ORTIZ Y EL DÍA DE LA RAZA

ANKE BIRKENMAIER

SOLEMOS LEER A FERNANDO ORTIZ por su obra maestra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, como uno de los mejores ensayistas latinoamericanos del siglo XX, y como fundador de la teoría de la transculturación, discutida, refutada y retomada repetidas veces por críticos literarios y culturales tales como Ángel Rama, Néstor García Canclini y Mary Louise Pratt¹. En lo que sigue me interesa leer a Ortiz no tanto como intelectual y ensayista, sino como fundador de la disciplina que llegó a representar, sobre todo, la antropología. Es decir, me interesa Ortiz menos como el erudito de conocimiento universal que sin duda también fue, que como hombre de instituciones y creador de una disciplina académica con su método y lenguaje propios. Este giro antropológico no es único de Ortiz ni de Cuba, por cierto, sino que ocurrió en el ambiente cultural y académico latinoamericano de entreguerras con sus intensos conflictos políticos sobre el racismo y la tradición hispánica. Surgió entonces en la ciencia y en la literatura una nueva preocupación por la cultura

195

¹ Llamado por Juan Marinello el "tercer descubridor de Cuba", después de Cristóbal Colón y Alexander von Humboldt, por su labor científica amplia sobre la cultura cubana, Fernando Ortiz (1881-1969) cursó derecho en España y estudió luego criminología en Italia con Cesare Lombroso. Publicó en 1906 su primer libro de antropología, con prólogo de Lombroso: *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*. Fue miembro y a veces fundador de las más importantes instituciones culturales de la época republicana en Cuba, entre ellas la Sociedad Económica de Amigos del País, la Sociedad del Folklore Cubano, la Institución Hispano-Cubana y la Sociedad de Estudios Afro-Cubanos, y editor de revistas importantes, como también de la Colección de Libros Cubanos.

Ortiz desarrolló el concepto de la transculturación en su *Contrapunteo cubano* (de 1940) para hablar del contacto forzado entre indígenas, europeos y africanos, cuyo resultado fue la sociedad cubana. Lo define en contraposición al concepto de aculturación del antropólogo estadounidense Melville Herskovits: "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 distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*, 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 de *neoculturación*" (Ortiz, 1999: 83).

en cuanto entidad histórica y social, que llegó a ser mejor representada en la antropología². Si bien antes fueron la filología y la literatura los discursos dominantes en la afirmación de la identidad cultural, me gustaría mostrar que en la carrera de Ortiz se puede ver cómo a lo largo de dos décadas la filología perdió su autoridad frente a la antropología.

En los años 1920 Ortiz pasa de ser un antropólogo entrenado en el análisis criminológico de la raza a un defensor de la cultura afrocubana en diálogo con las pautas de Franz Boas, Melville Herskovits y Bronislaw Malinowski. Por otra parte, también se distancia Ortiz en estos años de la filología española y de sus adeptos ensayistas latinoamericanos. La crítica de Ortiz al “Día de la Raza” será el caso que nos servirá para apuntalar el viraje paradigmático de la filología a la antropología como ciencia de la cultura.

Para entender la oposición de Ortiz al Día de la Raza hace falta primero enterarnos de su corta historia. En América Latina, el nombre popular para el 12 de octubre es hasta hoy “Día de la Raza”; en España fue durante el Franquismo “Día de la Hispanidad”, cambiado en 1987 a “Fiesta Nacional de España”; en Estados Unidos es “Columbus Day”. Es la única fiesta secular compartida entre las Américas del norte y el sur, donde los puertorriqueños y el resto de la comunidad latina en Estados Unidos celebran una “raza” que definitivamente no es anglosajona. Aunque sea omnipresente hoy en día, fue sólo en 1937 cuando Franklin D. Roosevelt convirtió Columbus Day en una fiesta federal. Antes de ello, había sido la ola de inmigración italiana la que desde el fin del siglo XIX celebraba y promocionaba ese día. En España y en los países hispanoamericanos independizados recientemente, la figura de Colón se celebró desde mediados del siglo XIX, después de que Washington Irving escribiera su famosa biografía, e irrumpiera lo que Juan Valera llamó la “moda de las exposiciones y de los centenarios”³. Fue sólo a partir de 1892 que la Unión Iberoamericana, encargada de apoyar la comunidad española en el extranjero y fortalecer la presencia cultural de España en los países hispanoamericanos, insistió en que se continuara celebrando oficialmente el descubrimiento de América por Colón.

Podemos suponer que el declive imperial de España, el patriotismo de las nuevas naciones hispanoamericanas y el intervencionismo de Estados Unidos en las Américas incidieron sobre la creciente popularidad de las celebraciones

2 Como ha argumentado Roberto González Echevarría en su libro *Mito y archivo*, para los escritores latinoamericanos la antropología llegó a ser a partir de los años 1920 un discurso científico hegemónico apropiado por ellos sistemáticamente, y desplazó la biología y las ciencias naturales como ciencias hegemónicas en el siglo XIX (González Echevarría, 2000: 197-253).

3 Para más información sobre aquella moda de las celebraciones, que culminaron respectivamente en 1892 y 1893 en la World Columbian Exposition de Chicago y en España con un simposio de un año, véase el instructivo libro de Miguel Rodríguez (2004) *Celebración de la “raza”. Una historia comparativa del 12 de octubre*.

del 12 de octubre a principios del siglo XX. También incidió la Gran Guerra de 1914-1918, que en el norte y el sur del hemisferio se percibió como un conflicto sobre los valores humanitarios. Como escribe Ilan Rachum, en Uruguay, se decía que “la América libre, humanitaria y pacífica” debía servir de ejemplo al mundo entero. También en Estados Unidos, las celebraciones de Columbus Day crecieron hasta proporciones inauditas en 1918. Muchos países hispanoamericanos adoptaron la fiesta del “Día de la Raza”, entre ellos, Argentina en 1917, Venezuela en 1921, Chile y Cuba en 1922, y en 1928 México. En España se inició en 1913, cuando se celebró el Día de la Raza bajo este nombre, convirtiéndose en fiesta nacional en 1918 (Rachum, 2004: 63-68). No quedaba del todo claro a qué raza se refería la fiesta en estos países. Podía referirse a personas de ascendencia “española” (es decir, ibérica), o sino a las comunidades indígenas andinas, o al mestizaje de indígenas y españoles que tan dominante se había hecho en la ideología nacional mexicana, por ejemplo. En palabras de Michel-Rolph Trouillot, el Día de la Raza se convirtió en un “día para nosotros, en cuanto etnicidad construida como sea” (Trouillot, 1995: 136). Sin embargo, si nos fijamos en los discursos y ensayos escritos en su ocasión, es notable la popularidad de esta fiesta nacional entre los ensayistas y filólogos hispanoamericanos, mientras que a su vez es denunciada como perentoria por Ortiz. Si bien el Día de la Raza significaba para todos una celebración de la propia nación, así como de la cultura hispánica, para Ortiz llegó a significar una falta de conciencia sobre las diferencias culturales e históricas entre España y Latinoamérica. Para Ortiz, contrario a casi todos los ensayistas de su generación, celebrar las culturas latinoamericanas estaba en contradicción abierta con la noción misma de la “raza”, asociada a la vez con el paternalismo español y el racismo científico.

Ortiz se encontraba en ello en sintonía a la vez con las últimas tendencias en las ciencias sociales y con los escritores de las vanguardias latinoamericanas. Como muestra George Stocking, en el ámbito de las ciencias sociales internacionales ocurrió a principios del siglo XX un cambio en la noción de raza y de cultura que le dio un nuevo giro también a la antropología. Mientras que en el siglo XIX prevalecían, en la estela de las publicaciones de Charles Darwin, estudios sobre la biología evolucionista y el determinismo racial, con la obra de Franz Boas, en Estados Unidos, empezó a imponerse el estudio de las culturas en plural. Para Stocking, esto se expresó en un cambio semántico importante: la “cultura” ya no se asociaba con un objetivo, como algo que se puede lograr mediante la educación y el cultivo de ciertos conocimientos y poder de distinción. En vez de ello, se entendió ahora como una serie de prácticas y hábitos inherentes a todas las sociedades humanas (Stocking, 1982: 195-233). Esta

nueva noción de cultura tuvo también su impacto entre las vanguardias literarias, fascinadas por las estéticas desconocidas de África, exhibidas, por ejemplo, en el Museo antropológico de Trocadero. En América Latina también, los escritores cercanos a la vanguardia (Alejo Carpentier, Miguel Ángel Asturias, Osvaldo de Andrade, José Carlos Mariátegui), así como los escritores regionalistas de la llamada novela de la tierra (José Eustasio Rivera, Rómulo Gallegos), estaban fascinados con las culturas “primitivas” de América investigadas por los antropólogos, e incorporaron mitos y leyendas folclóricas en sus reflexiones y escritos literarios.

Otros intelectuales hispanoamericanos, sin embargo, se mostraron más distanciados de las culturas indígenas y “primitivas”, entre ellos Rubén Darío, Manuel Gálvez, Pedro Henríquez Ureña y José Vasconcelos. Preocupados por la creciente influencia estadounidense sobre el hemisferio, abogaron a favor de una alianza entre los pueblos latinos en nombre de una lengua y cultura compartidas. En este contexto, como dijo Henríquez Ureña en un discurso pronunciado en 1934 en La Plata, para la mayoría de la gente, “raza” simplemente sonaba mejor que “cultura”:

El vocablo raza, a pesar de su flagrante inexactitud, ha adquirido para nosotros valor convencional, que las festividades del 12 de octubre ayudan a cargar de contenidos de sentimiento y emoción. *El Día de la Raza* bien podría llamarse el Día de la Cultura Hispánica, porque eso es lo que en suma representa; pero sería inútil proponer semejante sustitución, porque el vocablo cultura, en el significado que hoy tiene dentro del lenguaje técnico de la sociología y de la historia, no despierta en el oyente la resonancia afectiva que la costumbre da al vocablo raza. (Henríquez Ureña 1998: 320)

Henríquez Ureña alude a la discusión española sobre la nueva fiesta nacional. En España, Ramiro de Maeztu, intelectual católico y monárquico, había argumentado en 1931 que mejor que “raza”, “Hispanidad” representaba lo que caracterizaba la cultura española e hispanoamericana, una cultura definida no tanto por el color de la piel de sus miembros, sino por “el habla y el credo” (Maeztu, 1931: 8)⁴. Si bien, para Maeztu, “raza” se asociaba con las diferencias étnicas y biológicas entre grupos sociales, para Henríquez Ureña, por lo visto, “raza” era la palabra más castiza, y su sentido garanti-

4 Maeztu publicó su idea de la Hispanidad en el primer número de la revista ultraconservadora *Acción Española*. Esta idea de hispanidad, asociada con el catolicismo y la lengua, luego formó el meollo de la ideología franquista de la hispanidad. En efecto, a partir de 1939 el 12 de octubre fue celebrado como “Día de la Hispanidad” en España, aunque la ley que oficialmente declaró al 12 de octubre Día de la Hispanidad en España se promulgó solamente en 1958.

zado por la continuidad de la lengua. La misma tensión que lleva a Maeztu a juzgar la palabra “raza” como inapropiada, por ser demasiado asociada con características puramente biológicas, lleva a Henríquez Ureña a dejar de lado la palabra “cultura”, por ser demasiado técnica o sociológica. Vemos que el punto de referencia ha cambiado aun dentro del mismo campo de la filología española, siendo una vez la biología, otra la sociología. En ambos casos, los filólogos se empeñan en tomar distancia de las ciencias que consideran opuestas a su propia aproximación, pero en un caso se distancian de la noción de raza, en el otro la afirman⁵.

El hispanoamericanismo de Henríquez Ureña y de su generación se basaba en una noción universal de cultura pensada como la culminación de la evolución humana, encarnada en las artes y la literatura. La lengua en particular se convirtió en campo de batalla ideológica sobre las influencias indígenas, africanas o españolas del español hablado en las Américas⁶. Henríquez Ureña argumentó en sus escritos sobre lingüística que las lenguas indígenas habían cedido al español casi de manera natural, y que las influencias africanas nunca habían penetrado el español lo suficiente como para dejar un impacto duradero⁷. Lo que garantizaba la continuidad de las culturas americanas era la lengua española, y no la mezcla racial o cultural. Incluso, el mestizaje durante la colonización española había hecho más humanas las culturas hispanoamericanas, en comparación con sus vecinos angloamericanos del norte. En el mismo ensayo sobre “Raza y cultura hispánica” Henríquez Ureña escribe:

Su amplio sentido humano la llevó [a España] a convivir y a fundirse con las razas vencidas, formando así estas vastas poblaciones mezcladas, que son el escándalo de todos los snobs de la Tierra, de todos los devotos de la falsa ciencia o de la literatura superficial pero que para el hombre de Mirada Honda son el ejemplo vivo de cómo puede resolverse pacíficamente, cristianamente, en la realidad, el conflicto de las diferencias de raza y de origen. (Henríquez Ureña, 1998: 323)

- 5 Como escribe Arcadio Díaz Quiñones, en otros escritos Henríquez Ureña se muestra crítico de la noción de raza y afirma que en República Dominicana no hay prejuicio racial como en Cuba, por ejemplo. Define la cultura como “determinada de modo principal por la comunidad del idioma”, y como tal está de acuerdo con Ortiz con que “la cultura tenía que suplantar la raza” (Díaz Quiñones, 2006: 241). Ambos tienen en común su rechazo a las interpretaciones deterministas del desarrollo histórico de las Américas con base en las “razas” presentes en ellas. Sin embargo, se distinguen en su interpretación de las culturas del Caribe, como muestra también Díaz Quiñones (2006: 241-43). Para Henríquez Ureña, las culturas africanas no aportaron nada significativo a la cultura caribeña, que sería fundamentalmente hispánica; para Ortiz, al contrario, la cultura cubana sólo se entiende como resultado de la transculturación ocurrida entre culturas europeas y africanas.
- 6 Aludo aquí al libro editado por José del Valle y Luis Gabriel-Stheeman (2004) sobre *La batalla del idioma*, donde se analizan las políticas lingüísticas de filólogos españoles y latinoamericanos del siglo XIX.
- 7 Véase el excelente análisis de Juan Valdez (2011) de las publicaciones lingüísticas de Henríquez Ureña y de su función en la construcción de un imaginario “blanco” dominicano, en su libro *Tracing Dominican Identity. The Writings of Pedro Henríquez Ureña*.

Aquí, de nuevo, Henríquez Ureña expresa su desprecio por las “falsas ciencias” que estudian la composición étnica de las sociedades latinoamericanas. Alude, por supuesto, no tanto a la antropología como tal sino a las teorías racistas de escritores decimonónicos, tales como el conde de Gobineau y Louis Agassiz, los cuales afirmaban que sólo las razas “puras” eran capaces de alcanzar un desarrollo cultural y económico avanzado⁸. La opción filológica de Henríquez Ureña se debía en parte a esta alternativa: mientras que los científicos se habían equivocado al argumentar a base de hechos empíricos, tales como la mezcla racial, los filólogos tenían una base empírica mucho más precisa en la lengua. La herencia del Imperio español en las Américas era haber dejado una lengua que unificaba a los grupos diversos que habían formado una gran comunidad gracias a ella.

No todos optaban como Henríquez Ureña por la lengua como factor decisivo del hispanoamericanismo, pero su rechazo a las definiciones científicas de raza y a la vez la insistencia sobre la connotación afectiva de “raza” eran comunes entre los intelectuales de su generación. Como Henríquez Ureña, Alfonso Reyes defendió una aproximación a la cultura mexicana e hispanoamericana basada en el estudio de los textos tempranos escritos sobre América. En su conocido ensayo “Visión de Anáhuac”, la continuidad histórica de la “raza” mexicana es derivada de la contemplación de la geografía, tal como aparece en las crónicas y los relatos de viaje, y en la poesía indígena prehispánica. Según Reyes,

Cualquiera que sea la doctrina histórica que se profese (y no soy de los que sueñan en perpetuaciones absurdas de la tradición indígena, y ni siquiera fío demasiado en perpetuaciones de la española), nos une con la raza de ayer, sin hablar de sangres, la comunidad del esfuerzo por domeñar nuestra naturaleza brava y fragosa; esfuerzo que es la base bruta de la historia. Nos une también la comunidad, mucho más profunda, de la emoción cotidiana ante el mismo objeto natural. El choque de la sensibilidad con el mismo mundo labra, engendra un alma común. (Reyes, 2004: 37)

8 En su libro *Discours sur l'inégalité des races humaines* (1853-55), Arthur Joseph de Gobineau (1816-1882) presentó su teoría: las tres razas principales en el mundo, la blanca, la negra y la amarilla, tenían características fijas que indicaban que la raza blanca, y sobre todo la aria, era superior a las demás. Gobineau condenaba la mezcla de razas como lo que iba a llevar a la decadencia de la raza humana en general. Si bien fue condenada por su falta de seriedad científica, la teoría de Gobineau provocó importantes respuestas, tales como el libro, fundamental para la antropología haitiana, del autor haitiano Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines* (1885). El racismo científico de Houston Chamberlain en Inglaterra y el de la ideología nazi en Alemania también se inspiraba en Gobineau. El paleontólogo suizo y profesor de Harvard Louis Agassiz (1807-1873) también defendió en varias obras la llamada “teoría poligenista”, que suponía que tanto las razas de animales como las humanas tenían características fijas y orígenes diversos en diferentes partes del mundo. Todas ellas habían sido creadas por Dios.

Reyes usa, como Henríquez Ureña, “raza” en el sentido de “cultura”, haciendo énfasis sobre la interacción del hombre antiguo y moderno con su entorno. A diferencia de Henríquez Ureña, no le interesa tanto la herencia española sino más bien la interacción del hombre con su entorno. De esta manera, construye otra salida que le permite mantenerse a igual distancia con la filología española y las ciencias antropológicas que estudian al mundo indígena. El hombre en relación con la geografía puede ser cualquiera: indígena, blanco o africano.

El ensayo controversial de José Vasconcelos *La raza cósmica* (de 1925) es quizás el ejemplo más notorio de un argumento que hace referencia a las teorías científicas de raza sólo para descartarlas luego. Para Vasconcelos el problema no es tanto el del racismo científico, sino que los científicos se pierden en discusiones especializadas sobre determinados objetos de análisis, y que hace falta un “salto espiritual” para sintetizar y crear una visión de la vida de las civilizaciones. Para Vasconcelos el hecho del mestizaje racial en América Latina es un precedente para la gran era “estética” que reemplazará la edad materialista y positivista del tardío siglo XIX. Se ve que él mismo se vio obligado a precisar más esta visión. En su prólogo de 1948 a la nueva edición de *La raza cósmica* Vasconcelos menciona en particular las teorías científicas de Darwin, Leclerc du Sablon, du Noüy, Gobineau y Herbert Spencer, argumentando que de todos modos, el mestizaje de razas es una tendencia global irreversible: “Incluso las mezclas raciales más contradictorias pueden tener resultados beneficiosos siempre y cuando un factor espiritual contribuya a elevarlas” (Vasconcelos, 1997: 5). Esta visión espiritual de una “raza cósmica” hispanoamericana había sido garantizada en el pasado por la fe cristiana; y a falta de ésta en el futuro, lo iba a ser por la militancia de la Unesco contra la discriminación racial⁹.

Para Henríquez Ureña, Reyes y Vasconcelos, el horizonte de su reflexión era Hispanoamérica, una entidad cultural fundamentalmente delimitada por la lengua, la literatura y las artes españolas, es decir, la alta cultura. De ahí que la filología, así como la arqueología y la historia del arte, eran cruciales para reclamar la existencia de Hispanoamérica en cuanto cultura propia. Entendieron la “raza” como concepto cultural, y no como concepto biológico, derivando su sentido de la historia española del término. Por razones obvias, la estrecha vinculación entre lengua y cultura recibió apoyo por parte de los intelectuales de la generación del 98 en España, siempre interesados en proclamar a España

9 Para un resumen y comentario sobre las actividades de la Unesco contra el racismo, en los años inmediatamente siguientes al final de la Segunda Guerra Mundial, véase el ensayo de Marcos Chor Maio, “Abrindo a ‘caixa-preta’: o projeto Unesco de relações raciais” (2004).

como imperio, si no político, al menos cultural. Filólogos y escritores como Ramón Menéndez Pidal, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset estaban empeñados justo en construir en las primeras décadas del siglo XX una ideología lingüística según la cual la lengua española era la huella más visible y natural de la continuidad cultural española a ambos lados del Atlántico (Del Valle y Gabriel-Stheeman, 2004).

Son conocidos los lazos de la primera antropología con el colonialismo, y no es de sorprender que por mucho tiempo esta ciencia europea fuera observada con sospecha por los intelectuales latinoamericanos¹⁰. En 1891 José Martí, en su famoso artículo “Nuestra América”, había distinguido entre las “razas de librería” y el hombre natural. Para él, el hombre natural era el nacido en América de cualquier color de piel, mientras que las razas de librería eran productos de teorías separadas del contexto americano. Martí tuvo la idea de que era preciso adquirir conocimiento local, no sólo de la lengua –como lo había formulado antes Andrés Bello– sino de los diferentes grupos étnicos, de sus capacidades y las jerarquías sociales en las que habían vivido¹¹. Esta opción se había desperdiciado en el pasado:

Éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre, y la frente de niño. Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norte-América y la montera de España. [...] El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; –en desestancar al indio, en ir haciendo lado al negro suficiente–, en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella. Nos quedó el oidor, y el general, y el letrado, y el prebendado. (Martí, 1992b: 484-85)

Decisivos para la formación de las nuevas naciones americanas no eran, según Martí, los cuerpos, sino los vestidos; no las razas, sino las nuevas jerarquías sociales y nacionales. En el nuevo teatro de las naciones americanas, sin embargo, la nacionalidad llegaría a reemplazar el color de la piel: “En Cuba no hay temor alguno a la guerra de razas. Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro” (Martí, 1992a: 206). Es decir que para Martí la raza era un concepto algo desafortunado que en el futuro, con la integración de las naciones lati-

¹⁰ Sobre los efectos del colonialismo en las ciencias de la cultura en el siglo XIX, véase el libro de Robert Young *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race* (1995).

¹¹ Me refiero a la conocida *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847) de Andrés Bello, donde éste se declara a favor de preservar una sola lengua entre los pueblos americanos, eso sí, reconociendo “lo que es peculiar de los americanos” (citado en Del Valle y Gabriel-Stheeman, 2004: 76).

noamericanas a su verdadera “naturaleza”, iba a desaparecer. La ciencia iba a ser una ciencia “americana” y no de la raza, y el sentido de nacionalidad iba a ser forjado mediante el conocimiento del país, enseñado en una “universidad americana”. Desde la perspectiva de Martí, había que relegar la raza a las categorías artificiales impuestas desde afuera.

En Cuba, más que en ningún otro país latinoamericano, la igualdad racial y el ninguneo de la raza se convirtió así en un mito nacional. Como relata Fernando Ortiz en su ensayo “Martí y las razas”, la independencia cubana se asoció a la vez con los chistes racistas y con una ciudadanía que en su constitución ignoraba las razas. Eso no significaba, sin embargo, que no hubiera habido tensiones sobre cómo integrar mejor las razas en Cuba. El mismo Ortiz aplicó en su primer libro, *Los negros brujos*, una perspectiva criminológica al estudio de los afrocubanos. Como ha estudiado Alejandra Bronfman (2004), hubo al lado de Ortiz toda una rama eugenésica de la antropología en Cuba que abogaba por medidas de “higiene racial”. En los primeros años de la República también se formaron sociedades políticas exclusivamente abiertas a cubanos de color, hecho que impulsó una guerra racial en 1909¹².

A pesar de estas tensiones evidentes, fue introducido en 1922 en Cuba el Día de la Raza como fiesta nacional. La noción de “raza latina” fue usada en la prensa de una manera deliberadamente no científica, quizás para evitar entrar en polémicas. Alejandro de la Fuente escribe al respecto: “Despite its contestation and creativity, the new nationalist discourse was still framed in the language of ‘race.’ Cuban intellectuals denied that some races were naturally inferior and shifted their emphasis from biology and heredity to culture, climate, and history, but they seldom argued about the concept of race itself” (Fuente, 2001: 178).

Ortiz fue el único intelectual y antropólogo latinoamericano que cuestionó desde el principio el nombre mismo del Día de la Raza. También fue el único que movilizó, en vez de ello, el concepto de cultura. Lo hizo refiriéndose a otros antropólogos en Estados Unidos y Europa, tales como Franz Boas y Paul Rivet, quienes se habían distanciado de los estudios deterministas de la raza. Pero el contexto de Ortiz es particular, ya que no sólo estaba al tanto de las corrientes más recientes de la antropología internacional sino que también había batallado en varias publicaciones de la década de 1910 contra los filólogos españoles panhispanistas. Las negociaciones de Ortiz con estos filólogos son instructivas para comprender la dinámica particular entre antropólogos y filólogos en Latinoamérica.

12 Sobre el racismo y las ciencias sociales en la Cuba republicana, véanse los libros *Measures of Equality. Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902-1940* de Bronfman y *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics In Twentieth-Century Cuba* de Alejandro de la Fuente.

ORTIZ, FILÓLOGO: EL ARGUMENTO CONTRA EL PANHISPANISMO

Fue desde su libro *La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo* (1910) que Ortiz expresó su aversión contra el término raza. Se dirigió en particular contra el intelectual Rafael Altamira, quien había visitado Cuba y otros países hispanoamericanos dando conferencias sobre la comunidad de “raza” entre España e Hispanoamérica. Para Ortiz se trataba en ello de nociones sobre cultura y panhispanismo derivadas de corrientes europeas, tales como los movimientos pangermánicos y paneslavos que además hacían frecuentes referencias a las obras de conocidos evolucionistas, tales como Gobineau, Lapouge, Ammon, y otros, que ciertamente no tenían una opinión favorable de la “raza latina”. Como argumentaba Ortiz, ni siquiera en España había pureza de raza, a causa de la presencia fuerte de las culturas judías y musulmanas. De ahí que, en vez de hacer un uso “antropológico dudioso” de la palabra raza, había que aplicar mejor la noción de “civilización” o de “comunidad de lengua” (25). Es decir, para Ortiz, como para Henríquez Ureña, la palabra “raza” sólo puede referirse a una cultura común creada por una lengua compartida, el español, no por la herencia de sangre. Pero la lengua, en el argumento de Ortiz, no es suficiente para crear la cultura, y se muestra molesto por la instrumentalización política del argumento lingüístico y racial:

Quédase pues reducida a límites restringidos la llamada fuerza del idioma que con la de la raza y la religión, son las únicas fuerzas de que alardea España, a falta de otras más decisivas y más intensas y reales, como la industria, el comercio, la agricultura, el ejército, la marina, la escuela, la riqueza, la ciencia; en fin, la civilización. (Ortiz, 1910: 53)

España, para Ortiz, si bien tiene la lengua, carece de instituciones y tradiciones, y por ello, de una “civilización” que pudiera justificar su continuada existencia como imperio; es a falta de ellas que los españoles usan la lengua, la raza (en el sentido de linaje de sangres) y la religión como únicos criterios para definirse como nación.

En los años veinte Ortiz continúa desarrollando este argumento filológico en contra del panhispanismo español. Publica dos diccionarios que se presentan como apéndices al trabajo de la Real Academia Española, el *Catauro de cubanismos* (1923) y el *Glosario de afronegrismos* (de 1924). Ambos diccionarios dan listas y explicaciones de términos africanos y locales particulares del español hablado en Cuba. Aprovechando la etimología Ortiz revela lo que según él son etimologías erróneas, o si no, omisiones de

americanismos en el *Diccionario* de la Real Academia¹³. Sugiere que estos errores y omisiones son, más que negligencias, estrategias para imponer una visión monolítica del español como lengua derivada sobre todo del latín (minimizando la influencia árabe y, posiblemente, de idiomas africanos sobre la lengua), y como lengua hablada de manera igual en todos los países hispanoamericanos. A fin de mostrar las fallas de esta política lingüística, Ortiz usa una larga bibliografía de estudios filológicos, y en no menor medida su sentido común e ingenio, argumentando caso por caso las posibles influencias americanas o africanas sobre determinadas palabras españolas de uso común, cubano o americano.

La preocupación de Ortiz, por cierto, no es exclusivamente lingüística. Apunta en el *Catauro*, por ejemplo, la falta de consistencia en los términos geográficos listados en el *Diccionario* de la Real Academia. Muestra que no aparecen “centroamericano”, ni “latinoamericano”, “iberoamericano”, “americano” o “Centroamérica”. Sí están, sin embargo, Norte América y Sur América, “hispanoamericano”, “América latina” y “América española”. La definición de “americano” del *Diccionario* luego prescribe que no se debe usar solamente para los estadounidenses, a lo cual responde Ortiz:

Aunque castellanamente debe significar el natural de América, así de la Septentrional como de la Meridional o de la Central: así de la Continental como de la Insular; en los Estados Unidos, en Cuba, y, puede decirse con certeza, en todo el mundo, americano ha venido a significar el natural de los Estados Unidos. Ya tendrá que aceptarla al fin [...] el Diccionario de la Academia, tomándola del lenguaje común, o habrá que inventar una palabra gentilicia dedicada especialmente a los hijos de los Estados Unidos de América. (1923: 74)

13 En este empeño por mostrar las omisiones de palabras usadas en Hispanoamérica, Ortiz se insertaba en toda una tradición de reivindicaciones del español de América. Como menciona Gustavo Pérez Firmat, pocos años antes de los dos diccionarios de Ortiz se había publicado el largo ensayo de Miguel de Toro y Gisbert “Reivindicación de americanismos” (1920-21) en el *Boletín de la Real Academia* (Pérez Firmat, 1986: 95). El mismo Ortiz cita en el *Glosario* a Juan Ignacio de Armas, *Orígenes del lenguaje criollo* (La Habana, 1882); Ciro Bayo, *Vocabulario criollo-español sud-americano* (Madrid, 1910); Rufino J. Cuervo, *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano con frecuente referencia al de los países de Hispano-América* (París, 1914); Juan M. Dihigo, *Léxico cubano* (La Habana, s. f.); José Miguel Macías, *Etymologicarum Novum Organum* (Xalapa, 1879), y *Diccionario cubano etimológico* (Veracruz, 1885); Augusto Malaret, *Diccionario de Provincialismos de Puerto Rico* (San Juan, 1917); A. de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (México, 1571); Arturo Montori, *Modificaciones populares del idioma castellano en Cuba* (La Habana, 1916); fray José María Peñalver, *Discurso para promover la formación de un Diccionario de Voces cubanas* (La Habana, 1795); Estéban Pichardo, *Diccionario Provincial casi-razonado de voces cubanas* (La Habana, 1862); Baldomero Rivido, *Voces nuevas de la lengua castellana* (París, 1889); Constantino Suárez, *Vocabulario cubano* (La Habana, Madrid, 1921), y Alfredo Zayas, *Lexicografía antillana* (La Habana, 1914). Esto por sólo mencionar las obras citadas y dedicadas explícitamente al estudio de la lengua, dejando por fuera las obras generalmente históricas de Bachiller y Morales, Bartolomé de las Casas, etcétera.

Al hacer su recomendación de aceptar el uso corriente de “americano” para referirse a los estadounidenses solamente, Ortiz pone en tela de juicio la pretensión de la Real Academia de hacer un diccionario normativo que pueda controlar la evolución de la lengua española en todos los países hispanohablantes; a la vez, sugiere que la Real Academia impone una perspectiva geopolítica sobre el hemisferio occidental que no corresponde a las realidades políticas.

La crítica de Ortiz hacia las tendenciosas entradas del *Diccionario* de la Real Academia es más notable aún en su *Glosario de afronegrismos*. Más que en el *Catauro*, Ortiz hace uso aquí de la ironía y del humor, en vez de largos argumentos filológicos. Ya en su cubierta, este diccionario anuncia su carácter alegre, casi burlesco. Es de color verde claro, con una cabeza de un negro sonriente en el centro, y debajo, figurinas indígenas o africanas. Conforme con el estilo de los montajes vanguardistas, esta cubierta sugiere entusiasmo por las culturas no europeas, y es más característica de una revista que de un diccionario. De manera similar, las “glosas” de las entradas son a veces interpretaciones bastante libres de palabras usadas en Cuba, eso sí, aprovechándose de los existentes estudios del español regional de Cuba y de América Latina. La intención de Ortiz de contribuir con una obra seria se evidencia en el prólogo de Juan M. Dihigo, el conocido filólogo cubano de la Universidad de La Habana, en la dedicatoria del libro al “genial polígrafo español Adolfo Bonilla y San Martín”, un alumno de Marcelino Menéndez y Pelayo, y en la introducción. Sin embargo, no podemos sino notar cierto sentido de distancia hacia la filología en su declaración, y el lector encontrará en esta obra no sólo una lista de africanismos, sino una glosa de cada uno de ellos con un análisis semántico y con “proposiciones hipotéticas” y etimologías (Ortiz, 1990 [1924]: xiv). En vez de entradas Ortiz escribe “glosas”, y en vez de contribuciones definitivas hace hincapié en la especulación. En otras palabras, el *Glosario* no es tanto un diccionario o una obra de referencia, sino, al contrario, una serie de reflexiones sobre las incertidumbres en la evolución de la lengua española¹⁴.

14 Si el sentido de humor es innegable en las páginas del *Glosario* y del *Catauro*, ello no significa, a mi modo de ver, que estas obras sean del todo satíricas o ficticias. Es verdad que Ortiz les confiere un tono “no científico” a sus diccionarios, como apunta Gustavo Pérez Firmat. Pérez Firmat argumenta que Ortiz no conocía ninguno de los idiomas africanos usados en su análisis de palabras individuales y que presentó sus dos diccionarios de una forma a propósito desordenada, como apéndices, en vez de diccionarios. Concluye Pérez Firmat: “The *Catauro* is a philological fiction with a political theme. One important motif in this theme is the excision of Cuban Spanish from its peninsular matrix, what Ortiz terms the ‘avoidance’ of peninsular etymologies” (Pérez Firmat, 1986: 100). Si bien es cierto que el *Catauro* y el *Glosario* siguen su propia intención política, ello no significa que Ortiz se ubique en un ámbito no científico. Me parece más bien que el tono irónico y hasta paródico de varias de sus glosas es crítica y a la vez homenaje. La crítica no quita que dentro de todo, Ortiz aplique los métodos de la filología de su época, llevándolos, eso sí, a sus límites científicos e ideológicos.

Una de las entradas que ejemplifican esta lexicografía irónica es la palabra *mambí*, cuyo origen africano Ortiz explica citando las hipótesis de Antonio Bachiller y Morales, o el puertorriqueño Cayetano Coll y Toste sobre sus orígenes indígenas, dominicanos o cubanos, concluyendo:

Por nuestra parte hemos hallado la palabra *mambí* con varios significados en los lenguajes de África. *Mamby* es el título de jefe en una región de la Senegambia, *Mambí* es una región del Congo francés, cerca de Mayumba vocablo que en Cuba significa una especie de brujería. *Mambí* en congo significa “hombre malo”, “abominable”, “injurioso”, “pernicioso”, “repulsivo”, “vil”, “sucio”, “cruel”, “dañino”, “vicioso”, “malvado”, etc. La última de estas tres palabras parece la más fácil de adoptar como origen de los mambises cimarrones, o rebeldes dominicanos. Los esclavos congos llamaron *mambí* a los rebeldes, en su lengua, con la palabra más despreciativa, traduciendo así el odio de sus amos hacia aquéllos y las palabras injuriosas con que los denominaban. No intentamos esta opinión como segura; pero creemos que de África nos vino la palabreja, que después ha sido título de gloria para nuestros libertadores heroicos. (Ortiz, 1990 [1924]: 315)

Ortiz busca raíces africanas probables, especula sobre el uso primero de las palabras durante la lucha por la independencia, y solamente entonces concluye con la agudeza de que una invectiva africana se haya vuelto luego “título de gloria” de los héroes de la independencia cubana. Hay que conceder el manejo correcto de la etimología primero, para poder luego aceptar la salida ingeniosa.

Varias entradas en el *Glosario* proponen nuevas etimologías, no por ser más verdaderas sino porque son más interesantes que las del *Diccionario* de la RAE; en ello Ortiz va hasta proponer nuevos métodos a la vez poéticos y sociolingüísticos. Éste es el caso de “bobo”, donde Ortiz cita la etimología de la Real Academia, “¿del latín *balbus*, balbuciente?”, y luego comenta:

Es muy verosímil la hipótesis académica, por más que no cabe desconocer que esta voz pertenece radicalmente al grupo onomatopéyico universal, por el fonema *bab*. Entre los negros de Sierra Leona se llama bobo al “mudo de nacimiento” (Thomas 16). Igual sucede entre los malinkés (Un Miss. Ob. Cit. p. 110), lo cual puede explicarse por onomatopeya como el de la balbucencia, como el *balbus* latino. Por igual razón llaman al “mudo” *ebaba* en el Congo (Bentley, 264), *ribubu* en Angola (Cannecattim, p. 11), *bebi* los hausas, *obu* los ibos, *mumo* los fulas, *mumuo* los mandingas, y *bobo* los bambara. Habrá influido el bobo de los negros esclavos, en el castellano? Para determinarlo habría que estudiar la historia del vocablo y la época y zona de su aparición en España. Sin embargo, basta la razón onomatopéyica ya expuesta. (Ortiz, 1990 [1924]: 58)

Sugiere aquí que si la Real Academia tuviera un interés genuino por las etimologías, buscaría más allá de las consabidas raíces en el latín, considerando las onomatopeyas o posibles contactos con otras culturas, aptos para explicar el cambio lingüístico. Por supuesto, la larga lista de palabras africanas de sonido similar a bobo no quita que de todos modos balbuciente pueda ser el origen más probable de bobo. Pero Ortiz señala con derecho que ni él ni la Academia podrán comprobar sus argumentos definitivamente, a menos que consideren otros factores extralingüísticos. La filología es, en este sentido, una disciplina necesaria pero no suficiente para los propósitos de Ortiz.

Por otro lado, la etimología, y en particular la consideración de las leyes de cambio lingüístico, es necesaria como contrapeso frente a lo que podría aparecer, sino como especulación histórica. Un ejemplo de ello es otro blanco de la crítica de Ortiz después de la Real Academia, el catedrático de la Universidad de Harvard Leo Wiener, quien en 1920 había publicado su libro *Africa and Its Discovery of America*. Wiener era profesor de literatura eslava y un políglota, traductor de las obras completas de León Tolstoi, entre otras publicaciones variadas. En este libro Wiener proponía que antes de la llegada de los españoles, las Américas habían sido exploradas por pueblos africanos, quienes también habían llevado el algodón y el tabaco a las Américas. Sin hacer un estudio lingüístico propiamente dicho, Wiener se aprovechaba de palabras encontradas en varias lenguas africanas para argumentar que quedaban huellas lingüísticas de las culturas africanas antiguas que habían estado viviendo en las Américas en el momento de la llegada de los españoles. Ortiz responde a esta tesis en múltiples entradas de su *Glosario* demostrando errores obvios, en palabras con raíces obviamente latinas, tales como *nabo* (lat. *napus*) o en palabras indígenas tales como *maíz*. Wiener, en su afán de probar su idea sobre la prehistoria americana, había proyectado raíces africanas en las palabras de trayectoria obviamente local, sin consideración de la historia social de las culturas en cuestión.

No es tanto que Ortiz se muestre escéptico en su *Glosario* con respecto a la verdad de las etimologías, más bien revela que es un adepto de las etimologías enrevesadas o del “zigzag”. Al añadir a sus etimologías consideraciones de índole social e histórica eleva la tarea del etimólogo a la altura de un desafío intelectual. Concediendo que el origen de muchos términos es oscuro, le gusta incluir en su reflexión consideraciones sobre cómo pueden haber viajado las palabras con base en la información histórica que tenemos sobre los viajes, las guerras y las conquistas de los pueblos en cuestión. Un ejemplo de ello es la entrada *guarapo*, la popular bebida azucarada de Cuba. Después de listar la explicación de la Real Academia, que afirma que la palabra es de origen americano, y la del puertorriqueño Coll y Toste, quien le atribuye un origen quechua, Ortiz opina que la palabra viene

de *garapa*, usada en Angola y en Congo, con referencia a una bebida fermentada hecha de maíz y yuca. Esta palabra, a su vez, se derivaría del portugués *xarope*, del español *jarabe*, derivado del árabe *xarab* para “bebida”. Ortiz concluye:

Se trata, pues, de un curioso afronegrismo, considerando la etimología en rigor. No es la palabra originaria formada por elementos de la lingüística negra; pero decimos guarapo, porque tomamos la voz tal como fue por los negros africanos corrompida la palabra, que los descubridores les enseñaron, aprendida de los árabes. Es una genealogía etimológica de zigzag: del árabe al español y portugués, de éstos al congo, y del congo otra vez al español y portugués de las colonias. (Ortiz, 1990 [1924]: 232-33)

Partiendo de la historia de la conquista de África por los portugueses, Ortiz insiste en que la palabra se “corrompió” varias veces, por el vaivén de las culturas árabe, española y portuguesa. Esta etimología del zigzag constituye un precedente de la teoría más tardía de Ortiz sobre la transculturación de la sociedad cubana, propuesta en su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, vista como un resultado de los préstamos culturales que ocurrieron en varios momentos de la historia entre los indígenas, los españoles y los esclavos importados de África.

Ortiz usa la filología en el *Glosario* para desarrollar un argumento sobre el impacto social de las conquistas de España, África y la América española. Pero también deja claro que su interés excede la filología: la lengua es sólo una de varias áreas en el estudio de las influencias africanas sobre las culturas cubana y española. Para entonces, Ortiz ya había definido su programa de investigación, y lo volvió a describir en el *Glosario*: era el estudio de las culturas negras de Cuba, en todas sus manifestaciones (Ortiz, 1990 [1924]: xiii). Sin estar vinculado con la antropología practicada en la Universidad de La Habana, Ortiz había adquirido fama –con publicaciones como *Los negros brujos* (de 1906), *Los negros esclavos* (de 1916), *La fiesta cubana del ‘Día de Reyes’* (de 1925) y *La ‘clave’ xilofónica de la música cubana* (de 1935), entre otros hitos– como uno de los más importantes estudiosos de la cultura afrocubana. Tanto *Catauro* como *Glosario* eran efectivamente apéndices, no tanto del *Diccionario* de la Real Academia sino de su propia labor antropológica. Eso sí, sus diccionarios lo convirtieron en uno de los filólogos cubanos más importantes del momento. Ramón Menéndez Pidal, el director de la Real Academia Española, expresó su apreciación del *Catauro* de Ortiz, que desde el punto de vista de la RAE sólo añadía legitimidad al estudio de la lingüística histórica española¹⁵. Se estableció

15 Menéndez Pidal escribe: “*El Glosario de afronegrismos* es un riquísimo acopio de materiales estudiados con amplia información y con muy sugestivos puntos de vista. Trae una novedad al estudio histórico del idioma castellano [...]” (citado en García Carranza, Suárez Suárez y Quesada Morales, 1996: 28).

también un contacto con Emilio Cotarelo, el secretario de la Real Academia de la Lengua Española, el cual propuso la creación de una Academia de la Lengua en Cuba. En efecto, ésta fue fundada en 1926 a instancias de Manuel Serafín Pichardo, José María Chacón y Calvo y Ortiz, y existe hasta hoy en día¹⁶.

La labor lingüística de Ortiz era la continuación lógica de su argumento anterior sobre el panhispanismo. En vez de lazos raciales, proponía la investigación científica de los lazos culturales entre España, Hispanoamérica y África, uno de los cuales era la lengua, la misma que tan vagamente habían aducido los panhispanistas para defender la continuada presencia de España en Hispanoamérica. A diferencia de ellos, Ortiz insistió sobre la filología como ciencia complementaria de la antropología. La raza, opinaba Ortiz, era como un “grillete” para la amistad entre España y Cuba, pero la cultura, definida en un sentido amplio, podía fomentar la amistad entre los dos países (Jarnés, 1929).

En este espíritu Ortiz fundó en 1926 la Institución Hispano-Cubana de Cultura, organización que en los años siguientes invitaría a los mejores escritores y filólogos españoles, entre ellos Federico García Lorca, Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro, Juan Ramón Jiménez. La revista de la IHCC, *Surco* (1927-1929), reencarnada después de la vuelta de Ortiz del exilio como *Ultra* (1936-1947), publicó fragmentos de conferencias dadas por los invitados de la IHCC, y también artículos traducidos tomados de revistas científicas u otras publicaciones extranjeras. Su objetivo era redefinir las relaciones cubano-españolas. En una entrevista publicada por el *Diario de la Marina*, Ortiz declaró que la IHCC no iba a cantar “canciones a la raza, la lengua, la historia o el imperio de Cervantes” (citado en Naranjo Orovio y Puig-Samper Mulero, 2005: 26). Ortiz, más bien, hizo todo para que la IHCC formara parte de una red más grande de intercambios con España, que existía con instituciones como el Instituto Cultural de México, la Universidad de Puerto Rico y el Instituto de las Españas, en Columbia University (Nueva York). Durante y después de la Guerra Civil Española recibió a intelectuales españoles exilados. Este esfuerzo por mantener vínculos con escritores y filólogos españoles nos indica la continuada inclusión de la filología y la literatura españolas dentro del concepto que tenía Ortiz de la cultura en general, y de las cubanas como parte de Hispanoamérica en general¹⁷.

16 Para más información sobre la Academia Cubana de la Lengua, su historia y sus estatutos, véase su sitio web: <http://www.acul.ohc.cu/historia.html>. Consultado el 29 de mayo de 2012.

17 Para más información sobre los contactos de Ortiz con la intelectualidad española, véase el excelente ensayo “Spanish Intellectuals and Fernando Ortiz (1900-1941)” de Consuelo Naranjo Orovio y Miguel Ángel Puig-Samper Mulero (2005).

Paralelo a ello, la reputación antropológica de Ortiz se desarrolló más en los años 1920 y 1930 gracias a lo que podríamos llamar su activismo institucional, de nuevo, fuera de la universidad¹⁸. Además de dirigir la destacada *Revista Bimestre Cubana* fundó en 1924 la Sociedad del Folklore Cubano y su revista *Archivos del Folklore Cubano*, y en 1937 la Sociedad de Estudios Afro-cubanos y su revista *Estudios Afro-cubanos*. Participó en 1928 en la fundación del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, con sede en México, y en 1943, en el Primer Congreso Demográfico Interamericano de México. Fue allí donde Ortiz propuso una moción para recomendar la eliminación del llamado Día de la Raza en todos los Estados latinoamericanos. En México también fundó y fue el director del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos. Además de ello, Ortiz fue miembro de la Unión Panamericana, del Instituto Indigenista Interamericano, de la Sociedad Internacional de Etnología y Geografía, presidente del Instituto cultural cubano-soviético, miembro de la Asociación de Escritores y Artistas Americanos, de la Hispanic Society of America y de la Sociéte des Américanistes en París. Es decir, Ortiz llegó a formar parte en los años treinta y cuarenta de una red de instituciones, todas vinculadas con la antropología, la historia o la cultura, que sobre todo a partir de la Guerra Civil Española cobraron importancia y luego reemplazaron sus actividades de filólogo e hispanista. De estas instituciones resultaron también alianzas políticas establecidas entre científicos de países hispanoamericanos y otros países como Estados Unidos y Francia.

211

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA HUMANISTA

La primera vez que Ortiz alude al Día de la Raza es en su introducción al *Catauro*, un año después de la introducción de la fiesta nacional en Cuba, haciendo aparecer la filología como antídoto de la celebración de la raza:

Una iniciativa académica con ese propósito cultural haría más por los intereses morales de la 'raza,' que esa espumosa declaración patrioterica, escanciada a los brindis en todo banquete patriótico. Afortunadamente, los iberoamericanos tenemos tradición filológica que no desmerece en nada de la española y no pocos autorizados maestros. (1923: 15)

En la década de 1940, cuando Ortiz vuelve a pronunciarse sobre el Día de la Raza, el contexto de su protesta es otro, y Ortiz habla en nombre del sentido

¹⁸ Ortiz dio varios cursos en la Escuela de Verano de la Universidad de La Habana, y también en el Instituto Universitario de Investigaciones Científicas y de Ampliación de Estudios, creado allí en 1943. Para un resumen y análisis de estos cursos impartidos por Ortiz entre 1940 y 1950, véase el informativo artículo de María del Rosario Díaz, "Ethnography at the University of Havana" (2005).

común, en contra de todos los racismos. En su discurso de apertura del 8 de octubre de 1942, en el Primer Congreso Nacional de Historia, Ortiz escribe:

Es que debemos convertir estas evocaciones del descubrimiento de América, como hacen algunos, en unas “fiestas de la raza”? No. Porque no hay tal raza, pues, como dijera el buen maestro Miguel de Unamuno, “esa raza se inventó al mismo tiempo que la fiesta” y, además, ello no sería sino engañar a las ingenuas emociones colectivas, llevándolas a las mentidas y anticristianas pasiones de los racismos, cuya satánica encarnación, Adolfo Hitler, está ahora ensangrentando los continentes por el imperio de su raza; de esa raza aria tan mitológica como son las otras razas creadas para estímulo de las inculturas agresivas y encubrimiento de las políticas predatorias. No hay raza alguna en el mundo que merezca exaltación especial. La edad de los racismos ya pasó. (Ortiz, 1993: 24)

Asocia el Día de la Raza ahora directamente con el racismo, y en particular con la Alemania nazi como invención usada por los políticos malintencionados para justificar su expansión agresiva. Las Américas, al contrario, tienen un “espíritu joven de progreso, contemporaneidad, democracia, liberalismo, republicanismo, federalismo, reformismo y justicia” (1993: 24).

Un año después, en el primer Congreso Interamericano de Demografía, Ortiz propone no sólo que los países suspendan las celebraciones del Día de la Raza sino que dejen de usar del todo el vocablo “raza” en los documentos oficiales legislativos, jurídicos o administrativos¹⁹.

Finalmente, en su libro *El engaño de las razas* (1946), basado en una serie de conferencias dadas en la Universidad de La Habana en 1944, Ortiz se lanza por la “ciencia”, dejando ahora completamente de lado la filología. Argumenta que es la única manera de llegar a hacer buenos juicios sobre categorías tales como la raza. Escribe: “Es muy apremiante que sobre las razas, como se hace sobre las enfermedades, los crímenes y los conflictos económicos, se vayan difundiendo los criterios propuestos por la ciencia; única manera de ir afrontando las desventuras sociales y poderlas reducir” (1946: 13). Pero ¿qué significa “ciencia” aquí para Ortiz?

La estrategia de Ortiz es visitar y refutar sistemáticamente todas las teorías sobre la existencia de las razas humanas. Empieza relatando la historia bíblica de Ham y luego repasa sistemáticamente los estudios sobre las definiciones “somáticas” de raza, la idea de lo puro y lo impuro y la jerarquía de las razas, citando un panorama amplio de antropólogos, psicólogos y filósofos, tales como

¹⁹La moción fue aceptada por el Congreso a título de recomendación. Para una discusión más completa del contexto de esta moción, véase el “Prólogo” de Isaac Barreal (1993) a la compilación de ensayos de Ortiz sobre *Etnia y sociedad* y también el ensayo de Ortiz “La sinrazón de los racismos”.

Paul Rivet, Ruth Benedict, Gustave Le Bon, Lucien Lévy-Bruhl, George Montandon, Carl Gustav Jung, Otto Klineberg. Ortiz concluye que el racismo es una ideología que necesita ser expuesta como tal y que los congresos científicos, de hecho, ya se han encargado de ello. Como ejemplos, Ortiz cita declaraciones de la Asociación Antropológica Americana de Estados Unidos en 1938, del VIII Congreso Científico Panamericano de Washington en 1940 (en el cual Ortiz mismo había participado), de la ya mencionada proposición del Primer Congreso Demográfico Interamericano (1943), de la Conferencia Interamericana en Chapultepec (1945) y de otras conferencias internacionales, que condenan la discriminación contra grupos sociales basada en su raza. De nuevo, Ortiz vuelve sobre el Día de la Raza y la recomendación del Congreso de evitar las celebraciones de la raza en los países americanos. Termina esperando con el antropólogo mexicano Manuel Gamio que

lleguen pronto los tiempos [...] cuando 'ya no se celebrará tampoco el 'Día del Indio' sino simplemente el 'Día del Hombre Americano' [...]. Puede sernos también permitido pensar que en tiempos venideros, remotos pero seguros, ni siquiera haya que celebrar un estimulador y defensivo 'Día del Hombre Americano', porque entonces habrán perdido razón hasta esas discriminaciones continentales y cada día será 'Día del Hombre'. (Ortiz, 1946: 407)

También observa Ortiz que el filósofo José Ortega y Gasset todavía usó mal la palabra raza en su libro *La rebelión de las masas*, cuando ya el mismo nombre del Día de la Raza había sido cambiado en España por Primo de Rivera a "Día de la Raza y del Idioma"²⁰. Los ensayistas españoles pierden así relevancia para Ortiz, al fijarse demasiado en conceptos del pasado. La *avant-garde* literaria se ha convertido en la "arrière-garde" del pensamiento actual, representado mejor en la nueva antropología.

Ortiz termina su libro con un comentario que hoy llamaríamos sociolingüístico, más que antropológico, reflexionando sobre las palabras que pudieran reemplazar la palabra raza: "Esta cuestión de palabras no es baladí. Cada palabra tiene en sí una fuerza evocadora, como si de magia fuera; al fin, voces y grafías no son sino artificios del ingenio humano para la representación de las cosas y las ideas. Y una mala palabra, mala por su propio sentido y por la impropiedad de su uso, siempre trae consigo a presencia malos pensamientos" (Ortiz, 1946: 416). Insiste

²⁰ Ortiz hace notar que también el actual gobierno totalitario de Franco ha reconocido el problema y convertido el 12 de octubre en Día de la Hispanidad, aunque este concepto tampoco lo satisface: "El gobierno aun totalitario de Madrid ha suprimido el uso propagandista del vocablo raza, que es falso, sustituyéndolo por el de 'hispanidad', que es teóricamente aceptable aunque en la realidad es equívoco e impreciso" (Ortiz, 1955: 180).

que la “ciencia de la semántica” es necesaria para retener la democracia en las sociedades, y reflexiona sobre palabras (o neologismos, Ortiz siendo Ortiz) tales como *etnia, especie, población, ecotipo humano, antropotipo, androtipo, o ecoandrotipo, gente, gentada, o cultura*. Ahora, sin embargo, discute estas diversas palabras y sus significados sin ironía ninguna, para indicar de forma más precisa el tipo de comunidades que estudian los antropólogos y los sociólogos.

En su afán de precisión lingüística, Ortiz tampoco tiene tolerancia hacia el uso de mitos tales como el mestizaje. Al contrario, critica a los escritores hispanoamericanos que le prestan un sentido figurativo, humanitario o cosmopolita al término de la raza o del mestizaje, apuntando que el mito del mestizaje en América Latina ha oscurecido injusticias sociales reales:

Los “problemas de raza” son de gran importancia en América y están llamados a grandes y trágicos episodios. Se ha creado con los siglos un sistema de injusticias sociales encubiertas con los mitos de las sangres diversas, y es muy improbable que los ídolos de las razas y los holocaustos exigidos por sus cultos puedan ser acabados sin más afrenta ni más crueles sacrificios. Toda América está sintiendo estos dolores. Porque en este hemisferio, que fue Nuevo Mundo y que ya exige una total y urgente renovación para seguirlo siendo, son varios los grupos humanos definidos como “razas” que están en contraposiciones sociales intensas, agriadas y cada día menos estables. (Ortiz, 1946: 13)

En contraste con la fe utópica de Vasconcelos en el futuro de una raza cósmica, Ortiz considera esencial el estudio de las diferentes “eticidades” americanas: “La historia americana no puede ser comprendida sin conocer la de todas las esencias étnicas que en este continente se han fundido y sin apreciar cuál ha sido el verdadero resultado de su recíproca transculturación” (Ortiz, 1946: 14). El campo de acción donde se deben dar estas investigaciones es precisamente la antropología, y el punto de referencia y de apoyo principal de Ortiz a partir de la década de 1940 son los antropólogos que estudian fenómenos de aculturación, tales como Melville Herskovits, Bronislaw Malinowski, y otros.

De ahí que si hay que buscar un nombre para describir la actividad científica de Ortiz en estos años sería el de una antropología humanista, dedicada a la defensa de los derechos humanos no sólo en Cuba o en Hispanoamérica sino en el mundo. Con ello, Ortiz desafía las divisiones disciplinarias en las cuales pensamos hoy, tales como antropología social, sociología, lexicología o filología, cada una de las cuales llegó a practicar y a criticar en su momento²¹.

21 En su último ensayo sobre el tema, “La sinrazón de los racismos”, Ortiz indica la “antropología social” como ciencia encargada de la divulgación de las nuevas ideas sobre raza y cultura. El subtítulo del ensayo es “Divulgación de la Antropología Social en el Club Atenas de La Habana el 19 de mayo de 1949”.

Esta tendencia de Ortiz a referirse cada vez más a la antropología como disciplina humanista, dejando de lado la aproximación filológica a la “raza hispana” en cuanto comunidad y lengua, está en sintonía con la aproximación del antropólogo francés Paul Rivet, quien en los años 1930 editó un volumen de la *Encyclopédie Française* dedicado a la “Especie Humana”, y declaró la antropología ciencia humana y no social. También está en sintonía con la antropóloga americana Ruth Benedict, discípula de Franz Boas, cuyos libros *Patterns of Culture* (de 1934) y *Race: Science and Politics* (de 1940) marcaron un cambio en la discusión estadounidense hacia la aceptación amplia de la noción de cultura y el reemplazo de la idea de raza por la de cultura o grupo étnico. En Hispanoamérica también se da en el período de entreguerras una apertura hacia la ciencia vista como complemento de la vida y el arte, y ya no en oposición e ellos. Una frase como la del economista Jesús Silva Herzog, escrita en el primer número de la revista mexicana *Cuadernos Americanos*, es típica de este momento: “Que no nos hablen de la ciencia por la ciencia ni del arte por el arte, sino del arte y de la ciencia al servicio del hombre” (Silva Herzog, 1942: 14).

Así, el recorrido de Ortiz de la filología a la antropología es largo, pero no es solitario. De un especialista en cultura afrocubana e hispánica, Ortiz pasa a ser un antropólogo y teórico de la transculturación, en diálogo con un grupo internacional de antropólogos y también con intelectuales y científicos latinoamericanos. Esto se debe en parte a la solidaridad internacional que se formó en respuesta a los eventos catastróficos de las dos guerras mundiales y de la Guerra Civil Española. Por otra parte, creo que se debe también al auge de la antropología como ciencia de la cultura, entre cuyos primeros estudiosos se encontraba Ortiz. ✨

REFERENCIAS**1. Barreal, Isaac**

1993. Prólogo. *Etnia y sociedad*. Fernando Ortiz, pp. vii-xxxiii. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

2. Bronfman, Alejandra

2004. *Measures of Equality. Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902-1940*. Chapel Hill y Londres, University of North Carolina Press.

3. Chor Maio, Marcos

2004. Abrindo a "caixa-preta": o projeto Unesco de relações raciais. En *Antropologias, histórias, experiências*, eds. Fernanda Peixoto, Heloisa Pontes y Lilia Schwarcz, pp. 143-69. Belo Horizonte, Editora UFMG.

4. del Valle, José, y Luis Gabriel-Stheeman (eds.)

2004. *La batalla del idioma. La intelectualidad hispánica ante la lengua*. Madrid, Iberoamericana Vervuert.

5. Díaz, María del Rosario

2005. Ethnography at the University of Havana. En *Cuban Counterpoints. The Legacy of Fernando Ortiz*, eds. Mauricio A. Font y Alfonso W. Quiroz, pp. 55-63. Lanham, Lexington Books.

6. Díaz Quiñones, Arcadio

2006. *Sobre los principios: los intelectuales caribeños y la tradición*. Bernal, Editorial Universidad Nacional de Quilmes.

7. Firmin, Joseph-Anténor

1885. *De l'égalité des races humaines: anthropologie positive*. París, F. Pichon.

8. Fuente, Alejandro de la

2001. *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-century Cuba*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

9. García Carranza, Araceli, Norma Suárez Suárez y Alberto Quesada Morales

1996. *Cronología Fernando Ortiz*. La Habana, Fundación Fernando Ortiz.

10. Gobineau, Arthur, comte de

1853-55. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. 4 vols. París, Librairie de Firmin Didot Frères.

11. González Echevarría, Roberto

2000. *Mito y archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana*. [Traducción de *Myth and Archive. A Theory of Latin American Narrative*. Cambridge, UP, 1990]. Trad. Virginia Aguirre Muñoz. México, Fondo de Cultura Económica.

12. Henríquez Ureña, Pedro

1998 [1934]. Raza y cultura hispánica. [Publicado originalmente en *Repertorio Americano*, 6 de enero]. En *Pedro Henríquez Ureña. Ensayos*, eds. José Luis Abellán y Ana María Barrenechea, pp. 319-26. Madrid, París, ALLCA XX (Colección Archivos).

13. Jarnés, Benjamin

1929. Raza, grillete. *Revista de Avance* 4 (30), pp. 8-9; 80.

14. Maeztu, Ramiro de

1931. La Hispanidad. *Acción Española* 1(1), pp. 8-16.

15. Martí, José

1992a [1893]. "Mi raza" José Martí. *Obras escogidas*. [Publicado originalmente en *Patria* (Nueva York)], ed. Centro de Estudios Martianos, Vol. III, pp. 205-07. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

16. Martí, José

1992b [1891]. "Nuestra América". José Martí. *Obras escogidas en tres tomos*. [Publicado originalmente en *La Revista Ilustrada de Nueva York*]. Ed. Centro de Estudios Martianos. Vol. II, pp. 480-87. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

- 17. Naranjo Orovio, Consuelo y Miguel Ángel Puig-Samper Mulero**
2005. Spanish Intellectuals and Fernando Ortiz (1900-1941). En *Cuban Counterpoints. The Legacy of Fernando Ortiz*, eds. Mauricio A. Font y Alfonso W. Quiroz, pp. 9-39. Lanham, Md, Lexington Books.
- 18. Ortiz, Fernando**
1910. *La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo*. Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas. París, Librería Paul Ollendorff.
- 19. Ortiz, Fernando**
1923. *Un catauro de cubanismos. Apuntes lexicográficos*. Colección de Libros y Documentos Inéditos o Raros. La Habana, Ed. Fernando Ortiz.
- 20. Ortiz, Fernando**
1946. *El engaño de las razas*. La Habana, Páginas.
- 21. Ortiz, Fernando**
1955. La sinrazón de los racismos. *Revista Bimestre Cubana* 70, pp. 161-83.
- 22. Ortiz, Fernando**
1973 [1906]. *Hampa afro-cubana. Los negros brujos. (Apuntes para un Estudio de Etnología Criminal). (Con una carta prólogo de Lombroso)*. Miami, Universal.
- 23. Ortiz, Fernando**
1990 [1924]. *Glosario de afronegrismos*. [Publicado originalmente en La Habana, Imprenta "El siglo XX"]. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- 24. Ortiz, Fernando**
1993. El mutuo descubrimiento de dos mundos. En *Etnia y sociedad. Fernando Ortiz*, ed. Isaac Barreal, pp. 21-27. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- 25. Ortiz, Fernando**
1993 [1934] Martí y las razas. En *Etnia y sociedad. Fernando Ortiz*, ed. Isaac Barreal, pp. 110-35. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- 26. Ortiz, Fernando**
1999 [1940]. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*. Ed. María Fernanda Ortiz Herrera. Madrid, Editorial Cuba España.
- 27. Pérez Firmat, Gustavo**
1986. The Devil's Dictionary. En *Literature and Liminality. Festive Readings in the Hispanic Tradition*, pp. 93-111. Durham, Duke University Press.
- 28. Rachum, Ilan**
2004. Origins and Historical Significance of Día de la Raza. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 76, pp. 61-81.
- 29. Reyes, Alfonso**
2004. Visión de Anáhuac 1915 [1519]. En *Visión de Anáhuac y otros ensayos*, pp. 11-38. México, Fondo de Cultura Económica.
- 30. Rodríguez, Miguel**
2004. *Celebración de "la raza": una historia comparativa del 12 de octubre*. México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.
- 31. Silva Herzog, Jesús**
1942. Lo humano, problema esencial. *Cuadernos Americanos* 1(1), pp. 9-17.
- 32. Stocking, Jr., George W**
1982. *Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology. With a New Preface*. Chicago y Londres, University of Chicago Press.

33. Trouillot, Michel-Rolph

1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Mass, Beacon Press.

34. Valdez, Juan R.

2011. *Tracing Dominican Identity. The Writings of Pedro Henríquez Ureña*. Nueva York, Palgrave Macmillan.

35. Vasconcelos, José

1997 [1925]. *The Cosmic Race. La raza cósmica*. Ed. Didier T Jaén. Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press.

36. Young, Robert J. C.

1995. *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. Londres y Nueva York, Routledge.